

Univerzita Pardubice  
Fakulta filosofická  
Katedra religionistiky

**Česká buddhologie: reflexe bádání let 1945-1989**

**Diplomová práce**

Autor práce: Bc. Luboš Ježek  
Vedoucí práce: Mgr. Martin Fárek, Ph. D.

2013

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2010/2011

## ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Luboš Ježek**  
Osobní číslo: **H10646**  
Studijní program: **N6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Religionistika**  
Název tématu: **Česká buddhologie: reflexe bádání let 1945-1989**  
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**

### Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

1. Cílem práce bude analýza vývoje českého poválečného bádání o buddhistických tradicích. Autor se zaměří na opakující se otázky a problémy interpretace, jako je postava Buddhy a jeho domnělé odmítání kastovního systému, chápání pálijského kánonu i pozdějších textů, problematiku vzniku mahájány, hodnocení mahájány a tantrického buddhismu.
2. K práci provede důkladnou rešerši, včetně článků z odborných periodik či publikovaných příspěvků z konferencí. Důležité bude projít jak Archív orientální, tak Nový Orient.
3. Postup při zpracování tématu: vymezení několika problémů a sledování vývoje (či jeho absence) u nich. Hledání stěžejních argumentů a východisek jednotlivých interpretací, jejich zhodnocení. Významnou pomocí bude pečlivé sledování toho, jak čeští badatelé zacházeli s jazykem a překládali buddhistické pojmy. Jednou z klíčových otázek bude: nakolik se nástup ideologického marxismu do akademického světa projevil v rozdílech interpretací? Lesného Buddhismus z roku 1948 představuje poslední odbornou monografii vycházející ze starších a nemarxistických pozic. Proto zejména práce V. Lesného budou výchozím bodem pro srovnávání s produkcí pozdější. Autor se pokusí zasadit český vývoj do širšího kontextu proměn západní buddhologie.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

- ALMOND, Philip: *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988  
BONDY, Egon: *Indická filosofie*, 2. vyd., Vokno, Praha 1997  
FILIPSKÝ, Jan, VACEK, Jaroslav: *Ašóka*, Svoboda, Praha 1976  
FIŠER, Zbyněk: *Buddha*, Orbis, Praha 1968  
HOLBA, Jiří: "Buddhism and Buddhist Studies in the Czech Republic between the First World War and the "Velvet Revolution" of 1989", *International Journal of Buddhist Thought and Culture* 13 (2009): 35-47  
KOLMAŠ, Josef: "Buddhist Studies in Czechoslovakia" *Bulletin of Tibetology*, vol. XI, no. 1 (1974), pp. 5-10  
LESNÝ, Vincenc: *Buddhismus*, Samcovo knihkupectví, Praha 1948  
NYANASATTA THERA: *Základy buddhismu*, 1. české vyd., Alternativa, Praha 1992  
VALTROVÁ, Jana: "Czech Perspectives on Buddhism, 1860-1989". *Journal of Religion in Europe*, Brill, 1, 2, p. 156-181  
ZBAVITEL, Dušan: *Moudrost a umění starých Indů*, Odeon, Praha 1971  
příslušné články v Archivu Orientálním a Novém Orientu


Vedoucí diplomové práce: **Mgr. Martin Fárek, Ph.D.**  
Katedra religionistiky

Datum zadání diplomové práce: **30. dubna 2011**  
Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2012**

  
prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.  
děkan

L.S.

  
Univerzita Pardubice  
502 02 Pardubice, Studentská 24

  
Mgr. Martin Fárek, Ph.D.  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2011

**Prohlašuji:**

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o využití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k využití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o využití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 28. 6. 2013

Luboš Ježek

V první řadě bych rád poděkoval svému školiteli Mgr. Martinu Fárkovi, Ph.D. za jeho pomoc a podporu ve výzkumu. Děkuji mu především za to, že mi vyložil základní problematiku přístupu ke studiu náboženství a buddhismu. Rovněž si velmi vážím práce všech, kteří se stejně jako on podíleli na přehodnocení západní vědy k východním tradicím a tím představili buddhismus v novém a jasnějším světle.

Dále bych rád zmínil zaměstnance pardubické univerzitní knihovny, kteří mi ochotně pomáhali s obstaráváním některých důležitých publikací, za což jim patří také můj dík.

Konečné a největší poděkování patří všem mým blízkým, přátelům a učitelům, kteří mně neochvějně podporovali a ukazovali věci tak, jak se opravdu mají.

## **SOUHRN**

Cílem této práce bylo především zmapovat nejen vliv marxismu-leninismu na studium buddhismu, ale i dalších myšlenkových a náboženských proudů, jako je křesťanství a pozitivismus či osvícenství. V tomto případě se zájem výzkumu soustředil především na problematiku interpretace ovlivněné těmito proudy, především pak na vliv křesťanství. V souvislosti s problematičnými interpretacemi byl současně přehodnocen i samotný teoretický rámec, ve kterém se studium buddhismu do roku 1989 nacházelo.

První kapitola této práce představuje stručnou historii studia buddhismu na českém území a jeho vývoj po roce 1948. Druhá kapitola se již soustřeďuje na samotnou analýzu vybraných kontroverzních témat jako je buddhistická morálka, pasivita a pesimismus. Ve třetí kapitole je poté představen přístup českých autorů k mahájánovému buddhismu. Zde je mahájánový buddhismus zasazen do kontextu nejstaršího – „původního a čistého“ buddhismu. Čtvrtá kapitola se zaměřuje na interpretaci sociálních a náboženských poměrů ve starověké Indii. V tomto případě nás zajímal především vztah buddhismu k bráhmánismu a ke kastovnímu systému. Závěrečná, pátá kapitola, pojednává o překladatelské činnosti českých badatelů a jejich způsobu zacházení s buddhistickými pojmy.

### **KLÍČOVÁ SLOVA:**

Studium buddhismu; buddhologie; interpretace buddhismu; Československo; totalitní režim; marxismus; orientalismus; křesťanská teologie

## **ABSTRACT**

The aim of the thesis was not only to process the effect of Marxism-Leninism ideology on the research of Buddhism, but also to map the effect on the other mental and religious flows like the Christianity and the Positivism or the Enlightenment. In that case the research concerned on problematical interpretations influenced by these flows, mainly on the influence of the Christianity. The theoretical scope itself was reassessed in connection with these problematical interpretations in which the research of Buddhism was found till 1989.

The first chapter of the thesis introduces a brief history of the study of Buddhism on the Czech areas and its development after 1948. The second chapter concentrates on the analysis of selected controversial themes like Buddhist morality, passivity and pessimism. The third chapter processes the access of the Czech authors to the Mahayana Buddhism. The Mahayana Buddhism is put in the context of the oldest Buddhism – “the original and the pure Buddhism”. The fourth chapter focuses on the social and religious conditions in ancient India. In this instance, we were interested in the relation of the Buddhism to the Brahmanism and to the caste system. The final fifth chapter deals with translation activities of the Czech researchers and their methods of dealing with the Buddhist concepts.

## **KEY WORDS:**

Buddhist studies; Buddhology; interpretation of Buddhism; Czechoslovakia; Totalitarian Regime; Marxism; Orientalism; Christian theology

## OBSAH

ÚVOD	10
1. HISTORICKÉ PŘEDTAVENÍ AKADEMICKÉHO STUDIA BUDDHISMU V ČESKÉM PROSTŘEDÍ	12
1.1 Vymezení pojmu a oboru buddhologie	12
1.2 České studium buddhismu a jeho vývoj po roce 1948	12
2. VYBRANÁ KONTROVERZNÍ TÉMATA	16
2.1 Buddhistická morálka	16
2.2 Buddhismus jako pasivní přístup ke světu	18
2.3 Buddhismus jako pesimistické a nihilistické náboženství	23
2.3.1 Interpretace nirvány	25
2.4 Shrnutí	28
3. INTERPRETACE MAHÁJÁNOVÉHO BUDDHISMU	29
3.1 Ateismus původního buddhismu versus teistická mahájána?	29
3.2 Problém racionality a iracionality ve zhodnocení mahájány	33
3.2.1 Pověra v českém studiu buddhismu	34
3.3 Původní „čistý“ buddhismus a degenerovaná mahájána	36
3.4 Kacířství, hereze a dogma v buddhismu	39
3.5 Shrnutí	40
4. INTERPRETACE SOCIÁLNÍ A NÁBOŽENSKÝCH POMĚRŮ VE STAROVĚKÉ INDII	42
4.1 Buddha jako sociální a náboženský reformátor	42
4.2 Buddhismus versus bráhmanismus	45
4.2.1 Vznik buddhismu jako nutná reakce na bráhmanismus	46
4.2.2 Bráhmanské obětnictví	49
4.2.3 Buddhismus, bráhmanismus a kastovní systém	51



4.3	Ivo Fišer a jeho zhodnocení různých aspektů kastovního systému (králů, obchodníků, nečistých a bráhmanů)	56
4.4	Shrnutí	59
5.	PŘEKLADATELSKÁ ČINNOST ČESKÉ BUDDHOLOGIE	62
5.1	Rozprava o roztočení kola Dhammy (pa. Dhammačakkappavattanasutta)	63
5.2	Dhammapadam	66
5.3	Problematické termíny v rámci český překladů	71
5.4	Zhodnocení českých překladů	75
	ZÁVĚR	76
	POZNÁMKA K PŘEPISU CIZÍCH JMEN A POJMŮ	79
	BIBLIOGRAFIE	80
	SEZNAM PŘÍLOH	86
	Přílohy	87

## ÚVOD

Od počátku vlastního působení historického buddhy Šákjamuniho a jeho první rozpravy, uběhlo více než dva a půl tisíce let. Od této doby byla Buddhova nauka nesčetněkrát vykládána, rozebírána, objasňována a interpretována, a to nejen z řad jeho následovníků, ale i z řad jeho oponentů, náboženských rivalů nebo, a to je pro nás nejdůležitější z řad novodobých západních badatelů.

Když se Západ začínal poprvé seznamovat s buddhismem, ani on se nevyhnul své vlastní interpretaci, která musela být nutně vedená z pozice a z východisek, které byly Západu vlastní. Takto byl vlastně stvořen „nový“ západní buddhismus, který přetvořil tradici trvající více než dvě tisíciletí.

V této práci předpokládáme, že se ani české studium buddhismu nevyhnulo svému vlastnímu výkladu buddhismu, a že bylo silně ovlivněno západní kulturou, jeho myšlením a náboženstvím. V tomto ohledu budeme vycházet z předpokladu, že české studium buddhismu se velkou měrou formovalo pod vlivem *křesťanství, osvícenství a pozitivismu* a *marxisticko-leninské* ideologie, a že se tyto myšlenkové struktury podepsaly na tehdejší výzkumu a interpretaci buddhismu. Na základě takto pojatého výzkumu poté očekáváme jistá témata, která by měla s těmito myšlenkovými strukturami úzce souviset. V rámci křesťanství nás bude například zajímat *hledání teologických témat* v buddhismu, či používání *teologického jazyka*. V rámci osvícenství a pozitivismu pak předpokládáme silný důraz na *racionalitu*. A konečně v rámci marxisticko-leninské filosofie očekáváme *kritiku náboženství* (buddhismu) a zdůrazňování jeho nepotřebnosti v komunistické společnosti. V této souvislosti se tedy zaměříme na to, jakým způsobem ovlivnily tyto tři myšlenkové struktury samotný výzkum buddhismu v Československu.

Textová analýza jako hlavní metoda této práce se tedy zaměří na přehodnocení teoretického rámce, ve kterém se české studium buddhismu do roku 1989 nacházelo. V rámci našeho výzkumu se opíráme především o práce Philipa Amonda a S. N. Balagangadhary a jejich teoretickou reflexi akademického studia náboženství a buddhismu. Právě na základě jejich přehodnocení studia náboženství a buddhismu jsme vybrali několik témat, kterým se budeme v této práci věnovat: 1) užívání kontroverzních témat jako je zhodnocení morálky, pasivity a lhostejnosti; 2) výklad mahájánového

buddhismu v kontextu nejstaršího buddhismu; 3) interpretace sociálních a náboženských poměrů ve starověké Indii; 4) překladatelská činnost českých autorů a jejich zacházení s buddhistickými pojmy.

Co se týče analýzy, vycházíme především ze tří hlavních publikací, které do roku 1989 vyšly, tj., z práce od Vincence Lesného *Buddhismus* (1948), z článku od Iva Fišera *Koncepce nejstaršího buddhismu* (1968) a konečně z biografie *Buddha* (1968) od Egona Bondyho. Nedílnou součástí se také staly články z *Nového Orientu* a *Archivu Orientálního*. V překladatelské činnosti se poté opíráme téměř o všechny dostupné překlady, které v rozmezí let 1945-1989 objevily (viz příloha č. 3).

# **1. HISTORICKÉ PŘEDTAVENÍ AKADEMICKÉHO STUDIA BUDDHISMU V ČESKÉM PROSTŘEDÍ**

## **1.1 Vymezení pojmu a oboru buddhologie**

Jelikož buddhologie jako samostatný obor v Čechách nikdy neexistovala, je zde nevyhnutelné, abychom přesněji definovali nejen studium buddhismu v Čechách, ale i samotný pojem buddhologie.

Česká buddhologie ve své podstatě od svého působení nikdy nepředstavovala samostatný akreditovaný obor, ale fungovala jako součást jiných vědních oborů jako je religionistika (srovnávací věda náboženská), filosofie, indologie, tibetologie, atp. V českém prostředí měla tedy buddhologie zvláštní místo, protože se rozvíjela v souvislosti s jinými vědními disciplínami a ve skutečnosti ji tvořili autoři z nejrůznějších vědeckých oborů, čímž představovala jakýsi nesourodý celek.

V souvislosti s oborem buddhologie se zdá nezbytné také přesnější vymezení používání tohoto pojmu. Ve studiu buddhismu může totiž současně označovat protichůdné pozice. V tomto případě se tak můžeme setkat s buddhologií jako buddhistickou disciplínou (ekvivalentem by mohla být křesťanská teologie) nebo buddhologií jako akademickým, tj. nezávislým a kritickým studiem buddhismu. Tato práce se poté vztahuje právě k takto pojatému studiu buddhismu.

## **1.2 České studium buddhismu a jeho vývoj po roce 1948**

První počátky studia buddhismu v Čechách se objevují ještě před první světovou válkou. My se ale zaměříme na období až po roce 1945. Především pak na období komunistické totality, které přichází se změnou politického režimu. *Jakým způsobem se tedy vyvíjelo studium buddhismu po roce 1945 a jak se na něm podepsal komunistický režim?* Odpověď na tuto otázku budeme hledat v této kapitole.

Než přejdeme k samotnému tématu, měli bychom si vyjasnit, že cílem této práce není historické představení postav a děl českých badatelů, ale reflexe samotného studia

buddhismu. Proto se zde také nebudeme zabývat dopodrobna jednotlivými osobnostmi a jejich tvorbou.<sup>1</sup> Na druhou stranu je vzhledem k tématu této práce nelze opomenout. Nyní k přehledu historického vývoje studia buddhismu v Československu.

O vlastním formování akademického studia buddhismu na českém území můžeme hovořit přibližně od 20. let 20. století, kdy se začínají objevovat opravdové vědecké publikace založené na pramenných zdrojích. Mezi jejich autory, patří již erudované osoby, jako byl indolog Moriz Winternitz, Otakar Pertold či Vincenc Lesný, který je považován za skutečného zakladatele moderní české indologie.<sup>2</sup>

Po válečném omezení studia a vzdělání, sice zažívají orientální studie nebývalé obrození, nicméně samotné studium buddhismu se rozvíjí mnohem pomaleji. Novou vlnu ve studiu buddhismu zaznamenáváme až v roce 1948, kdy Vincenc Lesný vydává přepracovanou a rozšířenou verzi své stěžejní práce *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu* (1921). V padesátých letech se také objevuje nová generace indologů, převážně žáků Lesného a Pertolda. Mezi ně patří například Ivo Fišer, Oldřich Friš a Dušan Zbavitel.

Na přelomu 40. a 50. let minulého století zaznamenáváme ještě jednu výraznou událost ve studiu buddhismu, který se do této doby soustřeďoval především na buddhismus indický.<sup>3</sup> Rozšiřuje se totiž o další výzkumnou oblast, protože zájem českých badatelů směřuje nově ke studiu Tibetu a tibetskému buddhismu. Do akademického studia buddhismu v průběhu 50. let tak začínají vstupovat sinologové, mongolisté a tibetologové jako byl Pavel Poucha, Augustin Palát, Timoteus Pokora nebo Josef Kolmaš.<sup>4</sup> Začátkem 60. let se vědomosti českého studia buddhismu ještě rozšiřují o další znalosti náboženských poměrů v Barmě a Thajsku, a to především díky barmanistům Dagmaře a Janu Bečkovým.

---

<sup>1</sup> Seznam nejvýznamnějších postav, které ovlivnili studium buddhismu v Čechách, uvádíme v příloze č. 1. Pokud má čtenář zájem o podrobné informace o českých autorech, a jejich dílech, najde je např. v publikaci *Kdo byl kdo čeští a slovenští orientalisté, afrikanisté a iberoamerikanisté* (1999). O české buddhologii do roku 1989 pojednávají také články od Josefa Kolmaše: *Buddhist Studies in Czechoslovakia* (1974), od Jany Rozehnalové: *Czech Perspectives on Buddhism, 1860-1989* (2008) nebo od Jiřího Holby: *Buddhism and Buddhist Studies in the Czech Republic between the First World War and the "Velvet Revolution" of 1989* (2009).

<sup>2</sup> Do studia indologie Lesný zahrnul také studium buddhismu a učinil z něj regulérní studijní program. Z tohoto důvodu bývá také někdy považován za zakladatele českého akademického studia buddhismu.

<sup>3</sup> České studium buddhismu se do konce 40. let soustřeďovalo především na buddhismus indický s převážnou orientací na pálijské zdroje. Nelze se divit, jelikož studium buddhismu se rozvíjelo do 50. let především v rámci indologie.

<sup>4</sup> Koncem 70. let přispívá ke studiu mongolského a tibetského buddhismu také Lygžima Chaloupková.

Vraťme se ale zpátky k politické situaci po únorovém převratu v roce 1948 a jeho vliv na studium buddhismu.

Ačkoliv s nástupem totalitního režimu dochází k potlačení nejen náboženství, ale i samotného odborného studia náboženské tematiky, indologie si zachovala relativní nezávislost na vědecké úrovni.<sup>5</sup> Jiří Holba dokonce uvádí, že v období totality byla indologie i do jisté míry komunistickým režimem podporovaná. To se ovšem podle něj netýkalo tehdejšího studia buddhismu. Důkaz je podle Holby jasně patrný v českých vědeckých knihovnách, které měly být poměrně dobře zásobené relevantní buddhistickou literaturou až do roku 1948. Po Únoru se podle Holby situace zřetelně mění a objevují se pouze učebnice marxismu-leninismu a práce sovětských autorů. Železná opona se tak měla stát základním předělem v přísunu západní literatury.<sup>6</sup>

Nicméně po důkladném prostudování používané bibliografie, ze které byly pořízeny stěžejní vědecké práce o buddhismu, zjišťujeme, že čeští autoři poměrně hojně čerpali ze zahraniční a tedy i západní odborné literatury. Což nás vede k závěru, že ve studiu buddhismu v době totality neprobíhala výrazná kontrola používaných zdrojů a omezení k jejich přístupu.<sup>7</sup>

Česká akademická obec, kterou představovali indologové, sinologové, atp. měla i poměrně dobrý vztah se zahraničími kolegy. Na základě mnohých badatelských i studijních cest předních českých badatelů můžeme hovořit o poměrně volném způsobu cestování a studia v zahraničí. Spolupráce se samozřejmě nejvíce orientovala na spřátelené státy komunistického bloku, proto se také nejvíce návštěv uskutečnilo v asijských zemích, jako byla Čína, Mongolsko, Šrí Lanka, Indie nebo Barma.<sup>8</sup> Nebylo

---

<sup>5</sup> Na druhou stranu, jak si ukážeme později, byla silně ovlivněna marxisticko-leninskou ideologií.

<sup>6</sup> J. Holba, „Buddhism and Buddhist Studies in the Czech Republic between the First World War and the \"Velvet Revolution\" of 1989“ [online]. *International Journal of Buddhist Thought and Culture*, 2009, no. 13. URL:

<<http://beopbo.com/news/view.html?key=Holba&x=31&y=15&section=1&category=82&no=58583>>.

<sup>7</sup> Po prostudování bibliografie nenacházíme větší rozdíl ani mezi jednotlivými obdobími totalitního režimu. Samozřejmě se čeští badatelé často odvolávali na sovětské autory, nicméně v celém období totality měli autoři poměrně dobrý přístup k odborné soudobé západní literatuře. Vhodným příkladem může být Ivo Fišer a jeho dizertační práce z roku 1952, či jeho pozdější článek o filosofické koncepci z roku 1968, popř. práce od Egona Bondyho (*Buddha*, 1968), ve které čerpá informace od Edwarda Conzeho. Četnost západní literatury se dále vyskytuje v pracích, jako je *Ašóka* (1970), *Moudrost a umění starých Indů* (1971), sborníku *Prameny života* (1982), atd. Z bibliografických záznamů českých publikací je také velmi zřetelná četnost odborné literatury 19. století.

<sup>8</sup> Spolupráce v mnohém obohatila poznatky českého odborného studia buddhismu. Jako příklad lze zmínit zakoupení tibetského kánonu Kangjur a Tängjur Orientálním ústavem v roce 1958.

ale neobvyklé navštěvovat a studovat i v západních zemích jako byla Anglie, Nizozemsko, Francie, Dánsko či dokonce Severní Amerika a Austrálie.

V případě zahraničních studijních cest ale musíme rozlišovat na období totalitní moci, protože teprve s uvolněním režimu v 60. letech se objevuje více příležitostí k vycestování. Konec šedesátých let vůbec představuje novou vlnu v rozmachu českého studia buddhismu. S novými osobnostmi vznikají také nové – stěžejní- práce například od Iva Fišera (*Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, 1968), Egon Bondyho<sup>9</sup> (*Buddha*, 1968) či Jana Filipského a Jaroslava Vacka (*Ašóka*, 1970). V těchto pracích zaznamenáváme uvolněnější styl ve výkladu, který již není tolik poplatný marxisticko-leninské ideologii.<sup>10</sup> Současně s uvolněním totalitní moci někteří autoři z tehdejšího Československa emigrují (Ivo Fišer, Karel Werner).

Svobodu výzkumu z 60. let záhy potlačuje nástup normalizace a mnohým autorům je zakázána publikační činnost nebo jsou režimem jinak perzekuováni (Egon Bondy, Oldřich Král, Vladimír Miltner, Dušan Zbavitel, Augustin Palát, Timoteus Pokora).<sup>11</sup>

Po Listopadu 1989 studium buddhismu v českém akademickém prostředí opět ožívá a do studia buddhismu vstupují další výrazné postavy.<sup>12</sup>

*A k čemu jsme v této části dospěli?* Zjistili jsme, že české studium buddhismu nebylo zcela izolované od světového výzkumu, zejména v 60. letech dochází k výraznému oživení studia. Z četnosti zahraniční literatury použité při výzkumu si můžeme si dovolit tvrzení, že čeští autoři měli poměrně dostatečný přístup k západní soudobé odborné literatuře. Tento fakt je pro nás poměrně důležitý, jelikož při naší následné analýze se můžeme opřít o to, že se čeští badatelé velmi dobře orientovali ve světovém výzkumu buddhismu.

V této části jsme si také stručně představili, nebo snad lépe řečeno, zasadili některé postavy do historických souvislostí. Jsou nezbytné pro náš další výzkum.

---

<sup>9</sup> V této práci používáme umělecký pseudonym Zdeňka Fišera - Egon Bondy.

<sup>10</sup> Z publikací, které vycházely v 50. letech tak mizí citace Marxe, Engelse, Lenina či dokonce Stalina, které jsme do této doby mohli zaznamenat u autorů jako je Otakar Pertold, Oldřich Friš, Ivo Fišer či Dagmara a Jan Bečkoví. V opozici k těmto autorům stojí Egon Bondy, který, samozřejmě jako marxistický filosof, nemohl Marxe ze své publikace vyloučit.

<sup>11</sup> Karel Werner byl režimem perzekuován ještě před nástupem normalizace.

<sup>12</sup> Studium buddhismu se po pádu komunismu začíná věnovat například Vladimír Miltner. A o něco málo později se přidává i Luboš Bělka, Jiří Holba, Jana Valtrová (roz. Rozehnalová), nebo Daniel Berounský, kteří také v současnosti tvoří jakousi páteř českého akademického studia buddhismu.

## 2. VYBRANÁ KONTROVERZNÍ TÉMATA

V této kapitole si představíme vybraná témata, na kterých si ukážeme, jakým způsobem přistupovali čeští autoři ke studiu buddhismu. Současně si ukážeme, proč lze tyto témata považovat za kontroverzní a problematická.

### 2.1 Buddhistická morálka

Přijetí či odmítnutí buddhistické morálky bylo jedním z nejdůležitějších témat studia buddhismu na Západě v 19. století, které převzalo i české akademické prostředí. S odmítnutím buddhismu a jeho morálky se setkáváme zejména u Otakara Pertolda, Vincence Lesného nebo Egona Bondyho. V jejich případě nás bude zajímat, *z jakého důvodu bylo toto téma pro české badatele důležité?* Kromě toho se zaměříme na vliv křesťanského myšlení v kontextu interpretace buddhistické etiky. Přejděme nyní k tématu morálky.

Jako prvního z výše uvedených autorů lze uvést Otakara Pertolda, který se zabýval buddhistickou morálkou ještě před první světovou válkou. Pro Pertolda mělo odmítnutí buddhistické morálky především ideologické pozadí. Jeho kritika totiž vycházela z pozitivistického evolucionismu, kterým byl silně ovlivněn. Podle něj byla buddhistická morálka až příliš uvolněná, než aby mohla přispět k rozvoji a pokroku západní společnosti. Kritika buddhismu zde vycházela také z antiklerikalismu, jelikož buddhismus v jeho pojetí nemohl dostatečně vyhovět potřebám moderního Evropana pro své primitivní kultury a kněžské složky.<sup>13</sup>

Pozicí buddhistické morálky na Západě se okrajově zabýval i Vincenc Lesný, který uvedl, že dodržování buddhistických zásad v moderním západním světě není možné.<sup>14</sup> U zhodnocení Lesného a Pertolda narážíme na jeden velmi zásadní problém. Oba totiž jistým způsobem předpokládají, že se buddhismus a jeho morálka nedokáže dostatečně přizpůsobit západní společnosti a jejímu způsobu chování a uvažování.

---

<sup>13</sup> O. Pertold, „Jest buddhismus náboženství vhodné pro Evropana?“, *Volná Myšlenka*, 1910/11, sešit 9, s. 225–263.

<sup>14</sup> V. Lesný, *Buddhismus*, s. 417.



Nechme nyní stranou fakt, že se buddhismus při svém šíření vždy poměrně dobře přizpůsoboval místním zvyklostem a raději se podívejme na původ této interpretace, který nacházíme v křesťanské teologii. Křesťanská teologie se totiž domnívá, že morálka vychází z etických pravidel (doktríny), které jsou pro své následovníky závazné. S takto pojatou morálkou se ale v buddhismu nesetkáváme. Dodržování mravních zákonů v buddhismu totiž není založeno na doktríně. Jejich dodržování není stanovenou povinností, ale vychází z jiného motivu. Vladimír Miltner například uvádí, že buddhistická morálka pramenní ze samotné touhy po štěstí a blahu.<sup>15</sup>

Teologická interpretace buddhistické morálky ve skutečnosti vedla k další problematické interpretaci, tentokrát buddhistických etických pravidel. Velmi často se totiž u českých badatelů setkáváme s tvrzením, že buddhistická etika je soubor *příkazů, zákazů a nařízení*,<sup>16</sup> přičemž některé závěry dokonce vedly k identifikaci s božím desaterem.<sup>17</sup>

Proti takto pojatému buddhismu bychom mohli použít argument Heinze Becherta, který uvedl, že buddhistická etika není ospravedlněním praxe, také nemá účel sama o sobě a není v žádném případě božím příkazem, jako je tomu u Starého zákona.<sup>18</sup> Interpretace etických pravidel jako zákazů a nařízení tedy svou podstatou nevystihují buddhistický přístup k těmto pravidlům. Etická pravidla jako soubor příkazů a nařízení odkazují na monoteistické tradice, ve kterých Bůh předal lidem způsoby mravního chování. Buddhismus ale nevychází ze stejných myšlenkových struktur – zde není správné chování odvozeno na základě božího příkazu, či příkazu obecně, ale na zcela odlišném způsobu uvažování. Etická pravidla tak spíše představují jakýsi systém různých doporučení, které jsou uskutečněny na základě vlastní zkušenosti a svobodného rozhodování.

Mezi českými autory se tomuto tématu okrajově věnoval Egon Bondy, který mimo jiné striktně rozlišil mezi křesťanskou morálkou založenou na božích přikázáních

---

<sup>15</sup> V. Milner, *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 36.

<sup>16</sup> Tato interpretace úzce souvisí s etickými pravidly a to jak pro laiky (pa. *pañca-sīla*), tak pro mnichy (pa. *dasa-sīla*). S tvrzením, že etická pravidla jsou nařízení, příkazy a zákazy se setkáváme například u O. Pertolda, O. Nahodila, V. Lesného, I. Fišera, A. Paláta či u J. Kolmaše nebo T. Pokory.

<sup>17</sup> Pertold a Nahodil, de facto ztotožňovali 10 etických pravidel pro mnichy, s desaterem božích přikázání. Srov. O. Nahodil; et al., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 70. O. Pertold, *Buddhistické pohádky*, s. 3. O. Pertold, *Náboženství mimokřesťanská*, s. 19.

<sup>18</sup> H. Küng; H. Bechert, *Křesťanství a buddhismus*, s. 33.

a morálkou buddhistickou, jenž je v jeho pojetí výrazem přirozené kázně a výsledek rozumové analýzy. Bondy navíc uvedl, že buddhistická morálka a její pravidla nejsou dodržována na základě tradicionalismu či jiné společenské poslušnosti.<sup>19</sup>

Nutno zmínit, že Bondy se stejně tak jako Pertold a Lesný domníval, že je buddhismus pro Západ nevhodný, oproti nim ale spatřoval v buddhistické morálce jistý pozitivní přínos. Pro moderního člověka nebylo podle něj ani tak důležité, aby buddhistickou morálku přijal, ale spíše to, aby si uvědomil, že tento „*zcela rozumově pojatý, ateistický morální kodex je společensky uskutečnitelný a aplikovatelný.*“<sup>20</sup>

Bondy tedy využil interpretaci buddhistické morálky k obhajobě ateistického světonázoru (marxismu-leninismu), navzdory tomu, že buddhismus nelze považovat za ateistický (viz kapitola 3.1).

## **2.2 Buddhismus jako pasivní přístup ke světu**

Téma buddhistické lhostejnosti a pasivity ve velké míře navazuje na předešlou kapitolu o buddhistické morálce, protože buddhistická pasivita byla nedílnou součástí buddhistické morálky.

Interpretace buddhistické pasivity a lhostejnosti byla u českých badatelů častým tématem, a proto nás zde bude zajímat: *jakým způsobem byla buddhistická lhostejnost interpretována a z jakého důvodu bylo toto téma pro české badatele důležité?*

Jelikož se samotná interpretace a kritika buddhistické lhostejnosti objevovala v několika rozličných odvětvích, rozdělili jsme ji na dvě různé části: *kritiku společenských poměrů a překladatelskou oblast.*

Jako první a zároveň nejrozšířenější oblast, ve které se setkáváme s interpretací buddhismu jako projevem lhostejnosti, byla samotná kritika společenských poměrů.

---

<sup>19</sup> Z. Fišer, *Buddha*, s. 126-127.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 131.

Jako vhodný příklad této kritiky se naskýtá úryvek od Dagmar Bečkové, která se takto vyjádřila o buddhismu v Barmě:

*„V dnešní době stále jasněji převažují záporné rysy buddhismu. Buddhismus měl sice rozhodující úlohu v rozvoji školství v Barmě, ale dnes už nevyhovuje požadavkům moderní výuky. Barmánci již nebude dlouho moci věnovat své prostředky mnichům a na výstavbu a „vylepšování“ pagod a zanedbávat své obydlí, hygienická zařízení, výstavbu nemocnic, škol, továren, dolů. Je pravda, že staletá tradice buddhismu vyvinula u Barmánců štedrost a pohostinství, s jakým se setkáváme v málokteré jiné zemi na světě, avšak tato tradice vede na druhé straně k pasivitě a lhostejnosti [zvýraznil L. J.]. Průměrnému Barmánci úplně stačí, uhájí-li svou existenci. Je-li chudý a má se špatně, domnívá se, že si takový osud zasloužil svým minulým životem a že nemůže proti němu nic dělat.“<sup>21</sup>*

Podíváme-li se nejprve na argument, ze kterého Bečková vyvodila tento závěr, zjistíme, že ve skutečnosti nemůže obhájit údajnou buddhistickou lhostejnost. Buddhismus totiž nezná osud, jako předem danou a neměnnou skutečnost, kterou nelze změnit. Bečková tedy v tomto případě použila neadekvátní přirovnání.<sup>22</sup>

Bečková samozřejmě nebyla první, kdo využil této interpretace ke kritice buddhismu. Tento konstrukt je ve skutečnosti mnohem starší, přičemž jeho největší nárůst zaznamenáváme především v 19. století ve Viktoriánské Anglii, kde sloužil ke stejnému účelu – kritice buddhistické morálky.<sup>23</sup> Podle viktoriánských autorů totiž nebyl Východ a jeho obyvatelé pro svou údajnou pasivitu schopni produktivně a racionálně uvažovat, což se projevilo ve stagnaci tamní společnosti. Původ této interpretace poté úzce souvisí s orientalismem, koloniální politikou a také křesťanskou teologií.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> D. Bečková, „Setkání s barmským buddhismem,“ *Nový Orient*, 1962, č. 9, s. 211.

<sup>22</sup> *Kaman* (skt.) totiž ve své podstatě znamená čin, jednání nebo popř. záměr. Toto jednání ovlivňuje způsob prožívání dané osoby, a ve své podstatě znamená spíše utváření vlastního života než jeho definitivní a předem určené podmínky. Nánatilóka k tomuto tématu uvedl, že buddhistický pojem *karman* v žádném případě neoznačuje následky předešlého jednání a už vůbec ne osud člověka. Nánatilóka se domnívá, že hlavní příčina interpretace karmanového zákona jako osudu, pochází z vlivu theosofie, která podle něj tento pojem deformovala. Nyanatiloka Thera, *Buddhistický slovník*, s. 92.

<sup>23</sup> Totožný argument používali totiž i viktoriánští autoři, kteří shledávali příčinu úpadku buddhistické morálky právě v karmanovém zákonu, či v představě reinkarnace nebo nibbány. Tyto „negativní“ vlivy, se poté podle viktoriánských autorů silně projeví ve stagnaci činorodého života. P. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, s. 113-114.

<sup>24</sup> Někteří autoři 19. století totiž dospěli k závěru, že pasivita a hospodářská zaostalost východu, jsou příčinou toho, že východní (buddhistické) národy ještě nedospěly k ideji Boha. Tento argument se stal ve velké míře ospravedlněním pro misionářské tažení na východní národy. Tamtéž, s. 40.

Dagmar Bečková ve své interpretaci tedy vycházela z viktoriánských autorů a jejich zhodnocení buddhistické lhostejnosti. Oproti nim ale předpokládá ještě jednu velmi důležitou věc – *postupný zánik buddhismu v Barmě*, čím jednoznačně navazuje na požadavky vědeckého ateismu a marxisticko-leninské teorie.<sup>25</sup>

Bečková nebyla rozhodně jediná, kdo kritizoval společenské poměry v kontextu buddhistické lhostejnosti. Dalšími autory byli například Ivo Fišer, Otakar Pertold nebo Egon Bondy.<sup>26</sup> Bondy například shledával negativní vliv buddhistického pesimismu v nedostatečném zájmu o změnu společenských poměrů, čímž se v jeho pojetí stal buddhismus nástrojem vládnoucích tříd.<sup>27</sup> Paradoxně byl ale Egon Bondy jeden z mála, českých badatelů, kteří buddhistickou pasivitu a lhostejnost ke světu problematizují.<sup>28</sup> Kromě výše zmíněných nelze přehlédnout práci Otakara Nahodila, který věnoval tématu buddhistické lhostejnosti celou kapitolu ve sborníku vědeckého ateismu - *Kapitoly z dějin náboženství* (1960).<sup>29</sup>

Nahodila, jako velkého zastávce vědeckého ateismu, ve skutečnosti nelze považovat za odborníka na buddhismus, nicméně jeho způsob interpretace nám ukazuje přístup vědeckého ateismu k buddhistické pasivitě:

*„Buddhistická filosoficko-náboženská nauka je charakteristická především tím, že všemi svými příkazy i zákazy zcela záměrně vedla věřící k naprosté pasivitě. Tato škodlivá tendence tvoří základ veškerého učení tohoto náboženství.“*<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Dagmar Bečková takto pokračuje ve svém výkladu: „Avšak již dnes jsou v Barmě lidé, kteří pochopili podstatu buddhismu a jeho vliv na celkový vývoj země. Doba však dosud není zralá k tomu, aby proti němu mohli vystoupit otevřeně. A my nemůžeme než přátí těmto pokrokovým silám, aby se jim v co nejkratší době podařilo urychlit hospodářský a politický vývoj země a uskutečnit kulturní revoluci, jež by i buddhismu vyhradila přiměřené místo.“ D. Bečková, „Setkání s barmským buddhismem“, *Nový Orient*, 1962, č. 9, s. 211.

<sup>26</sup> Ivo Fišer a Otakar Pertold například uvedli, že buddhistické mnišství odvádí své stoupence od skutečného světa a že mniši byli až příliš pasivní, než aby se mohli podílet na utváření společenského řádu. Viz D. Zbavitel (red.), *Moudrost a umění starých Indů*, s. 121. O. Pertold. *Pověra a pověrčivost*, s. 103.

<sup>27</sup> Z. Fišer, *Buddha*, s. 161-162.

<sup>28</sup> Bondy často zdůrazňoval, že buddhismus není postaven na pasivním a lhostejném přístupu ke světu. Ve své publikaci *Buddha* (1968) dokonce poukázal na nesprávné pochopení západních autorů buddhistické lhostejnosti a současně varoval před používáním tohoto výrazu, který má podle něj v západním pojetí jiný význam. Srov. Z. Fišer, *Buddha*, s. 112, 139-140, 141.

<sup>29</sup> Jedná se o kapitolu: *Buddhistický „únik“ ze skutečného světa*.

<sup>30</sup> O. Nahodil; et al., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 70.

Z výše uvedeného tedy zjišťujeme, že Nahodil považoval buddhistickou pasivitu za podstatu celého buddhismu (důvody proč nelze považovat buddhismus za pesimistický si představíme na konci této kapitoly).<sup>31</sup>

U Nahodila se setkáváme ještě s jednou zajímavou interpretací. Podle něj je totiž dosažení *nibbány*: „*stav lhostejnosti a klidu, kdy už člověk nemá žádných požadavků.*“<sup>32</sup> Bohužel tento způsob interpretace byl dalším vykonstruovaným tvrzením, jelikož Buddha po dosažení *nibbány* rozhodně neupadal do nějakého stavu netečnosti nebo letargie, ale naopak začal ve světě aktivně působit.

Velmi zajímavý podmět v oblasti studia marxisticky pojaté vědy přináší Tomáš Bubík. Podle něj totiž kritika pasivity (a pesimismu) souvisela ještě s jedním důležitým aspektem – *pacifismem*. Marxisticko-leninští teoretikové v tomto případě zastávali názor, že za mír se musí bojovat a proto také vědecký ateismus odsuzoval veškerou lhostejnost k násilnému střetu.<sup>33</sup> Důvod, proč si zde tento fakt představujeme, je ten, že právě s takovýmto přístupem se setkáváme u Josefa Kolmaše, který považoval „lamaistické dogma“ o neodplácení zla násilím za obludnou tezi.<sup>34</sup>

Přejdeme nyní k druhé části této kapitoly, která se bude zabývat buddhistickou lhostejností v překladatelské činnosti.

Asi nejvýraznější překlad, ve kterém je zdůrazňována buddhistická lhostejnost, pochází od Oldřicha Friše. Friš se totiž takto vyjádřil o lhostejnosti mnichů ve svém komentáři k překladu *Théragáthy* (1948):

„...ukázky buddhistických písní ze sbírky *Théragáthá*, které projevují vřelou zanícenost mnichů, oddanost velké myšlenky i hrdost duše z vítězství nad sebou samým, ukazují chladnou lhostejnost ke všemu, která je velkým cílem buddhistů, ledaže dovoluje laskavý pohled pro tiché zákoutí mlčenlivého lesa.“<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Nutno zmínit, že Nahodil nebyl sám, kdo považoval buddhismus v podstatě za pasivní náboženství. Například V. Lesný označil pálijský buddhismus za učení převážně kvietistické. Srov. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 239, 270.

<sup>32</sup> O. Nahodil; et al., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 70.

<sup>33</sup> T. Bubík, *České bádání o náboženství ve 20. století*, s. 199.

<sup>34</sup> Kolmaš silně odsoudil pasivní přístup tibetského buddhismu k bezpráví a odpírání zlu, které je podle něho součástí lamaistického dogmatu: „Obludná téze o neodpírání zlu násilím a pokorném přijímání vnějšího příkoří, je-li uplatněna v praxi, vede pak nevyhnutelně k tomu, že zlu je umožněno beztrestně aktivně působit, kdežto dobru se přisuzuje pouze právo na pasivní rezignaci.“ *Bajka o ptácích a opicích*, přel. J. Kolmaš, s. 63.

<sup>35</sup> O. Friš, *Láska a odříkání*, s. 52.

V tomto případě je velkou neznámou, jak Oldřich Friš k takovému způsobu zhodnocení vlastně dospěl. Podle všeho měl totiž svůj závěr vyvodit ze svého překladu *Théragháty*, který ve skutečnosti obsáhl několik veršů.<sup>36</sup> Na druhou stranu je sice pravdou, že jedno z hlavních témat *Théragháty* je odloučení, nicméně Frišův překlad po důkladné komparaci se současným anglickým překladem neodpovídá významu veršů, které odkazují na téma buddhistické lhostejnosti. Proto lze Frišův překlad v tomto ohledu považovat za problematický.<sup>37</sup>

V souvislosti s buddhistickou lhostejností v překladatelské činnosti bychom mohli ještě poukázat na překlad *Dhammapady* (1947) od Vincence Lesného. Lesný totiž přeložil verš (267) pojednávající o mnišském přístupu ke světu jako o lhostejnosti k dobru i ke zlu.<sup>38</sup> Proti tomuto tvrzení se ale silně ohradil mnich Nānasatta, který uvedl, že buddhismus v žádném případě neučí lhostejnosti k dobru, ale že daný verš zdůrazňuje, že „*dokonalý vycvičenec (asekho-arahá) nelpí ani na skutcích záslužných; přemohl lpění na záslužném i na záhubném.*“<sup>39</sup>

V rámci překladatelské činnosti bychom mohli považovat za problematické ještě převádění buddhistického pojmu *upekkhá* (skt. *upékṣa*), který obecně označuje vyrovnanost nebo neutrální pociťování.<sup>40</sup> *Upakkhá* byla totiž překládána jako lhostejnost nebo rezignace.<sup>41</sup>

Jistý posun v rámci české překladatelské činnosti v tomto ohledu zaznamenáváme u Iva Fišera, který přehodnotil *upekkhú* a navrhl používat jiný překlad než je lhostejnost.<sup>42</sup> V tomto ohledu tedy zaznamenáváme jistou reflexi teoretického rámce českého studia buddhismu.

---

<sup>36</sup> Friš přeložil ve své sbírce *Láska a odříkání* (1948) jen pár veršů z 1279, které tvoří originál. Svůj překlad *Théragháty* později ještě doplnil o pár dalších veršů, které vyšly v *Novém Orientu* (viz O. Friš, „Z buddhistické lyriky“, *Nový Orient*, 1954, č. 5, s. 69.).

<sup>37</sup> Výběr z Frišova překladu uvádíme v příloze č. 4. Friš bohužel ve svém překladu neuvedl přesněji, o které verše *Théragháty* se jedná, takže identifikace s anglickým překladem byla obtížná (navíc Friš verše přeházal). V této příloze současně dokládáme pro porovnání překlad K. R. Normana.

<sup>38</sup> V překladu Karla Wenera se setkáme s podobnou interpretací. Komparaci překladu Lesného, Wenera a Nānasatty nalezne čtenář v příloze č. 5.

<sup>39</sup> „Cejlonský mnich o Českém překladu *Dhammapada*“, *Nový Orient*, 1949, č. 8-9, s. 204.

<sup>40</sup> Nyanatiloka Théra, *Buddhistický slovník*, s. 217.

<sup>41</sup> Srov. O. Pertold, *Buddhistické pohádky*, s. 64, pozn. 12. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 35, 170, 171.

<sup>42</sup> Jistým způsobem přehodnotil používání výrazu lhostejnosti v buddhismu i Egon Bondy, jak jsme si již zmiňovali. Bondy ale nikde přímo neuvádí, že má na mysli právě *upekkhú*. Ivo Fišer také lhostejnost v buddhismu problematizuje, nicméně přímo v souvislosti s pojmem *upekkhá*, kterou překládá jako nestranný, klidný, vyrovnaný, apod. I. Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 63, pozn. 48.

V této kapitole jsme se dozvěděli, že buddhistická lhostejnost sloužila především k obhajobě kritiky společenských poměrů a že se tato představa dostala i do překladatelské činnosti. Na úplný závěr bychom si měli zmínit alespoň pár základních argumentů, proč buddhismus nelze považovat za systém, který je založený na pasivitě a lhostejnosti.

V rámci vědeckého ateismu byla buddhismu vytýkána především pasivita v oblasti sociální angažovanosti, ale ve skutečnosti nebyl buddhismus nikdy v oblasti sociální sféry pasivní. Buddha se například sám staral o nemocného a starého mnicha. Navíc Buddha v části *vinajapitaky* (mahá-vagga) nabádá své žáky, „*aby šli a žili pro blaho mnoha, pro dobro mnoha, pro štěstí a pokrok celého světa.*“<sup>43</sup>

Co se týče sociální sféry, měli bychom také zmínit, že se v minulosti objevila v buddhismu celá řada sociálně angažovaných jedinců či dokonce celých hnutí. Například na Šrí Lance se ve 40. letech minulého století rozvinulo reformační hnutí, jehož hlavním programem byla sociální angažovanost. Jeden z hlavních bodů toto hnutí byla snaha zlepšení sociálních podmínek chudých vrstev obyvatelstva.

Konečně proti lhostejnosti a pasivitě stojí celé jádro buddhistického učení, které je založené na blahovůli (skt. *maitri*) a soucitném jednání (skt. *karuna*), které je zaměřeno na prospěch druhých.

### **2.3 Buddhismus jako pesimistické a nihilistické náboženství**

S buddhistickou pasivitou a lhostejností úzce souvisela představa buddhistického pesimismu a nihilismu. Podíváme-li se na jednotlivé české badatele, zjistíme, že tato interpretace byla zastoupena i v českém akademickém prostředí. S takto pojatým buddhismem se totiž setkáme například u Otakara Pertolda nebo Vincence Lesného.

Lesný, stejně tak jako Pertold, interpretoval buddhismus jako pesimistický, jelikož se domníval, že je utrpení základem celého „buddhistického světónázoru.“<sup>44</sup> Lesný i Pertold svá tvrzení odvodil z učení *o čtyřech vznešených pravdách*, především pak z učení první vznešené pravdy, která pojednává o utrpení. Lesný s Pertoldem v tomto ohledu navázali na západní autory 19. století, kteří se ve výkladu čtyř

<sup>43</sup> Nyanasatta Tehra, *Základy buddhismu*, s. 102.

<sup>44</sup> Srov. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 79. O. Pertold, *Náboženství mimokřesťanská*, s. 19.

vznešených pravd zaměřili na utrpení samotné, ale už ne na jejich skutečný obsah, který pojednává především o cestě z utrpení.<sup>45</sup> Jejich výklad této nauky tedy přehlížel skutečný význam čtyř vznešených pravd, který navíc nepopírá existenci příjemných prožitků, jak podotkl Nānatilōka.<sup>46</sup>

Lesný s Pertoldem tedy vycházeli z teze, že čtyři vznešené pravdy a jejich učení o utrpení udává základní tón buddhistické nauky. Podobným způsobem vyložil buddhismus (ne ale čtyři vznešené pravdy) i Otakar Nahodil, když uvedl že „*Buddhistický světový názor vychází z pesimistické teze, že všechno v lidském životě je jen utrpení, strádání.*“<sup>47</sup> Nahodil, jako zastávce vědeckého ateismu, v tomto případě využil konstrukt buddhistického pesimismu ke kritice buddhismu.<sup>48</sup>

Mezi českými autory nacházíme ale i osobnosti, které se proti buddhistickému pesimismu vymezili. Prvním z nich je paradoxně Vincenc Lesný. Lesný, jakkoliv považoval čtyři vznešené pravdy za základ pesimistického pohledu na svět, ve skutečnosti zastával také stanovisko, že buddhismus není zase tak pesimistický.<sup>49</sup>

Proti buddhistickému pesimismu a nihilismu se postavil také Pavel Poucha,<sup>50</sup> Jan Filipický s Jaroslavem Vackem,<sup>51</sup> Ivo Fišer,<sup>52</sup> Karel Fiala<sup>53</sup> nebo Egon Bondy. Egon Bondy například považoval pesimistické zhodnocení buddhismu za velký omyl západních autorů a nepochopení buddhistického učení jako celku.<sup>54</sup>

---

<sup>45</sup> Philip Almond k tomuto tématu uvádí, že ačkoliv učení ve čtyřech vznešených pravdách definuje především cestu k vysvobození z utrpení, pro většinu viktoriánských autorů bylo téma samotného utrpení důležitější, než to jak se z něho vymanit. P. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, 80-81.

<sup>46</sup> Nyanatiloka Théra, *Buddhistický slovník*, s. 68.

<sup>47</sup> O. Nahodil; et al., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 70.

<sup>48</sup> Celý jeho příspěvek k buddhismu v knize *Kapitoly z dějin náboženství* (1960) lze považovat za ideologickou práci.

<sup>49</sup> Lesný již ve 20. letech explicitně problematizuje závěry o buddhistickém pesimismu od Arthura Schopenhauera a Eduarda von Hartmanna a dodává, že buddhismus není zase tak pesimistický, jak nám bylo těmito autory předkládáno. Později stále častěji zastává názor, že buddhismus nelze považovat za pesimistické náboženství. Srov. V. Lesný, *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, s. 101. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 76-79.

<sup>50</sup> P. Poucha, „Kvintesence učení těch, kdo dosáhli druhého břehu poznání“, *Nový Orient*, 1949, č. 10, s. 217

<sup>51</sup> J. Filipický; J. Vacek, *Ašóka*, s. 94.

<sup>52</sup> I. Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 41-42.

<sup>53</sup> K. Fiala, „Moderní aspekty zenu“, *Nový Orient*, 1971, č. 4-5, s. 127-128.

<sup>54</sup> Z. Fišer, *Buddha*, s. 152.



### 2.3.1 Interpretace nibbány

Nesprávný výklad *nibbány* autorů 19. století způsobil, že byl buddhismus považovaný za *pesimistický* a  *nihilistický*. Tento závěr vyházel ve své podstatě z mylných představ o tom, co se stane s člověkem po dosažení *nibbány*. Většina západních autorů se totiž domnívala, že osobnost člověka (resp. jeho duše) v *nibbáně* anihiluje – zanikne.<sup>55</sup> *Jak se k tomuto tématu stavěli čeští badatelé? Navázali také na představu nibbány jako na obraz zániku?* Na to se pokusíme nalézt odpověď v této kapitole.

V souvislosti s *nibbánou* narážíme v českém studiu buddhismu na dva druhy různých interpretací, které se nyní pokusíme postupně představit.

První možný výklad *nibbány* v českém akademickém prostředí nacházíme u Vincence Lesného. Lesný totiž interpretoval a zároveň překládal *nibbánu* jako *vykoupení* a *spasení*.<sup>56</sup> Jelikož takto vyložená *nibbána* odkazuje na křesťanskou (monoteistickou) představu o tom, co se stane s člověkem po smrti, je také v rámci akademického studia buddhismu nepoužitelná. O takto pojatém výkladu *nibbány* pojednal Ivo Fišer. Fišer, který tento výklad považoval za problematický, totiž poukázal na to, že cesta k osvobození (*nibbána*) není v buddhismu chápána jako dosažení blaženého stavu na onom světě či jako splynutí s nejvyšším kosmickým principem, a proto je podle něj naprosto nevhodné používat pro označení *nibbány* termínů jako je *vykoupení* nebo dokonce *spása*.<sup>57</sup>

Vraťme se ale k Vincenci Lesnému. Z výše uvedeného je patrné, že Lesného výklad *nibbány* byl ovlivněn teologickým přístupem a křesťanským myšlením, ve kterém Lesný předpokládá jakousi duši, která bude vykoupena či spasena. Podle Philipa Almonda bylo totiž hledání duše v *nibbáně* jednou z hlavních příčin pro její nesprávný výklad.<sup>58</sup> Západní autoři si tak nedokázali přestavit, že by člověk nemohl po smrti

---

<sup>55</sup> Viktoriánští autoři nebyli samozřejmě první, kdo s takovouto interpretací přišel, protože s interpretací *nibbány*, jako zánikem, se můžeme setkat již u jezuitských misionářů 17. století.

<sup>56</sup> Srov. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 131, 249. *Dhammapadam*, přel. V. Lesný, s. 33. V kontextu českých autorů je zajímavé, že Egon Bondy svým způsobem také pojímá *nibbánu* jako *spásu*. Na druhou stranu se ale vymezuje proti tomu, že by mohla být ztotožňována s představou (křesťanského) ráje, protože dosažení *nibbány* v žádném případě nesouvisí se splynutím s bohem nebo transcendentálním principem. Srov. Z. Fišer, *Buddha*, s. 109, 147.

<sup>57</sup> I. Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 33-34.

<sup>58</sup> P. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, s. 109.

existovat, aniž by nevykazoval složky individuality (duše) a Vincenc Lesný byl v rámci českého studia právě takovýmto příkladem.

Ve skutečnosti existovaly v 19. století dva možné výklady *nibbány*. Prvním z nich byla anihilace, tedy že osobnost po smrti či po dosažení *nibbány* zanikne. Druhým možným výkladem byla absorpce, tedy že osobnost (duše) po smrti nebo po dosažení *nibbány* splyne s vyšším kosmickým principem či vyšší božskou bytostí. Z výše uvedeného si tedy můžeme dovolit tvrzení, že Vincenc Lesný pojímal *nibbánu* jako formu absorpce. Tento způsob interpretace nebyl ale v 19. století tak rozšířen jako představa anihilace, která podle Philipa Almonda utvořila celkový obraz buddhismu na Západě jako pesimistického a nihilistického náboženství.<sup>59</sup> Tímto se vlastně dostáváme k druhému problematickému výkladu *nibbány*, s kterým se setkáváme v českém studiu buddhismu. Tímto výkladem potom není nic jiného, než hojně používané příměry *vyhasnutí* a *vyvanutí*.<sup>60</sup>

*Je ale používání těchto výrazů adekvátní pro nezávislé studium buddhismu?*

Na jednu stranu je sice pravdou, že doslovný překlad *nibbány*, v sanskrtu nirvány, je opravdu *vyvanutí* či *vyhasnutí*, protože *nir + vá* = přestat váť, vyhasnout,<sup>61</sup> a že Buddha *nibbánu* přirovnával k uhasínajícímu ohni, který již nemá topivo pro svou existenci. Na druhou stranu pokud se podrobněji podíváme na původ zacházení s těmito termíny, docházíme k závěru, že takto *nibbánu* v kontextu západního myšlení nelze používat.

Samotným problémem v kontextu výkladu *nibbány* se v českém studiu buddhismu zabýval Ivo Fišer, který takto obhájil nepoužitelnost příměrů *vyvanutí* a *vyhasnutí*:

*„Etymologický význam „vyvanutí“, stejně jako oblíbený obraz vyhasnutí lampy, do níž není přiléván olej (touhy), poněkud zavádí. V indických představách neznamena vyhasnutí plamene jako zánik: oheň se stává neviditelným, nepostižitelným.“<sup>62</sup>*

---

<sup>59</sup> P. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, s. 106.

<sup>60</sup> S těmito příměry se čtenář běžně setkává i v literatuře, která vyšla po roce 1989. Viz např. V. Miltner, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 145.

<sup>61</sup> Podle komentářů znamená také svobodu od touhy (*nir + vana*). Nyanatiloka Thera, *Buddhistický slovník*, s. 123.

<sup>62</sup> I. Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 34.

V kontextu indického myšlení tedy neznamená *vyhasnutí* samotný zánik plamene, tak jak ho obecně chápeme na Západě,<sup>63</sup> ale jeho transformaci, změnu podoby a předpoklad další existence. V rámci západního myšlení dává tedy *nibbána* jako *vyhasnutí* zcela odlišný smysl, než v myšlení indickém, a proto také používání tohoto výrazu samotný pojem *nibbány* silně limituje.

V příměru *vyvanutí* bychom se jistým způsobem mohli opřít také o interpretaci Egona Bondyho, který uvedl, že *nibbána* je především *stav*, a že to tedy není odchod do nějaké jiné skutečnosti, tedy z „tohoto“ světa do světa „onoho.“ Skutečnosti v *nibbáně*, podle něho, ani nepřibývá ani neubývá a neodkazuje k překročení někam „ven.“<sup>64</sup> V tomto smyslu se takto o *nibbáně* vyjádřil i sám Buddha, když uvedl, že *nibbána* není odcházení, ale ani přicházení.<sup>65</sup>

Z výše uvedeného je tedy patrné, že používání příměrů *vyvanutí* a *vyhasnutí* je pro *nibbánu* neadekvátní, protože tyto výrazy nemohou vystihnout její skutečný smysl. Zde je na místě zmínit skutečnost, že čeští autoři si velmi dobře uvědomovali, že *nibbánu* není možné interpretovat jako zánik, ačkoliv používali příměru *vyvanutí* nebo *vyhasnutí*.<sup>66</sup>

Konečně interpretace *nibbány* měla svůj význam i v rámci vědeckého ateismu, především pak pro Otakara Nahodila a Otakara Pertolda, kteří ji přirovnávali k *nervovému transu*.<sup>67</sup> V jejich případě tedy není pochyb o celkové deformaci *nibbány*.

---

<sup>63</sup> V tomto případě můžeme zmínit například anglického orientalistu Horace H. Wilsona, který jako jeden z prvních autorů na Západě pro *nibbánu* použil příměru *vyvanutí* (angl. blowing-out). Je nanejvýš zajímavé, že tento příměr Wilson chápal a interpretoval právě v souvislosti s anihilací osobnosti, respektive *vyvanutí* chápal jako naprostý zánik. P. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, s. 103-104.

<sup>64</sup> Z. Fišer, *Buddha*, s. 150-151.

<sup>65</sup> Za všechny příklady úryvek ze Suttapitaky: „Jest, mnichové, oblast, kde neexistuje ani pevné ani tekuté, ani horko ani pohyb, ani tento svět ani onen svět, ani slunce ani měsíc. Nenazývám to, mnichové, ani přicházením ani odcházením, ani stáním, ani zrozením ani zesnutím. Je to bez jakékoliv podstaty, bez vývoje, bez opory: a to právě je konec strasti.“ H. Küng; H. Bechert, *Křesťanství a buddhismus*, s. 35.

<sup>66</sup> Z českých autorů to byl například Egon Bondy, který se vymezoval proti tomu, že by *nibbána* představovala nicotu či zánik, ačkoliv sám používá příměru *vyhasnutí*. Srov. Z. Fišer, *Buddha*, s. 89. Z. Fišer, *Buddha*, s. 150.

<sup>67</sup> O. Pertold, *Náboženství mimokřesťanská*, s. 19. Nahodil použil téměř identickou definici, když přirovnal Buddhovo probuzení k božskému stavu poblouznění a nervovému transu, ve kterém našel rozhršení. O. Nahodil; et al., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 69.

## 2.4 Shrnutí

Nyní si udělejme krátkou rekapitulaci, k čemu jsme v této kapitole dospěli. V rámci buddhistické morálky jsme zjistili, že její zhodnocení bylo silně ovlivněno teologickým rámcem, který se projevil v předpokladu, že je buddhistická morálka založená na doktríně, což následně vedlo k interpretaci etických pravidel jako souboru *zákazů a nařízení*. Na základě odmítnutí (O. Pertold) a přijetí (E. Bondy) buddhistické morálky, jsme také zjistili, že tyto postoje vycházeli z dílčích přesvědčení jednotlivých autorů. Egon Bondy tak například shledával v buddhistické etice přínos pro samotný marxismus.

V souvislosti s buddhistickou lhostejností jsme se dozvěděli, že měla velmi důležitý význam pro vědecký ateismus a marxisticky pojatou vědu. Její kritika směřovala především k výkladu společenských poměrů a zároveň obhajovala marxistický názor o náboženském zpátečnictví, které brání pokroku a rozvoji společnosti. Dozvěděli jsme se, že představa buddhistické lhostejnosti se také projevila v překladatelské činnosti, především pak v převodu buddhistického pojmu *upekkhā*.

V kapitole o buddhistickém pesimismu jsme zjistili, že čeští autoři, především jejich starší generace (Lesný, Pertold) navázala na buddhistický pesimismus na základě nesprávného výkladu čtyř vznešených pravd. Samotná interpretace buddhistického pesimismu byla použita i ke kritice náboženství z řad vědeckého ateismu, což jsme zaznamenali u Otakara Nahodila. Nicméně převážná většina českých badatelů zastávala názor, že buddhismus nelze považovat za pesimistické učení.

Konečně v poslední kapitole o *nibbānē* jsme se dozvěděli, že její interpretace byla silně deformována západním pohledem na svět. V tomto případě se objevil její výklad jako *spásy* u Vincence Lesného nebo jako *vyhasnutí* u Egona Bondyho. Oba příklady lze, jak jsme si ukázali, považovat za problematické a pro používání v akademickém prostředí za nevhodné. Interpretace *nibbāny* navíc sehrála jistou roli v rámci vědeckého ateismu (Pertold, Nahodil), kde byla označena jako *stav transu*, což lze považovat za silnou kritiku a degradaci buddhistické tradice.

### 3. INTERPRETACE MAHÁJÁNOVÉHO BUDDHISMU

V předcházející kapitole jsme si představili vybraná kontroverzní témata, která sehrála významnou roli pro vědecký ateismus a jeho kritiku náboženství. Tato kapitola se poté zaměří na teoretický rámec, ze kterého byla mahájána interpretována. V této souvislosti ji zasadíme do kontextu nejstaršího buddhismu.<sup>68</sup>

#### 3.1 Ateismus původního buddhismu versus teistická mahájána?

Představa ateistického – nejstaršího - buddhismu a teistické mahájány byla v českém studiu buddhismu poměrně hojně rozšířená a mnohdy se s ní setkáváme ještě v současné literatuře. Mezi velké zastánce takto prezentovaných buddhistických směrů patřil například Egon Bondy nebo Vladimír Miltner.

*Co tedy vedlo české autory k tomu, že definovali nejstarší buddhismus jako ateistický? Především v něm shledávali absenci bohů nebo božství.<sup>69</sup>*

Tato interpretace ale není zase tak oprávněná, jelikož v nejstarším buddhismu nalezneme *dévy* (skt.), některými autory považované za bohy či božské bytosti.<sup>70</sup> Tzn., že nejstarší buddhismus v tomto případě nemůže být považován za ateistický, protože se v něm objevují jakési „nadpozemské bytosti.“ S tímto tvrzením ale současně narážíme na další problém, jelikož *dévy* nelze považovat ani za bohy, protože ve své podstatě neodpovídají konceptu božství.<sup>71</sup>

Toto je ve skutečnosti zásadní problém pro interpretaci nejstaršího buddhismu jako ateistického systému, jelikož ateismus nemůže ve skutečnosti vystihnout podstatu buddhistické tradice. České studium buddhismu se tedy pohybovalo v teoretickém rámci, který samotnou buddhistickou tradici silně limitoval. Tento teoretický rámec vyšel z monoteistické (křesťanské) představy o náboženství, která předpokládá existenci

---

<sup>68</sup> V této souvislosti bychom si měli objasnit používání výrazu nejstarší buddhismus. My ho zde totiž budeme chápat především jako buddhismus předmahájánský.

<sup>69</sup> Z českých autorů to byl například Vladimír Miltner, Otakar Pertold, Egon Bondy nebo Jan Filipický, kteří se domnívali, že nejstarší buddhismus je ve své podstatě ateistický.

<sup>70</sup> Například V. Lesný či V. Miltner interpretovali *dévy* jako bohy. Proti buddhismu jako ateistickému systému stojí mimo jiné fakt, že již nejstarší buddhismus převzal bohy indického pantheonu a zařadil je do své kosmologie.

<sup>71</sup> *Dévy* ve skutečnosti nelze považovat za bohy, jelikož představují jedno ze šťastných znovuzrození. Ve své podstatě nejsou všemocnými, věčnými a neměnnými bytostmi a ani stvořitelé světa a útočiště lidí.

Boha, bohů. Když tento myšlenkový rámec nebyl schopen identifikovat božství v jiné „náboženské“ tradici, označil ho za ateistický. V tomto ohledu bylo tedy české studium pod silným vlivem teologického myšlení.

S jistou reflexí buddhistického ateismu se v rámci českého studia buddhismu setkáváme u Vincence Lesného. Lesný se pohyboval v tom samém teoretickém rámci křesťanské teologie, protože se buddhistický ateismus snažil vyvrátit tak, že v nejstarším buddhismu hledal prvky teismu, což lze, jak jsme si již říkali, chápat jako vytloukání klínu klínem.

Podle Lesného například v pálijském kánonu nacházíme náznaky *teismu* (Buddha podle něj není jen obyčejným člověkem).<sup>72</sup> Co je pro nás ale důležitější je Lesného argument, že buddhismus nelze považovat za náboženství zcela ateistické, jelikož síla kterou jiná náboženství hledají v bohu je zatajena v *karmanu* (pa. *kamma*).<sup>73</sup> Tento argument, který si Lesný vypůjčil od svého belgického kolegy Louise de la Vallée Poussina, používal později k obhajobě teistického buddhismu také Vladimír Miltner.<sup>74</sup> Pokud se ale opravdu zamyslíme nad Poussinovým argumentem, zjistíme, že je v rámci buddhismu nepoužitelný a že nás opět přivádí k teologicky pojaté vědě.<sup>75</sup> *Karman* totiž v buddhismu nepředstavuje žádnou (nadpřirozenou) sílu nebo moc, která člověka ovládá a určuje, co se s ním bude dít. *Karman* je především čin, který vytváří sám člověk (popř. v rámci buddhismu některá jiná bytost). V tomto ohledu tedy nemůže vykazovat prvky transcendence. Navíc *karmanový zákon* není absolutní, protože při dosažení buddhovství jeho působení zaniká. Také samotná víra v *karman* není v rámci buddhismu nutná. *Karman* tedy v buddhismu nepředstavuje nějakou „vyšší“ skutečnost, ke které by se buddhisté vztahovali ve smyslu nadpřirozena.

K českým autorům, kteří reflektovali používání buddhistického ateismu, lze kromě Vincence Lesného zařadit také Ivo Fišera. Fišer již ale přehodnotil samotný teoretický rámec studia buddhismu a došel k závěru, že je nemístné označovat

---

<sup>72</sup> V. Lesný, *Buddhismus*, s. 204.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>74</sup> Srov. V. Miltner, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 41, 63. Nutno poznamenat, že tento koncept se drží stále i v současné religionistice, kde je buddhismus považován za tzv. karmanový systém, ve kterém „boha nahrazuje kosmický řád, kraman.“ Karman je tak v pojetí Mrázka a Hellera transcendentním zákonem, kterému podléhá veškeré jsoucní. J. Hellner; M. Mrázek, *Nástin religionistiky*, s. 115, 142-143.

<sup>75</sup> Zde je na místě upozornit na to, že Poussin, který karmanu „přičaroval“ nadpřirozenou moc byl pod silným vlivem katolického křesťanství. Proto se jeho tendence hledat v karmanovém zákonu prvky transcendence jeví jako do jisté míry logické.

buddhismus za ateistický jen proto, že v jeho systému není místo pro transcendentní sílu, kterou bychom mohli nazvat Bohem.<sup>76</sup>

V rámci buddhistického ateismu bychom měli ještě zmínit jednu zásadní věc. Sehrál totiž velmi výraznou roli v rámci kritiky náboženství (křesťanství) racionálně laděných intelektuálů 19. století. Tento způsob kritiky přešel i do českého studia buddhismu. Jeho vliv zaznamenáváme především u Egona Bondyho. Egon Bondy jako velký zastánce buddhistického ateismu kritizoval teistická náboženství (křesťanství, ale i mahájánu, kterou chápal jako teistický systém) z pozic nejstaršího buddhismu. Bondy svou kritiku náboženství ve skutečnosti postavil na základě konstruktů buddhistického ateismu a jeho etiky, kterou dokonce považoval za jakýsi vzor pro marxistický ateistický materialismus.<sup>77</sup> V tomto ohledu byl buddhistický ateismus využit pro obhajobu marxisticko-leninské ideologie a její kritiky náboženství.

Nyní přejdeme k druhému tématu této kapitoly, tedy k interpretaci mahájánového buddhismu jako *teistického systému*.

Mahájánový buddhismus byl v českém akademickém prostředí poměrně často interpretovaný jako teistický systém. Nejčastějším argumentem, proč by měl být mahájánový buddhismus teistický, nacházíme především v interpretaci *Ádibuddhy*.<sup>78</sup>

*Ádibuddha* byl v tomto případě interpretován jako *prabuddha* – stvořitel všeho živého i neživého. Takto ale nelze *Ádibuddhu* interpretovat, jelikož ve skutečnosti nespĺňuje kritéria teismu. V buddhistické tradici totiž nepředstavuje stvořitele, za kterého ho považovali čeští autoři, ale spíše podstatu a původ všech věcí.<sup>79</sup> Není tedy ani nějakým osobním a nadpozemským bohem, který řídí dění světa.

Jedním z dalších kritérií, která měla podle českých autorů (např. E. Bondy) dokazovat teismus v buddhismu byly projevy jako je víra, uctívání, modlitba, atp.

---

<sup>76</sup> „Stejně nemístné by bylo označovat buddhismus za ateistický jen proto, že v jeho systému není místa pro žádnou transcendentní sílu, kterou bychom mohli nazvat Bohem ve smyslu monoteistických představ. Buddhismus nenechává svět stvořit Bohem ani emanovat ze stvořitelské prapříčiny, ale také nepopírá existenci nadpozemských jevů a sil vymykajících se lidskému chápání. Odmítá se však jimi zabývat, jelikož samotné uvažování o takovýchto věcech by bylo na překážku plnému rozvoji vlastních vnitřních sil.“ I. Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 28-29.

<sup>77</sup> Z. Fišer, *Buddha*, s. 184-185.

<sup>78</sup> S *Ádibuddhou* jako základem pro teisticky pojatou mahájánu se setkáváme například u Vincence Lesného, Vladimíra Miltnera nebo Augustina Paláta, který dokonce chápal koncept *Ádibuddhy* jako základ monoteismu. Srov. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 267. V. Miltner, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 19. A. Palát, „Lamaismus.“ In *Bozi a lidé*, s. 156. S *Ádibuddhou* jakožto stvořitelem se setkáváme také ve sborníku *Moudrost a umění starých Indů*. Viz Z. Dušan (red.), *Moudrost a umění starých Indů*, s. 187.

<sup>79</sup> B. A. Wallace, „Is Buddhism Really Nontheistic?“ [online].

Vztáhneme-li koncept *víry* jako základní předpoklad teismu na buddhismus, zjistíme, že ani víra v buddhismu nehraje větší roli a to ani v mahájánové tradici.<sup>80</sup>

Budeme-li dále považovat mahájánové *bódhisattvy* a *buddhy* za bohy, tak jak to také činili někteří čeští badatelé, zjistíme, že ani takto nemůžeme obhájit teismus v buddhismu.<sup>81</sup> Mahájánový buddhismus totiž většinou *buddhy* a *bódhisattvy* chápe jako probuzené kvality mysli (např. *Avalókitěšvara* ztělesňuje soucit, *Maňđuśrí* moudrost, atd.) či jako meditační aspekty než jako bohy stvořitele, kteří ovládají dění světa.

Nyní si ještě podívejme na to, jakým způsobem byla mahájána využita v rámci ideologického boje. V souvislosti s Egonem Bondym jsme si zmiňovali, že využil buddhistický ateismus pro kritiku náboženství a mahájány. Bondy totiž chápal mahájánu jako teistický systém, který vykazuje projevy kultu, obřadnictví, uctívání atp., což z něj také v jeho pojetí činí skutečné náboženství (oproti nejstaršímu buddhismu, který Bondy chápal jako filosofický systém).<sup>82</sup> S rozvojem mahájány, jakožto náboženským systémem, navíc vzniká opiátová funkce buddhismu a mahájána se tak stává nástrojem vládnoucí třídy:

*„...jakmile buddhismus začal vystupovat jako náboženství, stal se ve společenském ohledu do značné míry nástrojem vládnoucích tříd, na nichž začal být materiálně závislý a pro něj plnil důležitou ideologickou funkci opiátu pro lidové vrstvy.“<sup>83</sup>*

Bondy tedy ztotožnil mahájánu s náboženstvím na základě teismu a jejich údajných iracionálních prvků. Tento koncept v jeho pojetí plnil úlohu kritiky mahájány jakožto náboženství, které, mimo jiné, slouží k vykořisťování a plně vykonává funkci opiátu lidstva.<sup>84</sup>

K tomuto tématu bychom si měli ještě říci, že Bondy nebyl rozhodně sám, který definoval mahájánu jako náboženství na základě domnělého teismu a prvků jako je

---

<sup>80</sup> P. Williams, *Mahāyāna buddhism*, s. 216.

<sup>81</sup> S tímto se setkáváme u Vincence Lesného, Timotea Pokory nebo Pavla Pouchy.

<sup>82</sup> „Mluvíme o tom, že mahájánový buddhismus se ve velké své většině zreligionizoval, zejména ve své lidové podobě. Objevilo se tu vzývání, molitby, oběti dobrým bódhisattvům, světcům, nejrůznějším božstvům, přejatým z lidové mytologie toho kterého národa, Buddhovi samému – objevil se kult a sní i kněžstvo. Když vývoj dospěl do tohoto stadia, můžeme oprávněně mluvit o vzniku *buddhistického náboženství*.“ Z. Fišer, *Buddha*, s. 176- 177.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 177.

<sup>84</sup> Je zde jistě na místě zmínit fakt, že Bondy zastával stanovisko, že se ani théravádový buddhismus nevyhnul v rámci třídní společnosti úloze posluhovat vládnoucí třídě. Oproti mahájáně si ale zachoval větší nezávislost a „nestal se nikdy přímo jen nástrojem v jejich rukou.“ Tamtéž, s. 177.



uctívání, kult, modlitba, atp. Z českých badatelů je to Martin Fárek, který v nedávné době upozornil na přístup autorů, jako byl Vincenc Lesný a Vladimír Miltner, kteří spatřovali v existenci Boha nebo duše základní kritérium pro klasifikaci buddhismu jako náboženství.<sup>85</sup>

Z výše uvedeného vyplývá otázka, kde se nachází *příčina v interpretaci buddhismu jako teistického a ateistického systému?* Jisté vysvětlení nám k tomu dává Philip Almond. Almond totiž nachází výklad tohoto problému v křesťanské představě o vrozeném náboženství, podle kterého se dostalo náboženství (odvozené od jediného Boha) všem národům. Tato teze předpokládá, že nemohou existovat národy bez náboženství, tedy bez ideje Boha. Na základě takto pojatého přístupu poté hledali západní autoři prvky teismu či transcendence v kulturách s odlišnou myšlenkovou strukturou. Když nemohli tyto prvky najít, označili jiné náboženské systémy za ateistické.<sup>86</sup> Toto je tedy celé jádro problému studia buddhismu na Západě, jelikož tato nevědomá tendence přešla, jak říká Balagangadhara, díky sekularizaci, i do akademického studia náboženství.<sup>87</sup>

### **3.2 Problém racionality a iracionality ve zhodnocení mahájány**

Orientace na racionalitu a na hledání jejích prvků v nejstarším buddhismu se velkou měrou podílela na utváření uceleného pohledu na buddhismus západních autorů. Tato tendence měla obrovský vliv nejen na samotnou interpretaci nejstaršího, ale i na interpretaci mahájánového (popř. vadžrajánového) buddhismu. Na základě takto pochopeného buddhismu byly víceméně jednotlivé směry rozdělené na *racionální* - nejstarší a *iracionální* - mahájánový buddhismus.

S tímto druhem rozlišování buddhistických tradic se setkáváme i u českých badatelů. Mezi nejvýraznější postavy takto pojatého buddhismu patří bezesporu Otakar Pertold nebo Egon Bondy. Koncept racionálního (nejstaršího) buddhismu lze najít ale i u Vincence Lesného, Pavla Pouchy nebo Jana Filipského. Všichni výše zmínění pojímali mahájánu jako iracionální směr, plný nejrůznějších praktik, které byly v jejich

---

<sup>85</sup> M. Fárek, *Indie očima Evropanů*, s. 52-54.

<sup>86</sup> P. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, s. 99-101.

<sup>87</sup> Srov. S. N. Balagangadhara, *The Heathen in His Blindness*, s. 339-389.

pojetí nejstaršímu buddhismu cizí.<sup>88</sup> V tomto ohledu také často dochází ke kritice mahájány jako úpadkového a nepůvodního směru (tímto tématem se budeme zabývat v následujících kapitolách).

Původ racionálního buddhismu nacházíme v osvícenství, pozitivismu a především pak protestantském křesťanství, jehož vliv se zřetelně projevil ve snaze vyložit buddhismus jako intelektuální nauku, která je oproštěna od všech pověr a magických praktik.<sup>89</sup>

V souvislosti s racionálním buddhismem je nutné zmínit jednu velmi důležitou věc – na Západě totiž zcela plnil úlohu ideologického argumentu proti náboženství. A to nejen u viktoriánských autorů (většinou protestantů), kteří ho využívali ke kritice katolického křesťanství, které mělo podle nich vykazovat ty stejné prvky iracionality jako mahájána,<sup>90</sup> ale i u pozitivistů a marxistických autorů, kterým sloužil především ke kritice náboženství. Způsobem jakým ho kritizovali, si představíme v následující kapitole.

### **3.2.1 Pověra v českém studiu buddhismu**

Za nejvíce kritizovaný prvek iracionálních projevů lidské religiozity byla bezesporu v českém studiu buddhismu považována *pověra*. Samotná kritika pověry se v českém akademickém prostředí objevuje v 50. letech a je spojována především s Otakarem Pertoldem.

---

<sup>88</sup> Většina těchto autorů zastávala názor, že nejstarší buddhismus neměl kult, modlitbu, rituál, neobjevovaly se zde prvky uctívání, pověry, magie, atp. Srov. například O. Pertold, *Pověra a pověřivost*, s. 96, 103. Z. Fišer, *Buddha*, s. 158. J. Filipický, „Bublina pomíjivosti. Buddhistická stúpa na Šrí Lance,“ *Nový Orient*, 1980, č. 6, s. 168.

<sup>89</sup> Nutno zmínit, že západní autoři byli v konstruování buddhistického racionalismu pod silným vlivem textocentrismu, a při svém studiu se zaměřili především na texty raného buddhismu, přičemž přístup k těmto textům úzce souvisel s protestantismem. Autoři totiž přistupovali k textu stejným způsobem v domněnku, že četbou a posléze následným racionálním pochopením a výkladem textů, lze stejně jako v protestantismu dojít k pravému poznání.

<sup>90</sup> Není tedy překvapením, že mahájánový buddhismus byl přirovnáván ke katolickému křesťanství, s nímž měl mít společné prvky. A naopak nejstarší buddhismus byl ztotožňován s protestantismem. Byl to také například Rhys-Davids, který v roce 1877 vydává svou práci pod názvem *Buddhism*, ve které proti sobě staví racionalismus a čistotu prvotního buddhismu, který přirovnává k protestantismu a pověřivost a zkorumpovanost mahájánového buddhismu, který srovnává s katolicismem. Rhys-Davids stál u konstruování buddhistického racionalismu a jeho záměrem, jak píše Lenoir, bylo rehabilitovat původní racionální buddhismus, jenž má být zbaven všech náboženských obřadů, kosmologie, mýtů a víry na buddhismus racionální, pragmatiký a logický. F. Lenoir, *Setkávání buddhismus se západem*, s. 161.

Čtenáři je nejspíše jasné, že kritika pověry má svůj původ křesťanské teologii, ve které představuje projev falešné víry. *Je ale možné, že by Pertold, v té době již přesvědčený marxista, chápal projev pověry také v teologickém slova smyslu, tedy že by jeho kritika vycházela ze stejného teoretického rámce?*

Na první pohled se může zdát, že Pertold se proti teologickému zhodnocení pověry vymezil, jelikož uvedl, že pro něj v žádném případě pověra neznamena projev falešné víry, ale především projev iracionálního chování.<sup>91</sup> Podíváme-li se na způsob, jak Pertold pověru interpretoval, zjistíme, že ve své podstatě navázal na teologický přístup.

Pertold totiž chápal nejstarší buddhismus jako původní a čistou formu, která zdegenerovala právě na základě pověry, jenž se podle něj dostává do buddhismu okolo počátku našeho století (tedy s nástupem mahájány).<sup>92</sup> Paralela s původním čistým učením - pravou vírou, která postupně upadla na základě pověry - falešné víry je tedy více než zřejmá. Navíc pokud by Pertold interpretoval pověru jen jako iracionální jev, těžko by v ní shledával prvky degenerace náboženství. Neměli bychom také opomenout, že pověra, v tomto případě tedy falešná víra, se podle Pertolda do institucionalizované náboženské organizace – buddhismu - dostává z řad lidových vrstev. Paralela s čistým učením náboženské organizace (církve) a pokrouceného, falešného učení, které přichází z lidové religiozity je tedy také patrná.

Pertold vlastně vůbec nedokázal pochopit jak možné, že buddhismus projevy pověry a lidové religiozity svým následovníkům trpí.<sup>93</sup> Příčinou takového nepochopení je nedostatečná reflexe teoretického rámce, ze kterého vycházel, když pojímal buddhismus jako původní a čistou formu (pravé náboženství, které na základě pověry, falešné víry, zdegenerovalo). Buddhismus totiž nikdy neexistoval v nějaké čisté podobě, která by se později synkreticky smísila s jinými náboženstvími (lidovou religiozitou).<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> Pertold tvrdil, že pověru nechápe jako výraz špatné, klamně nebo falešné víry, ale jako jev, který neodpovídá rozumovému pojetí světa a lidského života. O. Pertold, *Pověra a pověřivost*, s. 14.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 25-26.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 95.

<sup>94</sup> Přední světoví badatelé jako je Richard E. King, Paul Williams nebo Lance Selwyn Cousins došli k závěru, že čistý a jednotně ucelený buddhismus, který se postupem času synkreticky smísil s jinými náboženstvími a později se dokonce pokazil a zdegeneroval, nikdy neexistoval. Buddhismus tak podle nich vždy koexistoval s jinými náboženskými věrami a praktikami. Například podle L. S. Cousinse buddhismus od svých počátků vstupoval do kontaktu s jinými věrami, bohy a praktikami. V jeho kontextu dokonce může tyto praktiky provádět, nesmí ale ztratit ze zřetele hlavní cíl – následovat cestu k osvobození (tj. praktikovat *dhammu*). P. Williams, *Buddhistické myšlení*, s. 19.

Zjistili jsme tedy, že Pertold ve skutečnosti navázal na teologické zhodnocení pověry. Tento přístup k pověře navíc spojil s marxisticko-leninskou ideologií, když uvedl, že vzniká u vykořisťované společenské třídy a otupuje snahy v rozvoji společnosti.<sup>95</sup> Proto je tedy nutné vynaložit všechny prostředky k jejímu odstranění, přičemž podle Pertolda s ní definitivně zúčtuje materialistický světový názor.<sup>96</sup>

V jeho pojetí tedy pověra plní ideologický argument marxismu sloužící ke kritice náboženství a zároveň vychází z teologického teoretického rámce.

V závěru bychom si mohli zmínit, že Pertold nebyl samozřejmě sám, kdo pověru v buddhismu, potažmo v jiných indických tradicích kritizoval, a který chápal pověru či jiný iracionální projev jako známku úpadku buddhismu.<sup>97</sup>

### **3.3 Původní „čistý“ buddhismus a degenerovaná mahájána**

V předešlé kapitole jsme si představili, jakou roli sehrála pověra v interpretaci buddhismu jako degenerativního směru. Dozvěděli jsme se také, že pověra jakožto iracionální projev lidové religiozity, úzce souvisela s představou původního a úpadkového buddhismu. V tomto případě bychom se zaměřili na jeden velmi výrazný jev, se kterým se v rámci studia buddhismu v Čechách setkáváme – *zhodnocení lidové religiozity*.

Na příkladu Otakara Pertolda jsme si zmiňovali, že pověru chápal jako projev lidové religiozity, která způsobila degeneraci buddhismu. Nebyl to ale pouze Pertold, který chápal lidovou religiozitu jako projev úpadku.<sup>98</sup> V českém studiu buddhismu se totiž často setkáváme s výrazným rozlišováním mezi lidovou religiozitou a původním buddhismem. Lidovou religiozitu tak měli do buddhismu přinést laici, čímž mělo také dojít k jeho úpadku.

---

<sup>95</sup> Pověra může podle Pertolda vyvolat nežádoucí reakční projevy, jelikož brzdí člověka v práci a podrývá jeho sebevědomí. O. Pertold, *Pověra a pověrčivost*, s. 127.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 126-127.

<sup>97</sup> Mezi tyto autory bychom mohli počítat Dušana Zbavitele, Ivo Fišera, Vincence Lesného, Egona Bondyho nebo Pavla Pouchu. Pavel Poucha se například jako Pertold domníval, že pověra postupně zanikne, a to díky rozvoji společnosti a vědeckého – racionálního pohledu na svět. U Pouchy k tomu měla například v rámci buddhismu přispět povětrnostní stanice v Mongolsku, ve které spatřoval ideologický význam v tom, že svoji činností bojuje proti pověře a víře v bohy. P. Poucha, *Do nitra Asie*, s. 213.

<sup>98</sup> Byl to například Vincenc Lesný, Ivo Fišer, Egon Bondy nebo Dušan Zbavitel.

V této souvislosti zaznamenáváme celou řadu kritických zhodnocení na úkor laiků a jejich praxe.<sup>99</sup> Objevují se například taková tvrzení, že laici nebyli ve skutečnosti schopni přijmout autentický odkaz Buddhova učení, a že jim Buddha jejich iracionální projevy lidové religiozity tiše toleroval.<sup>100</sup> Tito laičtí žáci, poznamenaní lidovou religiozitou poté nebyli dostatečně zralí k plnému uskutečnění buddhistického cíle - vnitřního probuzení!<sup>101</sup>

Čeští autoři tedy chápali úpadek buddhismu v prolínání s jinými náboženskými systémy, myšlenkami nebo praxemi.<sup>102</sup> Velmi častým argumentem, který měl také zdůvodnit úpadek buddhismu, bylo jeho opouštění starých zvyklostí a zavádění nových.<sup>103</sup>

My jsme si ale již v předešlé kapitole zmínili, že podle soudobých autorů čistý a původní buddhismus nikdy neexistoval, a že buddhismus vždy vstupoval do přímého vztahu s jinými věrami a praktikami. Přičemž primární cíl bylo zachovat kontinuitu praxe, resp. následovat cestu *dhammy* k osvobození.

Na tomto příkladu nám tedy neodpovídá teorie (buddhismus postupně upadl) s reálným stavem (buddhismus se nikdy nevymezoval proti praxím ostatních systémů).  
*Co tedy způsobilo interpretaci původního buddhismu?*

Podle možných výkladů současného výzkumu bychom měli získat odpověď v tezi, že konstrukt původního buddhismu vzešel z historicismu a jeho touze po objevování počátku a původu nejrůznějších aspektů lidského života. *Mohli bychom ale najít také jiný alternativní výklad konstruktů původního a čistého buddhismu?*

Jistý alternativní výklad bychom mohli hledat opět v teoretickém rámci, který vycházel z teologických představ o náboženství. Jsou to totiž monoteistické systémy, které předpokládají původní čistotu svého náboženství. Jednotné (čisté) učení ve skutečnosti není odkaz Buddha, kdyby totiž Buddha chtěl udržet jednotnou a původní

---

<sup>99</sup> V tomto ohledu se kritika lidové religiozity, a její vliv na buddhismus netýkala jen mahájány a vadžrajány, ale theravády. O negativním dopadu lidových věr a pověr na cejlonský a barmský buddhismus se například často zmiňuje Otakar Pertold.

<sup>100</sup> Srov. D. Zbavitel, (red.), *Moudrost a umění starých Indů*, s. 122. Z. Fišer, *Buddha*, s. 158-159. J. Filipický; J. Vacek, *Ašóka*, s. 110. A. Palát, „Lámaismus.“ In *Bozi a lidé*, s. 156.

<sup>101</sup> Z. Dušan (red.), cit dílo, s. 122.

<sup>102</sup> Například buddhismu s bráhmánismem nebo popř. hinduismem, které nakonec měly podle některých autorů vést dokonce k zániku buddhismu v Indii. S tímto tvrzením se setkáváme například u Iva Fišera, Vincence Lesného nebo Otakara Pertolda.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 125. Dále viz např. I. Fišer, „Bráhmánem se člověk nerodí,“ *Nový Orient*, 1960, č. 8, s. 190.

formu svého učení nejspíše by sám nastolil svého nástupce, který by se ji pokoušel nadále uchovat. Nic takového se ale nestalo.

Další jistou paralelu nacházíme v přístupu ke kanonickému textu. Monoteistické tradice vztahují totiž svůj původ ke svému kánonu, který také považují za původní a čisté učení od Boha. Philip Almond k tomuto tématu uvedl, že druhou příčinou, která způsobila interpretaci původního buddhismu, byl přístup k pálijskému kánonu, který byl pro svou dataci označen jako skutečně autentický odkaz Buddhova učení.<sup>104</sup> Buddhismus ale žádný jediný a pravý kánon nikdy neměl. Protože téměř každá škola nejstaršího buddhismu měla svůj vlastní kánon, který se často ve velké míře lišil od kánonů ostatních škol. Navíc pálijský kánon nikdy nebyl uzavřeným textem a ve skutečnosti vznikl celá staletí!

V rámci buddhismu také neexistuje pravé učení, které by se mohlo později pokazit, tak jako tomu je v monoteistických tradicích. Pokud bychom chtěli dále hovořit o původním buddhismu, předpokládali bychom, že bude pravdivější verzí oproti pozdější (degenerované) formě. Toto je ale další omyl ve studiu buddhismu. Podle současných odborníků totiž žádný původní a pravdivější buddhismus nikdy neexistoval.<sup>105</sup> V buddhismu nelze hovořit o pravé doktríně, a to z prostého důvodu, buddhismus není založen na ortodoxii. Navíc buddhismus neměl ani od svého počátku jednotně ucelenou nauku.<sup>106</sup>

To že má interpretace o původním a čistém buddhismu svůj základ v teologickém myšlení nás přesvědčuje fakt, že to byli především křesťanští teologové, kteří začali nacházet v buddhismu údajné projevy úpadku po smrti svého zakladatele.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Viz P. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, s. 28.

<sup>105</sup> Edward Conze například uvádí, že mahájánový buddhismus není ve skutečnosti novou formou buddhismu, ale úpravou již dříve existujících idejí. E. Conze, *Stručné dějiny buddhismu*, s. 15.

Podobně se k tomuto tématu vyjádřil i Frank J. Hoffman, když uvedl, že je zbytečné považovat raný buddhismus za pravdivější formu k ostatním – pozdějším tradicím. Hoffman totiž hovoří o jakési filosofické esenci, která prostupuje jednotlivými směry, a která se rozvíjela současně s vývojem buddhismu. F. J. Hoffman, *Rationality and Mind in Early Buddhism*, s. 4.

Někdy se dokonce hovoří o rozvoji mahájány jako o jakési formě renesance (Williams, Schopen, Harisson).

<sup>106</sup> P. Williams, *Mahāyāna buddhism*, s. 1.

<sup>107</sup> Philip Almond nachází dokonce jistou paralelu u protestantských teologů, kteří shledávali úpadek křesťanství po smrti Ježíše a podobným způsobem přistupovali i k pohledu na buddhismus. P. Almond, cit. dílo, s. 39. Nutno podotknout, že protestantští autoři interpretovali úpadek mahájánového buddhismu z ještě jednoho důvodu. V mahájánovém buddhismu totiž nacházeli společné prvky s katolictvím. Kritika mahájány jako úpadkového směru má tedy svůj původ také v mezináboženské revnivosti.

### 3.4 Kacířství, hereze a dogma v buddhismu

Toto téma stojí sice trochu na okraji této kapitoly, nicméně si zaslouží také naši pozornost. Pokud se budeme chtít zabývat tímto tématem, měli bychom si zmínit, že u českých badatelů není neobvyklé setkat se s tvrzením, že buddhismus má „něco jako“ *dogma, dogmatismus* atd.<sup>108</sup>

Pokud si ale uvědomíme, že Buddha podle všech tradic buddhismu vyučoval celou řadu nejrůznějších osobností a předával jim rozličné učení, je způsob takto interpretovaného buddhismu neoprávněný. Samozřejmě, zamyslíme-li se nad pojem samotným, je téměř jisté, že nemůže odpovídat křesťanskému chápání, jelikož buddhismus nemá žádné zjevené a závazné pravdy, ve které je třeba věřit. Buddhismus, jak jsme si již říkali, se ve svém formování opíral spíše o vlastní zkušenost než o akt víry.

V souvislosti s dogmatismem se setkáváme ještě s jednou velmi důležitou interpretací, a to *herezí* či *kacířstvím*. Tato interpretace sice není tak rozšířená, ale v českém studiu buddhismu se s ní také setkáváme. O kacířství v buddhismu se zmiňuje například Vincenc Lesný nebo Josef Kolmaš.<sup>109</sup> Ani jeden z nich sice neoznačili mahájánu za heretické učení, nicméně použili obratu kacířství například pro vystižení některých pojmů buddhistické nauky.<sup>110</sup> U Lesného to byl především nesprávný převod buddhistického pojmu *ditthásava/ditthjásava* (pa.), který překládal jako kacířství, ačkoliv ve skutečnosti tento termín znamená nevědomost, zákaly, či poskvrny způsobené (nesprávnými) názory jak uvedl Nānatilóka.<sup>111</sup>

Tyto zákaly poté nejsou odstraněny návratem k původnímu dogmatu nebo doktríně, ale jsou odstraňovány tím, že jedinec vstoupí do proudu uskutečňování stezky, tj. uskutečňování buddhistické praxe.<sup>112</sup>

Nesprávné a pokřivené názory v buddhistickém kontextu tedy nevychází z odklonu od dogmatu či z jeho popření, ale z přerušení kontinuity praxe. To je tedy

<sup>108</sup> Srov. např. J. Kolmaš, *Černý mrak v bílém*, s. 174. J. Filipický; J. Vacek, *Ašóka*, s. 59-60. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 211. T. Pokora, „Buddhismus na Dálném východě.“ In *Boží a lidé*, s. 155.

<sup>109</sup> Srov. např. *Dhammapadam*, přel. V. Lesný, s. 49. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 94, 136, 138, 280. Ze současnosti např.: J. Kolmaš, *Malá encyklopedie tibetského náboženství a mytologie*, s. 79.

<sup>110</sup> U Vincence Lesného jsme tento obrat zaznamenali například v jeho překladu *Dhammapady*. Viz kapitola 5.2.

<sup>111</sup> Nyanatiloka Thera, *Buddhistický slovník*, s. 37. Ivo Fišer uvedl, že *ásava* je termín, který se ve skutečnosti přeložit nedá, jelikož toto slovo nebylo doposud nelezeno ve svém konkrétním a primárním významu. Etymologicky pak podle Fišera označuje „přiliv.“ Viz I. Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 69.

<sup>112</sup> Nyanatiloka Thera, *Buddhistický slovník*, s. 37.

zcela odlišné pojetí odklonu od nauky oproti západnímu (monoteistickému) konceptu hereze.

Navíc pochopíme-li, že buddhismus není systém založený na ortodoxii, ale na ortopraxi, již nás nic nemůže odradit od toho, že zde také nemůžeme nalézt dogma, herezi či kacířství.

Proto nás také jistě nezaráží tvrzení Paula Williamse, který uvedl, že buddhismus neměl problém s prováděním nebuddhistických náboženských praktik nebo se stykem s jinými tradicemi. Co bylo ale důležité - neopustit ze zřetele hlavní cíl, tedy praxi *dhammy*.<sup>113</sup>

### 3.5 Shrnutí

Nuže zrekapitulujme si nyní, k čemu jsme v této kapitole dospěli. Naším hlavním cílem byla zde snaha poodhalit teoretický rámec, ve kterém se studium buddhismu do roku 1989 nacházelo. Na příkladu interpretace ateistického a teistického buddhismu jsme zjistili, že ve skutečnosti nelze takto buddhismus v rámci jeho akademického studia používat. Zjistili jsme, že takto interpretovaný buddhismus je nevhodný, protože v základu nemůže vystihnout samotnou podstatu buddhismu, a že tyto interpretace silně limitují a redukují. Teistická či ateistická interpretace v tomto ohledu může dávat smysl jen v monoteistických tradicích, která předkládá Boha stvořitele.

Dále jsme zjistili, že původ takto pojatého buddhismu je v nevědomém hledání křesťanské ideje vrozeného náboženství, díky které západní badatelé hledali Boha v systémech, které ho nemají.

V souvislosti s mahájánovým buddhismem jsme se dále dozvěděli, že české studium buddhismu silně prosazovalo racionalisticky pojatý buddhismus. Tento projev byl patrný především u odmítnutí všech iracionálních prvků, z nichž nejvýraznější byla pověra. Pověra byla poté odsouzena (O. Pertoldem) jako příčina degenerace náboženství. V tomto ohledu jsme zaznamenali, že Pertold ve své podstatě použil pověru jako falešnou víru, která způsobuje úpadek náboženství. V souvislosti s požadavky marxismu-leninismu ji Pertold využil i ke kritice náboženství.

---

<sup>113</sup> P. Williams; A. Tribble, *Buddhistické myšlení*, s. 19.



Ve skutečnosti jsme také viděli, že buddhistický ateismus byl využit stejným způsobem, tedy ke kritice náboženství, tentokrát u Egona Bondyho.

To jak moc bylo české studium buddhismu pod vlivem teologického myšlení, jsme dále zaregistrovali v předpokladu, že je možné se v buddhismu setkat s dogmatem.

#### **4. INTERPRETACE SOCIÁLNÍCH A NÁBOŽENSKÝCH POMĚRŮ VE STAROVĚKÉ INDII**

Rozvoj buddhismu jako nově utvářejícího se systému a jeho vztah k tradičním náboženským útvarům byl také jedním z hlavních témat studia buddhismu 19. a 20. století. Nejvíce byl buddhismus v tomto ohledu porovnáván v souvislosti s bráhmánismem, jeho praktikami a s tradičním uspořádáním indické kastovní společnosti.

Tato témata přešla samozřejmě i do českého studia buddhismu. A jelikož marxistická věda věnovala velkou pozornost právě sociálním a hospodářsko-ekonomickým podmínkám na utváření náboženství, tato oblast nebyla přehlížena ani v rámci buddhismu. Nás bude v této části především zajímat, *jakým způsobem byl interpretován buddhismus ve vztahu k tradiční indické společnosti a jejího náboženství?*

##### **4.1 Buddha jako sociální a náboženský reformátor**

V první polovině 19. století se začínají objevovat první náznaky toho, že byl Buddha ve své podstatě sociální reformátor. Tento způsob interpretace se velmi rychle a hojně rozšířil do tehdejšího studia buddhismu a byl přebírán těmi nejpřednějšími autoritami. Většina z těchto autorů spatřovala v buddhismu a především v postavě Buddhy protest proti tyranskému a despotickému systému kast, který udržovali a nárokovali bráhmaňští kněží.<sup>114</sup>

Stalo se neodvratným, že Buddha začal být považován také za náboženského reformátora, jenž má společné rysy s Martinem Lutherem. Mělo se za to, že Buddha, neúprosně bojoval proti bráhmanské praxi, filosofii i morálce. Kritizoval jejich výlučné postavení, monopol na vzdělání a hlásal rovnost, stejně tak jako Luther kritizoval papežství a zdůrazňoval Boží milost pro všechny. Buddha obdobně jako Luther měl

---

<sup>114</sup> P. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, s. 72. Nutno podotknout, že již samotné označování bráhmaňů jako kněží, se kterým se běžně setkáváme také u českých indologů, ve skutečnosti neodpovídá jejich postavení ve společnosti, jak na to upozornil Martin Fárek ve svém habilitačním spisu. Bráhmaňi totiž vykonávali nejrůznější práce - od práce na poli až po ozbrojený doprovod (*Džátaky* tradičně uvádějí 10 druhů bráhmaňů, včetně jejich pracovního zaměření). Více v: M. Fárek, *Indie očima Evropanů*, s. 50-51.

také přiblížit svou nauku a vědomosti, vyhrazené pouze privilegované vrstvě, obyčejným lidem.

Buddha v tomto kontextu představoval hrdinu, který na základě humanity bojuje proti kastě, proti řádu despotismu a prosazuje individuální svobodu a návrat k čisté a racionální „víře.“ Tímto začíná být Buddha a buddhismus považován za východní obměnu protestantismu a není divu, že se tato interpretace Buddhy rozšířila především právě v protestantských zemích, jako byla viktoriánská Anglie. Buddha a buddhismus v tomto ohledu začínají být také využívány jako argument viktoriánských autorů v polemice proti katolictví.<sup>115</sup>

Téma luteránského Buddhy nebylo ale pouze spojené s racionalisticky pojatým buddhismem a s vlivem protestantské teologie, jelikož sehrálo velkou úlohu také v politických diskuzích. Frédéric Lenoir uvedl, že již v druhé polovině 19. století, poznamenané sociálními konflikty a rozvojem socialismu, nikdo neváhá učinit z Buddhy jednoho z největších „apoštolů socialismu“.<sup>116</sup>

Od této interpretace se ale záhy ustupuje, protože Buddha jakožto „velký komunista“ se stává ohrožením západní demokracie v silícím socialistickém hnutí. Diskurs náboženského tématu se v tomto případě přesunul tedy i do oblasti politické teorie.<sup>117</sup>

V tomto ohledu čtenáře jistě napadne, že marxistická věda mohla vhodným způsobem využít této interpretace a v rámci posílení socialismu ji začít opět obhajovat. Nic takového se ale v českém akademickém prostředí nestalo.

*Jak se tedy čeští autoři přistupovali k tomuto tématu?*

Než si odpovíme na tuto otázku, musíme si uvědomit, že revoluční znaky náboženství se těšily v rámci marxisticko-leninské ideologie značné pozornosti. Teoretikové marxismu ale v žádném případě nestáli o potvrzování náboženských vůdců jako sociálních reformátorů. Žádné náboženství totiž nemohlo v jejich pojetí vysvobodit své stoupence z „otroctví“ sociálních tříd. Již samotné náboženství rozděluje ve své podstatě společnost na třídy, tedy na vykořisťovatele a vykořisťované, čímž utužuje

---

<sup>115</sup> P. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, s. 73.

<sup>116</sup> F. Lenoir, *Setkávání buddhismus se západem*, s. 81.

<sup>117</sup> Philip Almond uvádí, že byl Buddha sice akceptovaný jako reformátor, který vystupuje proti kněžské vyšší třídě, ale v žádném případě nemohl být akceptovaný jako reformátor, který vystupuje proti vládnoucí třídě. Proto se také od této interpretace opouští. Pozice Buddhy na poli politické revnivosti se tedy přesouvá doprava (v rámci politického spektra) a začínají se objevovat tvrzení, která pozici Buddhy jako sociálního reformátora limitují. P. Almond, cit. dílo, s. 76

Nutno zmínit, že autoři 19. století nedělali většího rozdílu mezi Buddhou jako náboženským a sociálním reformátorem.

třídní společnost a bezpráví nižších vrstev. Náboženství v marxismu také plní jednu velmi důležitou funkci – kontrolu sociální oblasti. Náboženství jako utlačovatel se tak stává nepřitelem proletariátu a plní funkci opiátu lidstva s tím, že mu slibuje lepší život po smrti a odvádí člověka od skutečného života zde na zemi.

Z takto pojatého přístupu k náboženství tedy usuzujeme, že ani čeští autoři nestáli o to, aby byl Buddha opět interpretován jako sociální reformátor nebo, že by buddhismus mohl plnit funkci revolučního hnutí.

Než přejdeme k vybraným příkladům, představíme si ještě stanovisko Vincence Lesného, tedy někoho, kdo nebyl ovlivněn marxisticky pojatou vědou.<sup>118</sup>

Lesný, ačkoliv ve své stěžejní práci *Buddhismus* (1948) nazval jednu z hlavních kapitol *Osoba reformátorova*, v žádném případě nepojímal Buddhu jako sociálního, ani jako náboženského reformátora. U Lesného najdeme několik věcných argumentů proč tomu tak nebylo. Například v rámci sociálního reformátora uvádí, že sice Buddha nikoho ze svého učení nevyloučil, a že nedbal kastovního systému, ale dodává, že v jeho době a staletích po něm nebyla myšlenka „bratrské rovnosti všech lidí“ na indickém subkontinentu nic cizího.<sup>119</sup> Lesný navíc dodává, že většina Buddhových studentů pocházela ze dvou nejvyšších kast, a že jen velmi zřídka se dovídáme o tom, že by se Buddhovým žákem stal příslušník nižší kasty.<sup>120</sup>

Ještě se na chvíli zastavme u Vincence Lesného a jeho pojetí Buddhy jako náboženského reformátora. Lesný totiž v tomto ohledu chápal buddhismus jako nové učení,<sup>121</sup> a ne jako reformu bráhmanismu, a navíc uvedl, že se Buddhovo učení „*nestavělo příkře proti starým názorům, nýbrž budovalo na nich a z nich vyrůstalo.*“<sup>122</sup> Proti náboženskému reformátorovi mělo stát i to, že Buddha sám měl prohlásit, že kráčí stezkou, vyšlapanou učiteli věků minulých, a že se jeho učení podobá znovu vybudovanému městu, které bylo v rozvalinách.<sup>123</sup>

---

<sup>118</sup> Vincenc Lesný podle všeho nebyl marxista ani socialista. Viz O. Friš, „Akademik V. Lesný,“ *Nový Orient*, 1953, č. 5, s. 73.

<sup>119</sup> V. Lesný, *Buddhismus*, s. 51.

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>121</sup> U Lesného narazíme na jistou nevyjasněnost o původu buddhismu. V úvodu své knihy například hovoří o tom, že buddhismus nebyl v Indii zcela novým náboženským útvarem. Na druhou stranu ale dále v souvislosti s bráhmanismem uvádí, že Buddha hlásal nové učení. Srov. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 6. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 43-44.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 67.

Nyní se podívejme na to, jak s tímto tématem zacházeli jiní autoři. Jelikož se tomuto tématu věnoval především Ivo Fišer, bude to také on, který nás bude nejvíce zajímat.

Fišer podobně jako Lesný nepovažoval Buddhu ani za náboženského,<sup>124</sup> ani za sociálního reformátora, přičemž zdůraznil, že Buddha nebyl ani žádným revolucionářem. Svou tezi odůvodnil tím, že Buddha se obracel především k těm, kteří jej chtěli následovat na cestě do bezdomoví, což předpokládalo zřeknutí se světa a život v ústraní.<sup>125</sup> A tím tedy vylučovalo aktivní působení v sociální sféře.

Závěrem si tedy shrňme, k čemu jsme dospěli. Za prvé, interpretace Buddy jako sociálního a náboženského reformátora má svůj původ především v protestantském křesťanství. A za druhé, ačkoliv se čeští autoři proti takto pojatému Buddhovi vymezovali, sehrálo popírání Buddy především jako sociálního reformátora jistou úlohu pro marxisticky pojatou vědu, která v žádném případě nestála o prosazování náboženských vůdců jako revolucionářů a sociálních reformátorů.

## **4.2 Buddhismus versus bráhmanismus**

V předchozí části jsme částečně načali téma této kapitoly, a to vztah buddhismu (Buddy) k bráhmanismu. Bráhmanismus většinou označovaný jako určitá část vývoje indického náboženství, které vzešlo z védismu a podle některých autorů se dále zformovalo v hinduismus, mělo mít hlavní zásluhu na rozdělení tamější společnosti do patřičných stavů (kast) s výsadním postavením bráhmanů. Proti bráhmanům a jejich údajné despoticke nadvládě měla podle různých autorů vystoupit protestní náboženská hnutí, jako byl buddhismus nebo džinismus.

Silný projev nesympatií Západního světa vůči bráhmanismu, má svůj původ u prvních křesťanských misionářů a je v evropské literatuře doložitelný napříč několika staletími. Přenos negativního zhodnocení do oblasti vědeckého výzkumu můžeme vysledovat především v rámci 19. Století, a to u viktoriánských autorů. V této době začíná být buddhismus západními autory srovnáván nejen s křesťanstvím, ale také s bráhmanismem, který je nadále negativně interpretován jako směr úpadkový a

<sup>124</sup> I. Fišer, „Hinduismus a buddhismus“, *Nový Orient*, 1960, č. 6, s. 139.

<sup>125</sup> I. Fišer, „Buddhismus.“ In *Bozi a lidé*, s. 151.

degenerativní, oproti buddhismu, jenž přináší nové sociální a náboženské podměty (obdobně jako protestantismus, jak jsme si již zmínili). Nás bude v této části především zajímat: *do jaké míry navázali čeští autoři na interpretaci viktoriánských autorů, kteří považovali bráhmanismus za degenerativní směr oproti pokrokovému buddhismu?*

#### **4.2.1 Vznik buddhismu jako nutná reakce na bráhmanismus**

Již jsme si uvedli, že Buddha byl viktoriánskými autory pojímán nejen jako sociální, ale i jako náboženský reformátor, a že byl v tomto ohledu pozitivně hodnocen jako hrdina, který přináší rovnost a svobodu mezi „utiskovaný“ indický lid. Buddhismus tak začal být interpretován jako přímá reakce na úpadkový bráhmanismus, přičemž viktoriánští autoři představili celou řadu nejroztodivnějších teorií, proč tomu tak bylo.<sup>126</sup> Zajímavé je, že na tento způsob interpretace narazíme i u českých autorů. Toto například uvedl Ivo Fišer v encyklopedii vědeckého ateismu *Bozi a lidé* (1966): „*Nové učení* [tj. buddhismus, doplnil L. J.] *bylo ideologicky ostře zaměřeno proti nadvládě bráhmanských kněží a jejich monopolu na vzdělání*“.<sup>127</sup>

Fišer dokonce v Novém Orientu uvedl, že buddhisté doslova zaútočili na bráhmany, na jejich monopol vzdělávání a na bráhmanský kastovní systém.<sup>128</sup>

V podobném významu se vyjádřila i česká indoložka Eliška Merhautová, když uvedla, že: „*Buddhismus (...) vznikl v Indii v 6. stol. př. n. l. jako určitá forma protestu proti ortodoxnímu, formalistickému bráhmanismu.*“<sup>129</sup>

Také Egon Bondy zastával názor, že buddhismus vystoupil proti bráhmanismu. Bondy totiž uvedl, že buddhisté a materialisté napadali bráhmany jako „kněžskou třídu.“ Bondy ale využil této interpretace především k prosazení své koncepce

---

<sup>126</sup> Někteří autoři docházeli až k absurdním závěrům jako, že Buddha opustil svůj královský palác, protože již dále nemohl snášet zvrhlost bráhmanských kněží.

<sup>127</sup> I. Fišer, „Buddhismus.“ In *Bozi a lidé*, s. 151. Fišer v tomto kontextu chápal nástup buddhismu i jako jistý způsob osvobození indické společnosti od tyranské nadvlády bráhmánů, a to nejen v oblasti náboženské, ale i v sociální. Takto se o tom například vyjádřil v Novém Orientu, když uvedl, že Buddhovo učení bylo „uvítáno jako osvobozující proud, jenž strhával pokryteckou masku bráhmanského ritualismu a odhaloval nemohoucnost extrémních směrů dojít vyššího poznání.“ I. Fišer, „Buddhismus a jeho význam v dějinách Indie,“ *Nový Orient*, 1956, č. 9, s. 129.

<sup>128</sup> I. Fišer, „Buddhismus a jeho význam v dějinách Indie,“ *Nový Orient*, 1956, č. 9, s. 130.

<sup>129</sup> E. Merhautová; E. Bayerleová, „Recenze: Fa-sien. Zápisky z buddhistických zemí“, *Nový Orient*, 1973, č. 9, s. 286.

nejstaršího buddhismu jako ateisticky pojatého systému a ke kritice náboženství a bráhmanů.<sup>130</sup>

Konečně u Vincence Lesného jako hlavního představitele studia buddhismu u nás se sice nesetkáváme s pojetím buddhismu jako formou protestu proti bráhmanům, nicméně předpokládal útlak bráhmanů na ostatní náboženské systémy. Uvedl totiž, že když Buddha začal „hlásat své učení, *byl opravdový náboženský život* [zvýraznil L. J.] *v staré Indii značně potlačen tehdejším bráhmanským formalismem.*“<sup>131</sup>

Nevíme sice přesně, za co Lesný považoval opravdový náboženský život v Indii, ale je zřejmé, že již tento způsob interpretace inklinuje k chápání bráhmanismu jako falešného, nepůvodního, utlačujícího, apod.

Další samostatnou analýzu by také jistě zasloužila interpretace bráhmanského formalismu, který se podle některých autorů zredukoval na „bezduchý ritualismus“. Bráhmanský formalismus a jeho přístup k rituálu nechme nyní stranou. Pro nás je mnohem zajímavější to, že bráhmanská, popř. hinduistická ortodoxie jako ucelená dogmatika nikdy neexistovala, již například proto, že v Indii nenalezneme jednotný světonázor.<sup>132</sup> Bráhmani také nikdy netvořili centrální organizaci (církve)<sup>133</sup> a nebyli ani strážci doktríny, takže domnělá bráhmanská ortodoxie mohla těžko potlačovat jakýkoliv jiný náboženský projev. Buddhismus tedy nemohl být ve své podstatě protestem proti bráhmanismu a stejně tak Buddha nemohl být náboženským reformátorem, jelikož prostě neexistovala ucelená bráhmanská doktrína a navíc bráhmani nepředstavovali jednotnou náboženskou autoritu.

Proti předpokladu že byl buddhismu ostře namířen proti bráhmanismu svědčí i fakt, že již buddhisté nejstaršího období prováděli rity a obřady nebuddhistické a přizpůsobovali se kastovnímu systému.<sup>134</sup> Navíc jak buddhismus, tak i hinduismus přebíraly různé náboženské či filosofické prvky od svých protějšků, čímž docházelo k jistému propojování.

---

<sup>130</sup> Podle Bondyho, materialisté a buddhisté výslovně zdůrazňovali nepotřebnost bráhmanských „kněží.“ Z. Fišer, *Buddha*, s. 70.

<sup>131</sup> *Dhammapadam*, přel. V. Lesný, s. 10.

<sup>132</sup> M. Fárek, *Indie očima Evropanů*, s. 41-46.

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 49, 50.

<sup>134</sup> Edward Conze k tomu například uvedl, že: „buddhistická laická obec nikdy nevytvořila ucelenou sociální entitu ani homogenní skupinu žijící odděleně od vyznavačů bráhmanských sekt a vždy se podřizovala bráhmanskému kastovnímu systému a jeho ritům u obřadů při narození, sňatku a smrti.“ E. Conze, *Stručné dějiny buddhismu*, s. 116.

Buddhismus tedy nebyl v tak ostrém kontrastu k bráhmanismu a k jiným tradicím, jak se by se na první pohled mohlo zdát.

Pěkný příklad přístupu buddhismu k tamějším tradicím je popsán v *Maháparinibbána suttě*, kde Buddha uvádí, aby se jeho žáci, resp. kmen Vadždžijů nevzdaloval od starých, tj. tradičních rituálů a že by měli ctít a respektovat své starce (tradiční náboženské autority).<sup>135</sup>

Pokud budeme chtít dále porozumět vztahu buddhismu k bráhmanismu, měli bychom si zmínit také jeden z nejstarších buddhistických textů *Dhammapadam*. Zde totiž Buddha definuje bráhmanství tak, že ho ani nekritizuje, ani neodsuzuje. Pouze zde uvádí, koho považuje za bráhmana, a jak by se podle něho měl takový bráhman chovat. Navíc zde Buddha nepodává žádné návrhy na změnu bráhmanství.<sup>136</sup>

Byl to také Jan C. Heesterman, který upozornil na to, že podstatou staroindických diskuzí bylo určit kritéria *pravého bráhmanství*.<sup>137</sup> Pokud by také buddhisté striktně vystoupili proti bráhmanismu, očekávali bychom v jejich spisech kritiku směřující k bráhmanům, k jejich náboženské praxi a nejspíše bychom také očekávali nové náměty na uspořádání společnosti. S ničím takovým se ale nesetkáváme, jak na to trefně upozornil Martin Fárek. Buddhistické spisy naopak pojednávají o tématu, kdo je pravý bráhman, přičemž samotné bráhmany nezavrhují.<sup>138</sup>

V souvislosti s tímto tématem bychom si měli také uvědomit, že mnozí Buddhovi žáci byli původně bráhmany a že Buddha s nimi rozmlouval a objasňoval jim svou nauku, a nestál o kritiku jejich postavení.<sup>139</sup> Buddha navíc doporučoval svým žákům projevení štědrosti a úcty k bráhmanům a jiným duchovním učitelům.

---

<sup>135</sup> *Buddhovy rozpravy, sv. 4, Velká rozprava o Buddhově úplné nibbáně (Maháparinibbána sutta)*, přel. M. Rozehnal, s. 11-12.

<sup>136</sup> Buddha v *Dhammapadě* bráhmanům radí především to, jak se eticky chovat. Srov. *Dhammapadam*, přel. V. Lesný, s. 89-95. Nutno podotknout, že stejně tak jako zde Buddha tematizuje pravého bráhmana, tak podobně v *Dhammapadě* tematizuje i pravého – skutečného mnicha (svého žáka).

<sup>137</sup> M. Fárek, *Indie očima Evropanů*, s. 57-58. Srovnej s tvrzením Ivo Fišera, který uvedl, že buddhistické tematizování pravého bráhmanství bylo do té doby neslýchané. Fišer doslova uvedl, že: „Již Buddharazil...kaciřský názor, že bráhmanem se člověk stává, vede-li ctnostný život, nikoliv jen tím, že se narodil v bráhmanství.“ I. Fišer, „Buddhismus a jeho význam v dějinách Indie,“ *Nový Orient*, 1956, č. 9, s. 130.

<sup>138</sup> M. Fárek, cit. dílo, s. 57.

<sup>139</sup> O tom, že Buddha nestál o kritiku postavení bráhmanů, svědčí úryvek z *Madždžhimanikájji*: „Bráhmane, nepravím, že narodit se vznešeným činí člověka lepším, bráhmane, nepravím však, že narodit se vznešeným činí člověka horším.“ V. Lesný, *Buddhismus*, s. 51.



Například podle Vladimíra Miltnera považoval Buddha dávné bráhmany za správné, upřímně čestné mudrce a védy za řádné a spravedlivé učení.<sup>140</sup>

Z výše uvedeného je tedy zřejmé, že vznik buddhismu nelze považovat za protest proti bráhmanismu, ačkoliv byl takto buddhismus v českém studiu interpretován.<sup>141</sup>

#### **4.2.2 Bráhmanské obětnictví**

V této kapitole se na chvíli zastavíme u tématu obětnictví ve staré Indii. Obětnictví bráhmanů bylo totiž v rámci západních autorů 19. století velmi kritizováno, a dokonce mělo být považováno za hlavní aspekt jejich úpadku a zvrácenosti (je namístě opět vidět vliv protestantismu). *Jak toto téma interpretovali čeští indologové?*

Například Ivo Fišer shledával v bráhmanském obětnictví „bezduchý“ formalismus, který postavil do přímého kontrastu s buddhismem.<sup>142</sup> V rámci obětnictví vyzdvihoval pozitivní význam buddhistické nauky (především džátakové literatury), která měla striktně vystoupit proti bráhmanské oběti. V samotné bráhmanské oběti měla poté džátaková literatura shledávat svého největšího nepřítele.<sup>143</sup>

Kritika bráhmanského obětnictví ale není zase tak oprávněná. Je sice pravdou, že Buddha odmítal krvavé oběti, nicméně proti obětnictví jako takovému nic neměl.<sup>144</sup> Důvod, proč si zde tento fakt zmiňujeme, je to, že i jiní autoři, kromě Fišera i například Jan Filipický, zastávali stanovisko, že buddhismus byl apriori proti jakýmkoliv bráhmanským obětem.<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> V. Miltner, *Buddhismus*, s. 26.

<sup>141</sup> Nutno podotknout, že tento způsob interpretace je v současné české indologii stále zastoupen. Více o tomto tématu: M. Fárek, *Indie očima Evropanů*, s. 54-56.

<sup>142</sup> I. Fišer, „Buddhismus.“ In *Bozi a lidé*, s. 149.

<sup>143</sup> Ivo Fišer uvedl, že džátaková literatura „v bráhmanské oběti viděla svého největšího nepřítele, proti němuž bojovala všemi prostředky.“ I. Fišer, *Sociální poměry ve staré Indii podle Džátak*, s. 28.

<sup>144</sup> V Anguttaranikáje se bráhman jménem Udždžajó, táže Buddha, jestli schvaluje oběť a Buddha mu na to takto odpovídá: „Bráhmane, neschvaluji každou oběť, ale také, bráhmane, každou oběť nezavrhuji.“ Buddha v této suttě neschvaluje krvavé oběti, a naopak schvaluje oběti, při které nejsou zabíjeni různí tvorové, přičemž za požehnanou oběť shledává almužnu. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 102.

<sup>145</sup> Jan Filipický ve sborníku *Prameny života* (1982) uvedl, že buddhismus i džinizmus odmítly náboženské představy a kultovní praktiky bráhmanismu. Oběma směrům je podle Filipického společný odpor k bráhmanskému obětnictví, kastovním přehradám a slepé víře v autoritu véd. Zajímavé je, že Filipický v té samé publikaci uvádí, že buddhismus převzal mnohé prvky, jako jsou kosmologické představy, bozi, světy, apod. právě z bráhmanismu. Srov. J. Filipický, *Prameny života*, s. 187, 247 a 248.

Vraťme se k Ivo Fišerovi. Fišer totiž kritizoval i způsob nabývání majetku bráhmany z provedených obětí, přičemž buddhismus v tomto ohledu opět pozitivně hodnotil na vrub bráhmanismu.<sup>146</sup>

Fišer ale shledával největší kritiku buddhismu v bráhmanské zvířecí oběti.<sup>147</sup> Pokud se ale nad tímto faktem zamyslíme, očekávali bychom zpětnou reakci bráhmanů – např. přehodnocení obětnictví. To se také opravdu odehrálo, ale zcela bez jakékoliv intervence buddhismu. Za prvé přehodnocení bráhmanského obětnictví přichází ještě před nástupem buddhismu.<sup>148</sup> A za druhé podle stejného autora, tedy Ivo Fišera, se buddhismus nikterak nepodílel na zavržení bráhmanské krvavé oběti, jak by se z dané kritiky dalo očekávat.<sup>149</sup> Tento závěr nás vede k jistým pochybnostem o vyhocené kritice bráhmanské oběti, tak jak ji podal Ivo Fišer.

Pokud budeme chtít dále porozumět této oblasti, měli bychom si také uvědomit, že praxe všech bráhmanů nebyla nutně založená na studiu védských textů a obětnictví, jak se domníval právě Ivo Fišer.<sup>150</sup> Ne všichni bráhmani se totiž v době redakce džátak vyloženě specializovali na obětnictví. Z deseti druhů bráhmanů, uvedených v džátakách, měla pouze jedna skupina vykonávat zvířecí oběť (tzv. purohitové).<sup>151</sup>

Konečně, jak jsme si již říkali, Heesterman upozornil na to, že staroindické diskuze směřovaly k tématům, kdo je pravý bráhman nebo popř. k tomu, co je to opravdová oběť. Oběť jako taková tedy v rámci indické tradice nebyla primárně odmítána, ale definována jako opravdová, skutečná a ta, která přináší prospěch, což jsme viděli i na příkladu samotného Buddha, který neodmítal obětnictví, ale v rámci

---

<sup>146</sup> Fišer uvedl, že se džátaková literatura: „nejostřeji stavěla proti bráhmanům a nesmyslným obětem, které pro bráhmany znamenaly veliké bezpracné zisky. V této funkci spočívá jedna z pokrokových složek buddhismu.“ I. Fišer, *Sociální poměry ve staré Indii podle Džátak*, s. 50.

<sup>147</sup> Negativní hodnocení bráhmanismu Ivo Fišerem lze vysledovat v této pasáži: „Jedním z prvních příkazů závazných pro každého buddhistu je blahověle ke všem živým tvorům. Proto buddhismus ostře odmítá krvavé oběti bráhmanů a nesmyslné sebetřýznění asketických fanatiků a vysmívá se zbožňování posvátné krávy.“ I. Fišer, „Buddhismus.“ In *Bozi a lidé*, s. 151-152.

<sup>148</sup> Obvykle se uvádí, že k přehodnocení oběti dochází v období bráhman (1000-800 př. n. l.), kdy je možné zaznamenat přechod od fyzické oběti k oběti vnitřní - v některých případech se oběť stává čistě vnitřní záležitostí.

<sup>149</sup> Samotný Ivo Fišer uvedl, že bráhmani neustoupili z krvavých obětí na základě kritiky buddhistů, ale především proto, že to žádala samotná doba a že se bráhmani museli přizpůsobit tlaku veřejného mínění. I. Fišer, „Bráhmanem se člověk nerodí“, *Nový Orient*, 1960, č. 8, s. 189.

<sup>150</sup> I. Fišer, *Sociální poměry ve staré Indii podle Džátak*, s. 54.

<sup>151</sup> V tomto případě je nutné zmínit, že Fišer trval na tom, že povinnost každého bráhmana je obětování a studium véd, ačkoliv sám ve své práci uvádí, že existovalo deset druhů bráhmanů, z nichž pouze dvě skupiny se opravdu specializovaly na oběti (sómové a zvířecí). Přičemž krvavou oběť měla provádět jen jedna skupina z deseti zmíněných (zbylých osm druhů bráhmanů se zaměřovalo na zcela jiné povolání, jako bylo lékařství, rolnictví, ozbrojený doprovod, lov zvířete, obchodnictví, asketický život, apod.) I. Fišer, cit. dílo, s. 53-54.

svého přesvědčení určoval, co považuje za opravdovou oběť (almužnu), a co nepovažuje za oběť (zvířecí oběti). Z tohoto důvodu se nám jeví vyhocená kritika bráhmanského obětництва jako neoprávněná a v rámci českého studia buddhismu a indologie také jako nevyjasněná a rozporuplná.

#### **4.2.3 Buddhismus, bráhmanismus a kastovní systém**

Kastovní systém byl snad nejvíce diskutovaným tématem západních indologů a těžko bychom hledali jiný aspekt indické kultury, který byl tak hojně očerňován a kritizován.

Na udržování kastovníctví měli mít, jak již jsme zmiňovali, hlavní zásluhu bráhmani. *Je tato interpretace ale oprávněná?* Na základě nejednotné organizace bráhmánů a nesourodé náboženské autority, kterou představovali, musíme nutně dojít k závěru, že bráhmani nemohli ve skutečnosti kontrolovat kastovní systém, který navíc postrádal jednotný a univerzálně platný model. Proti této interpretaci stojí také fakt, že kontrolní funkce kastovního systému připadala na tzv. kastovní výbory (*pañčájaté*), které existovaly v každé obci či městské čtvrti a nikoliv na bráhmany.<sup>152</sup>

*Kde se tedy nachází původ negativního zhodnocení kastovního systému?* Podle Martina Fárka stojí za rozšířením tohoto konstruktů v moderní západní kultuře dva významní myslitelé – Max Weber a Karel Marx.<sup>153</sup> Marx i Weber totiž na základě porovnání hospodářsko-ekonomických podmínek Východu a Západu odůvodnili, proč je kastovní systém překážkou rozvoje tamní společnosti a proč je tedy oprávněně považován za úpadkový. Tímto se tedy rozvinula silná představa o tom, že kastovní systém je zaostalý a zastaralý, brání pokroku, a je důsledkem „stagnace,“ a to nejen společenského, ale i hospodářského rozvoje.<sup>154</sup>

Podíváme-li se nyní, jak se k tomuto tématu stavějí současní indologové, zjistíme, že nic nenasvědčuje tomu, že vývoj indické společnosti ustrnul před mnoha

---

<sup>152</sup> M. Fárek, *Indie očima Evropanů*, s. 49.

<sup>153</sup> M. Fárek, „Hinduismus - reálné náboženství nebo konstrukt koloniální vědy?“ *Religio: Revue pro religionistiku*, 2006, vol. 14, no. 2. s. 229-230.

<sup>154</sup> Tato představa pokrokového Západu a stagnujícího Východu (Indie a jejího kastovního systému) byla v 19. století hojně rozšířená, a vůbec se mělo za to, že lidstvo se v čele se západními zeměmi ubírá cestou pokroku.

staletími. Naopak podle Jaroslava Strnada byl vývoj indické společnosti nejen dlouhodobě stabilní, ale navíc i dynamický a flexibilní.<sup>155</sup>

Na chvíli se ještě zastavme u Karla Marxe. Marx totiž přistupoval k Východu a k indické společnosti na základě orientalistického přístupu. Východ tak v jeho pojetí nutně potřeboval pomoc a podporu Západu k tomu, aby mohl uskutečnit změnu společenských poměrů, které byly omezující nejen pro rozvoj společnosti, ale i pro rozvoj lidského ducha. Teprve na základě přestavby společnosti dosáhne Východ kolektivního štěstí a spásy, jenž vyvrcholí v komunistické společnosti.

Vraťme se ale k našemu tématu – českému studiu buddhismu a k vládě totalitního režimu. *Jak tedy čeští autoři interpretovali kastovní systém?*

Než přejdeme k definitivní odpovědi, musíme si objasnit pár základních faktů. Prvním z nich je ten, že marxistická věda navázala na představu stagnující indické společnosti a negativního zhodnocení kastovního systému, a navíc tuto koncepci obohatila o vykořisťovatele (tj. bráhmany) a vykořisťované (nižší kasty). Již jsme si také zmiňovali, že náboženství v pojetí marxisticko-leninské teorie rozděluje masy na vyšší a nižší třídy, a tudíž nemůže zastávat funkci osvobození od útlaku vykořisťovatelů. Marxističtí teoretikové vlastně navázali na koncept toho, že bráhmani představují udržovatele kastovního systému, jelikož podle marxistického učení představuje náboženství nejmocnější zbraň vládnoucí třídy, která je nástrojem k útisku pracujících mas. Navíc marxisticko-leninská teorie předpokládala pokrok společnosti, který vyvrcholí v komunistické beztrždní společnosti. Marxisticko-leninští teoretikové shledávali v kastovním systému ještě jenu důležitou překážku – měl totiž bránit změnám společenských poměrů a tím i rozvoji společnosti.

Na základě výše zmíněného tedy u českých autorů očekáváme kritiku kastovního systému včetně jeho udržovatelů – bráhmanů a prosazování jeho stagnace a nepokrokovosti a silnou tendenci volací po změně společenských poměrů.

Ještě než ale přejdeme k buddhismu a jeho významu na utváření kastovního systému, podíváme se, jak byl hodnocen u českých autorů samotný kastovní systém. Nuže většina českých indologů shledávala v kastovním systému především překážku pro rozvoj indické společnosti. Nelze se tedy také divit, že většina z nich předpokládala jeho brzký zánik a současně se pozastavovala nad tím, jak je možné, že kastovní systém je

---

<sup>155</sup> M. Fárek, „Hinduismus-reálné náboženství nebo konstrukt koloniální vědy?“ *Religio*, 2006, č. 14, s. 231.

v rámci modernizace v Indii i po jeho oficiálním zrušení v roce 1955 stále živým fenoménem.<sup>156</sup>

Na tomto faktu můžeme jasně zaznamenat dobový požadavek pokrokovosti společnosti, kterou předpokládala marxisticko-leninská nauka. Čeští indologové neviděli v kastovnictví jen překážku rozvoje společnosti, ale shledávali v něm i projev útlaku, násilí a již zmiňované stagnace. Jeden příklad za všechny od Oldřicha Friše:

„Dnešní názory na kasty jsou velmi různé. Lze říci, že hájit kasty značí hájit reakci, útlak, násilí, nelidskost, hanebnost, opovrhování bližním. Kasty byli největší brzdou pokroku a sociálních snah v Indii, oslabili boj za osvobození.“<sup>157</sup>

Tento úryvek pochází z Frišovy marxisticky orientovaného díla *Struktura staroindické společnosti* (1953), která měla sloužit jako učební texty vysokých škol a Friš v ní jednoznačně obhajuje závěry marxisticko-leninské filosofie.<sup>158</sup> Na obranu české indologie lze uvést, že v 60. letech dochází k jisté reflexi a přehodnocení kastovního systému.<sup>159</sup>

Přejdeme nyní k interpretaci buddhismu a jeho pozici v kastovním systému. Čtenáře asi nepřekvapí pozice vědeckého ateismu, resp. Otakara Nahodila, který chápal buddhismus jako jakousi náhradu za bráhmanismus. Buddhismus měl totiž v jeho pojetí plnit stejnou úlohu mocenského nástroje, který měl utvrzovat kastovní systém a upevňovat bezmocnost lidových mas v kastovní indické společnosti.<sup>160</sup> Nahodil ale v rámci kastovního systému shledával v buddhismu ještě jeden velmi výrazný prvek – *lásku k bližnímu*. To že člověk miluje všechny lidi, podle Nahodila, vede sice k jistému otupení kastovních rozdílů, nicméně má za následek smíření pracujících s vykořisťováním a s třídním útiskem.<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> Viz např.: O. Smékal, „Kastovnictví – jev ryze indický,“ *Nový Orient*, 1973, č. 6, s. 172. E. Herold; D. Zbavítel; K. Zvelebil, *Indie zblízka*, s. 7. S. Vavroušková, „Hinduistická kasta jako ekonomický a politický faktor,“ *Nový Orient*, 1982, č. 4, s. 103-106.

<sup>157</sup> O. Friš, *Struktura staroindické společnosti*, s. 46.

<sup>158</sup> Samotná práce se také věnuje především marxisticky orientovaným tématům a Friš zde používá marxistickou rétoriku o vykořisťovateli a vykořisťovaných pro vystižení kastovního systému.

<sup>159</sup> Světlou výjimkou české indologie v hodnocení kastovního systému byl Kamil Zvelebil. Ten po svém studijním návratu z USA koncem 60. let, na základě zkušeností s americkou indologií, navrhuje jisté přehodnocení kastovního systému. V Novém Orientu tak pojednává o nových pohledech na kasty v americké indologii, ve kterých se opouští od odmítání kastovního systému a jeho interpretace jako něčeho hanebného a zavrženého. Nicméně i Zvelebil viděl v kastovnictví „negativní brzdu“ rozvoje indické společnosti. K. Zvelebil, „Indologie v USA“, *Nový Orient*, 1967, č. 2, s. 36-39

<sup>160</sup> O. Nahodil; et al., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 68.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 70.

Buddhismus měl tedy v jeho pojetí upevňovat bezmocnost lidových mas a přímo sloužit k jejich ovládnutí, což z něj dělá také ideologického nepřítele.<sup>162</sup>

S podobnými tvrzeními, která zastával Nahodil, se setkáváme i v sovětské literatuře. Tak například podle publikace *Vědecký ateismus: Učebnice pro střední stupeň stranického vzdělávání* (1975) měl buddhismus směřovat své následovníky s nespravedlností vykořisťovatelské společnosti, otupovat sociální protest utiskovaných či bránit v hlásání třídního boje. Tak byl buddhismus označen za protihumánní a reakční, jenž dále odvrací energii věřících od sociálních snah k náboženským a snaží se smířit utlačované s jejich strastiplným postavením ve vykořisťovatelské společnosti.<sup>163</sup>

V rámci vědeckého ateismu jsme viděli, že buddhismus měl plnit především úlohu utužování kastovního systému a překážku k sociálním změnám. S trochu odlišnou interpretací se ale setkáváme u českých indologů. Ti totiž povětšinou zastávali stanovisko, že buddhismus naopak přináší do náboženského života indických obyvatel sociální novotu, která představuje potírání kastovních rozdílů. Byl to například Vincenc Lesný, který takto chápal nástup buddhismu a který spatřoval v hlásání rovnosti buddhismu přímý protiklad k bráhmanismu.<sup>164</sup>

Podobně k tomuto tématu přistupoval Jan Filipický. Filipický například zastával názor, že Buddha postavil své učení proti kastovní výlučnosti bráhmanismu a zpřístupnil ho tak všem lidem bez rozdílu rodu a společenského postavení.<sup>165</sup>

S podobnou interpretací se setkáváme i u Iva Fišera:

*„Buddhismus od samých začátků nemohl uznávat kastovní rozdíly v lidské společnosti a máme hojně doklady o tom, že již sám Buddha velmi ostře vystupoval proti nadřazenosti bráhmanů, kteří si osobovali výlučné právo na vědění jen proto, že se narodili v nejvyšší kastě.“<sup>166</sup>*

Zajímavé je, že Fišer ačkoliv potíral tezi Buddhy jako sociálního reformátora, neustále zdůrazňoval jeho význam v boji proti kastovním přehradám a dával ho do přímého protikladu k bráhmanismu.

---

<sup>162</sup> Podle Nahodila byl buddhismus dokonce kontrarevoluční. Srov. O. Nahodil; et al., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 71-72.

<sup>163</sup> Kol. autorů, *Vědecký ateismus*, s. 78.

<sup>164</sup> V. Lesný, *Buddhismus*, s. 101, 145.

<sup>165</sup> J. Filipický; et al. *Prameny života*, s. 247-248

<sup>166</sup> I. Fišer, „Bráhmanem se člověk nerodí“, *Nový Orient*, 1960, č. 8, s. 189.

Zajímavým způsobem se k tomuto tématu vyjádřil také Oldřich Friš. Friš chápal kastovní systém - „nejreakčnější“ to společenské zřízení - jako nutný následek *karmanového zákona*. Buddhismus v tomto ohledu sehrál proti kastovnictví velmi důležitou úlohu. Jeho učení o rovnoprávnosti umožnilo totiž vstup členů z nejnižších kast (utlačovaných tříd) do buddhistické obce a současně jim zajistilo rovnoprávné postavení ve společnosti, což podle Friše buddhismu také zajistilo masové rozšíření. A právě toto masové rozšíření a nevídaný nárůst nových mnichů mělo být projevem protikastovních nálad indické společnosti a současně společným bojem proti kastám.<sup>167</sup>

V tomto ohledu u Friše narážíme na několik nesrovnalostí. Prvně by čtenář očekával, že buddhismus by nepřijal *karmanový zákon*, pokud byl udržovatelem kastovního systému (zajímavé je, že sám Friš uvedl, že se buddhisté proti *karamanovému zákonu*, který utvrzoval kastovní systém, nevymezovali). Druhou výtkou by mohlo být tvrzení, že buddhismus přijímal hromadně své stoupence z nejnižších vrstev (což měl být projev protestu proti kastovnímu uspořádání). V tomto případě se můžeme opřít o tvrzení Vincence Lesného který zdůraznil, že Buddhovi žáci pocházeli především ze dvou nejvyšších kast (bráhmani a kšatrijové) a že jen zřídka kdy čtete (v pramenné literatuře), že by se Buddhovým žákem stal příslušník nižší kasty.<sup>168</sup>

Konečně i Egon Bondy zastával stanovisko, že buddhismus byl proti kastovnictví, a že kasty, stejně tak jako bráhmany neuznával, čímž „smrtelně ohrožoval“ jejich postavení.<sup>169</sup> První místo a nejvyšší moc ve společnosti, rozdělené na třídy, si totiž podle Bondyho osobují právě bráhmani, kteří v době upanišad navíc zápasí o svou moc s kastou bojovníků (*kšatrijů*). Ostatní kasty (*vajšijové, šúdrové*) jsou poté jen objektem vykořisťování a jediným „smyslem jejich existence je práce pro vládnoucí třídu“.<sup>170</sup> Mimo kastovní systém poté spadají „*nedotknutelní*“, které se zdráhá Bondy označit za členy lidské společnosti.

Zajímavé ale je, jak Bondy odůvodnil nejednotnost bráhmanů. Bondy totiž představil jistou hierarchii bráhmanů na základě majetkových rozdílů. Proto je podle něj možné setkat se s vládnoucí třídou bráhmanů, ale i s takovými, kteří se živí žebrotou.

---

<sup>167</sup> O. Friš, „O indickém materialismu,“ *Nový Orient*, 1951, č. 4, s. 78.

<sup>168</sup> V. Lesný, *Buddhismus*, s. 51.

<sup>169</sup> Z. Fišer, *Buddha*, s. 58.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 24.

Proti takto interpretovanému buddhismu, tedy že buddhismus vystoupil proti kastovnímu systému, se musíme ohradit. Prvně jsme si již říkali, že buddhismus nestál v přímém protikladu proti bráhmanům, a že se buddhisté podřizovali nejen kastovním, ale i tradičním náboženským zvyklostem. Také jsme si uváděli, že bráhmany nelze považovat za udržovatele kastovního systému a navíc v současné indologii není stálý úzus o tom, do jaké míry a jak byl vlastně kastovní systém v době Buddhy vyvinutý.<sup>171</sup>

Proti tomu, že by buddhismus vystupoval proti bráhmanům stojí i fakt, že buddhističtí asketové neusilovali o změnu tehdejší společnosti, protože žili mimo společnost, zatímco ostatní Buddhovi žáci a žačky žili v kastovní společnosti, jak na to upozornil Martin Fárek.<sup>172</sup> Buddha navíc v *Agannasuttě* poukazuje na to, že jednotlivé skupiny kastovního systému se postupem času vydělily náležitým způsobem podle dharmy.<sup>173</sup> Buddha v tomto ohledu tedy nepředstavoval vzdor proti tomuto zřízení. Navíc rovnoprávnost, kterou buddhismus prosazoval, nebyla novotou, protože o ní hovořili již mnozí myslitelé ještě před příchodem Buddhy.

### **4.3 Ivo Fišer a jeho zhodnocení různých aspektů kastovního systému (králů, obchodníků, nečistých a bráhmanů)**

Jelikož Ivo Fišer sepsal na základě džátakové literatury disertační práci, která pojednávala o sociálních poměrech ve starověké Indii, budeme mu zde věnovat také samostatnou kapitolu. Bude nás zajímat, *jakým způsobem Ivo Fišer interpretoval rozličné aspekty staroindické společnosti?*

Ještě než si začneme představovat jednotlivé aspekty staroindické společnosti, měli bychom si hned na začátku zdůraznit jednu věc. Fišer totiž chápal rozdělení

---

<sup>171</sup> Někteří autoři jako například Paul Williams uvádějí, že dnešní kastovní systém neodpovídal tehdejšímu systému pojetí stavů a že toto zaměňování, resp. ztotožňování kast (*džáti*) a společenských stavů (*varny*) je mylné, ale přesto je stále převládající normou v indologickém bádání. Williams dále upozornil na to, že je stále nejasné do jaké míry ovlivnila ideologie *varn* skutečné společenské rozdělení v oblasti, kde působil Buddha. Navíc je podle něj zavádějící usuzovat, že by byl Buddha proti kastám (*džáti*). P. Williams; A. Tribble, *Buddhistické myšlení*, s. 25-27.

<sup>172</sup> M. Fárek, *Indie očima Evropanů*, s. 59.

<sup>173</sup> Balagangadhara došel na základě této suty k závěru, že Buddha předpokládal existenci společenského systému čtyř *varn* za ustálený podle dharmy a rovněž předpokládal, že takto bude nadále pokračovat. M. Fárek, cit. dílo, s. 59.



staroindické společnosti v zásadě podle rozdělení Marxe, tedy na vykořisťovatele a vykořisťované.<sup>174</sup>

Nuže nyní se může pozastavit nad prvním vybraným útvarem tehdejší společnosti. Jako první se nám nabízí postavení *panovníka*. Nejspíše zde není nutné představovat závěry marxismu, který shledává ve vládnoucí třídě skupinu vykořisťovatelů. Proto i zde budeme očekávat kritiku panovníka a státní moci.

A právě s takovýmto přístupem se setkáváme i u Iva Fišera. Fišer totiž kritizoval interpretaci vládce jako mírumilovného, který brání svůj lid. A navíc zdůrazňoval, že šlo o úplatného tyрана, který si víceméně může dělat, co chce. Fišer dokonce shledával v obhajobě indického vládce jako mírotvorce reakční snahy.<sup>175</sup> Zde je ale na místě uvědomit si, kdy Fišerova práce k sociálním poměrům vznikla – začátkem 50. let, tedy nejstrašnější éry komunistického Československa. Dále se totiž již s takto tendenčními postoji u Fišera nesetkáváme.<sup>176</sup>

Vraťme se ale zpátky k Ivu Fišerovi, vládnoucí třídě a buddhismu. Buddhismus byl totiž již začátku svého působení nerozlučně spjatý s vládnoucí třídou. Proto se zde setkáváme i s tvrzením, že buddhismus byl jakýmsi vhodným nástrojem vládnoucí třídy.<sup>177</sup> S podobnou interpretací, která je nerozlučně spjata s marxistickou ideologií, se setkáváme i u Otakara Nahodila, který chápal buddhismus jako ideologický nástroj, jenž sloužil právě vládnoucí třídě.<sup>178</sup>

Dalším velmi výrazným aspektem staroindické společnosti byli *obchodníci*. Ivo Fišer se jim věnoval především v kontextu tzv. *setthinů* (pa.). *Setthinové* byli podle Fišera obchodníci kteří řídili směnný proces a postupně se tak stávali vládnoucí třídou, která měla mít zásadní vliv na společnost.<sup>179</sup> Ani zde si Fišer neodpustil jejich kritiku a

---

<sup>174</sup> Podle Fišera neexistovala v době redakce džátak žádná sociální spravedlnost, jak to měli interpretovat někteří „buržoazní“ autoři, protože samotná společnost byla podle jeho slov rozdělena na vykořisťovatele a vykořisťované. I. Fišer, *Sociální poměry ve staré Indii podle Džátak*, s. 89.

<sup>175</sup> „Je to typicky reakční snaha odůvodnit funkci absolutistického monarchy „vyšším posvěcením“ k tomuto úřadu, s nímž se setkáme často u představitelů indické buržoasně-nacionalistické vědy. Je to snaha dokázat, že král stál nad všemi lidskými zákony jako nespravedlivější soudce a vládce lidské společnosti, snaha, proti níž je nutno bojovat všemi prostředky na základě správných, jedině vědeckých metod socialistické vědy, opírající se o poznatky historického a dialektického materialismu.“ Tamtéž, s. 21.

<sup>176</sup> Výše jsme mohli vidět také silnou propagandu marxistické ideologie u Oldřicha Friše a jeho podobně zaměřené práci *Struktura staroindické společnosti*, která vznikala ve stejně vyhocené době.

<sup>177</sup> I. Fišer, „Buddhismus.“ In *Boží a lidé*, s. 151-152.

<sup>178</sup> O. Nahodil; et al., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 70.

<sup>179</sup> I. Fišer, *Sociální poměry ve staré Indii podle Džátak*, s. 73.

přirovnal je na základě Engelsovových slov ke třídě parazitů, kteří ve svých rukou shromažďují moc a ovládají výrobu.<sup>180</sup>

Poslední část této kapitoly se zaměří na „nečisté“, tedy skupinu, která stojí mimo kasty. Ještě než si ale povíme něco o této specifické vrstvě indického obyvatelstva, měli bychom si zmínit ještě jednu závažnou věc týkající se rozdělení tehdejší společnosti. Fišer totiž kritizoval anglické a indické badatele pro jejich pokus o zidealizování staroindické společnosti, která měla existovat pouze v jakési střední zámožné vrstvě. Fišer totiž uvedl, že starověká Indie byla rozdělena na bohaté a chudé a že výše zmínění autoři „zastřeli třídní rozpory v staroindické společnosti a vnesli tak do otázek kastovníctví a vzájemného poměru tříd mnoho zmatku.“<sup>181</sup> Nás ve skutečnosti ani tak nezajímá to, jak byla tehdejší společnost rozdělena. Mnohem důležitější je pro nás to, že zde Fišer zdůrazňuje rozdělení na třídy a tím vznikající třídní útisk, což byla jedna z hlavních myšlenek marxismu.

Nejzrůdnější formu třídního útisku staroindické společnosti shledával právě u „nečistých“.<sup>182</sup> V kontextu „nečistých“ Fišer pozitivně hodnotil vliv buddhismu, který měl poukazovat na nesmyslnost kastovního systému:

*„Buddhismus šel tak daleko, že Bodhisatto se stal i čandálem, nejopovrhovanějším členem lidské společnosti, aby dokázal nelidskost a nesmyslnost orthodoxní kastovní teorie a jejího praktického provádění. V tom spočívá pokroková a revoluční úloha buddhismu v dějinách Indie.“*<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> I. Fišer, *Sociální poměry ve staré Indii podle Džátek*, s. 65.

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 81.

<sup>182</sup> „Na nejnižším stupni lidské důstojnosti /pokud se dá vůbec ještě o nějaké mluvit/ stáli „nečistí“ - nejzrůdnější forma třídního útisku starověké společnosti.“ Tamtéž, s. 86.

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 90.

Pokroková a revoluční stránka buddhismu tedy spočívala především v jeho kritice kastovního systému, který ale v jeho pojetí opět udržují bráhmani. Měla to být totiž džáťaková literatura, která poukazuje na to, že:

*„Chytrost čandálů a okolnost, že čandálem je většinou Boddhisatto, ukazuje na způsob, jakým bojoval buddhismus proti předsudkům úzkoprýsých bráhmanů, kteří se snažili dovést příkazy zákoníků až do krajních důsledků. Výsměch a satira ve formě povídek byly velmi účinnou zbraní proti reakční kastovní teorii. V rozbíjení a odhalování této zpátečnické teorie, která sloužila k největšímu vykořisťování indického lidu, se také jeví pokrokovost buddhismu.“<sup>184</sup>*

V tomto ohledu Fišer pojímal kastovní systém i jako reakční (zpátečnickou) teorii stejně tak jako Oldřich Friš, jak již bylo zmíněno. V souladu s Frišem a ostatními shledával v kastovnictví projev útlaku a pokoření člověka, čímž mimo jiné navázal na orientalistický přístup:

*„Kastovní systém a bráhmská morálka dovedly své bezcitné cíle až na okraj lidskosti a daly tak výraz nejnedůstojnějšímu pokoření člověka, jaké lidská společnost na tomto stupni vývoje vytvořila.“<sup>185</sup>*

Fišer se samozřejmě ve své práci zabýval i dalšími vrstvami indické společnosti jako byli například purohité, otroci či úředníci. Pro nás je ale tento průřez zcela dostačující abychom si uvědomili, jak interpretoval společenské poměry v 50. letech. Tedy tendenčně s obhajobou marxisticko-leninské filosofie.

#### **4.4 Shrnutí**

Nyní si udělejme stručné shrnutí, k čemu jsme vlastně dospěli. Na první pohled je zcela zřejmé, že čeští autoři věnovali sociálním tématům velkou pozornost. Jedním z nejvíce diskutovaných témat byl vztah buddhismu k sociálnímu uspořádání (kastovnímu systému) a k náboženským tradicím (bráhmanismu). V souvislosti s tímto tématem jsme se snažili poukázat na to, že buddhismus nepředstavoval vyhrocený

---

<sup>184</sup> I. Fišer, *Sociální poměry ve staré Indii podle Džáťak*, s. 88.

<sup>185</sup> Tamtéž, s. 88.

protipól k těmto fenoménům, ale naopak se přizpůsoboval dobovým a tradičním požadavkům.

Na základě uvedených příkladů jsme viděli, že marxistická věda obratně využila kritiku sociálního uspořádání kastovní společnosti, a jako vhodný protiargument, který měl potvrzovat její „zaostalost a nelidskost“ použila buddhismus. Buddhismus poté postavila do přímého protikladu, jak k tamějšímu náboženství, tak k sociálnímu uspořádání, čímž do velké míry navázala na interpretace vzešlé o několik staletí dříve. Jedním z největších omylů českých autorů bylo ztotožňování sociálních tříd s jednotlivými kastami, což vyústilo v silný redukcionismus a následné nepochopení náboženské autority v sociálním kontextu. Tímto způsobem se z bráhmánů stali v marxistické terminologii *vykořisťovatelé*, kteří usurpují moc a ovládají druhé, tedy *vykořisťované* tj. nižší kasty (tuto terminologii jsme zaznamenali především v počátku 50. let v práci Ivo Fišera a Oldřicha Friše). Buddhismus v tomto vztahu sehrál rozporuplnou úlohu. Na jednu stranu se měl stát podmětem pro sociální změnu, zároveň byla ale silně odmítána jeho revoluční úloha v sociálním uspořádání. Odmítání revolučních znaků buddhismu samozřejmě vycházelo z marxisticko-leninské teorie, která chápala náboženství jako opiát mas.

V tomto ohledu české studium buddhismu navazovalo nejen na požadavky marxistické doktríny, ale i na orientalisticky pojatou vědu 19. století, která spatřovala v kastovním systému stagnaci a v bráhmanech kněží, kteří představují vládnoucí vrstvu indické společnosti.

V souvislosti s tímto tématem jsme také zaznamenali původ těchto interpretací, který se nachází především v protestantském křesťanství. A jelikož čeští autoři na tato témata navázali (např. reakce buddhismu na bráhmanismus), můžeme si zde také dovolit tvrzení, že nejen vliv marxistické propagandy, ale i skryté (protestantské) teologie se stal nerozličitelnou součástí výzkumu českého studia buddhismu.

Dále si zde můžeme dovolit tvrzení, že samotný zájem o sociální témata byl z velké části podnícen marxistickou-leninskou ideologií, která potlačuje revoluční znaky náboženství (vzpomeňme jen na výrok Ivo Fišera, že Buddha nebyl v žádném případě revolucionář). Na druhou stranu je ve výzkumu velmi patrný Marxův koncept sociální spravedlnosti (tj. potření třídních rozdílů), který měl ospravedlnit právě buddhismus a

jeho údajný protest proti kastovním přehradám a bráhmanům, kteří byli považováni za udržovatele kastovního systému.

## 5. PŘEKLADATELSKÁ ČINNOST ČESKÉ BUDDHOLOGIE

Situace studia buddhismu v českých zemích se výrazně začala zlepšovat po roce 1918, tedy po vzniku samostatného Československa. V této době také narůstá překladatelská činnost českých autorů, která se prvně zaměřuje především na pálijské zdroje a později se rozšiřuje o i další pramenné jazyky. Vrchol překladatelského úsilí poté zaznamenáváme v 80. letech, kdy vznikají četné překlady především z řad autorů jako je Pavel Poucha, Josef Kolmaš, Jan Filipický, Oldřich Král či Vladimír Miltner.

Nyní se zaměříme na to, co nás bude v této části opravdu zajímat, a to je způsob, *jakým byly překlady prováděny, a jak bylo zacházeno s buddhistickými pojmy*. Samotný důvod, proč nás tato skutečnost zajímá je ten, že používané pojmy v českých překladech úzce souvisejí teoretickým rámcem, ve kterém se české studium buddhismu pohybovalo. Takto budeme moci rozkrýt nejen zacházení s ústředními pojmy, ale i pochopit samotný teoretický rámec.

Jako vhodný nástroj pro rozkrývání zaběhlých návykových vzorců v překladech jsme si vybrali práci Ivo Fišera, který se snažil vyjasnit nesrovnalosti ve výkladu některých základních buddhistických pojmů.<sup>186</sup> V naší analýze jsme se dále opřeli o znalosti buddhistického mnicha českého původu Nánasatty (vl. jménem Martin Novosad), které se staly pro naši reflexi buddhistických pojmů zcela zásadní.

Proto, abychom získali představu o tom, jak bylo s buddhistickými pojmy nakládáno, si zde podrobněji představíme dva velmi důležité spisy. První z nich je *Rozprava o roztočení kola Dhammy* a druhý *Dhammapadam*. Naši analýzu a celkový pohled na zacházení s buddhistickými pojmy následně doplní samostatná kapitola, která se bude opírat o další vybrané překlady českých autorů.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Ivo Fišer byl nejspíše jediný český badatel, který se tomuto problému věnoval důkladněji. Proto se pro nás stala jeho práce *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu* (1968) nepostradatelnou.

<sup>187</sup> Seznam analyzované literatury českých překladů předkládáme v příloze č. 3, která současně tvoří přehled nejvýznamnějších překladů pořízených do roku 1989.

## 5.1 Rozprava o roztočení kola Dhammy (pa. *Dhammačakkappavattanasutta*)

*Rozprava o roztočení kola Dhammy*, představuje esenci buddhistické nauky, která pojednává o čtyřech vznešených pravdách, osmidílné stezce a střední cestě. Tuto suttu do roku 1989 přeložili kompletně dva čeští autoři: Vincenc Lesný a Jan Filipický.<sup>188</sup>

V kontextu této sutty nás budou zajímat především dva základní pojmy celého buddhismu. Prvním z nich je *Tathágata*, jehož je použito v originálním znění *Rozpravy* a druhým základním pojmem, který nás bude zajímat je *dukkha* (pa.)/ *duhkha* (skt.).

Nuže přejděme nyní k používání samotných výrazů.

Jak Lesný, tak Filipický používali pro překlad *Tatháगतy* výrazu *Dokonalý*. To by pro nás samozřejmě nebylo až tak zajímavé, kdyby Lesný ve svém dalším překladu z roku 1948 nenahradil používání výrazu *Dokonalý* za *Osvícený*.<sup>189</sup> Používání tohoto termínu se v rámci buddhistických studií jeví jako problematické. Zaprvé je silně podmíněn křesťanským teologickým myšlením, které v sobě předpokládá vyšší transcendentální bytost, která osvětluje, tzn., že by *Tathágata* v tomto kontextu musel být osvícen nějakou vyšší bytostí. A zadruhé samotný překlad *Tatháगतy* etymologicky zcela neodpovídá termínu *Osvícený*. V tomto ohledu se opřeme o tvrzení Ivo Fišera, který jako jediný z českých badatelů začal problematizovat převádění buddhistických pojmů do českého jazyka. Fišer totiž uvedl, že samotný termín *Tathágata/tathágata* lze jen stěží přesně určit, nicméně uvedl jeho doslovný překlad, který zní „*ten, který tak (to ode) šel*“.<sup>190</sup> Na základě tohoto překladu tedy vidíme, že český výraz *Osvícený* nemá s *Tatháगतou* mnoho společného, a možná proto ho i jiní čeští autoři vůbec nepřekládají.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> Jak Lesný, tak Filipický pořídili překlad z pálijského originálu, tj. z kánonického textu Mahávagga. Lesný tuto suttu prvně přeložil ve své práci *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu* (1921). Filipického překlad vyšel ve sborníku *Prameny života* (1982). Lesný, ale oproti Filipickému v suttě vynechává tu část textu, která se tradičně v rámci sutt opakuje. Oba autoři svůj překlad také později upravili. Lesný ve své rozšířené publikaci *Buddhismus* (1948) a Filipický ve sbírce *Základní texty východních náboženství 2. Raný indický buddhismus* (2008).

<sup>189</sup> Srov. V. Lesný, *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, s. 51-53 a V. Lesný, *Buddhismus*, s. 38-40.

<sup>190</sup> I. Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 48, pozn. 33. Měli bychom si uvědomit, že Lesný znal skutečný význam Tatháगतy. Sám ho totiž překládal jako „Ten, jenž přišel.“ Vis. V. Lesný, *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, s. 36, pozn. 1.

<sup>191</sup> Jako např. Miroslav Rozehnal ve svém překladu *Dhammačakkappavattanasutty* z roku 1994. Někteří autoři se také přiklonili k používání volných parafrází jako je *Dokonalý*, *Vznešený* či *Ten, který našel pravdu*, apod.

Neznáme samozřejmě přesný důvod, proč Lesný přešel od *Dokonalého* k *Osvícenému*. Můžeme se ale domnívat, že tento přechod úzce souvisel s jeho rozšířením znalostí v oblasti studia buddhismu. Lesný, se totiž koncem 40. let začínal věnovat také mahájánovému a vadžrajánovému buddhismu. A měly to být právě znalosti vzešlé z mahájánových spisů, které vedly evropské badatele, aby se přiklínili k překladu Buddha jako *Osvíceného*. Podle Ivo Fišera tento překlad vzešel z jednoho prostého důvodu. Buddha měl mít totiž v mahájánových spisech výrazné transcendentní atributy.<sup>192</sup> Vzpomeňme také na to, že mahájána byla neustále spojována s teismem (viz kapitola 3.1), a že mnozí badatelé se neustále snažili prosazovat tento koncept, který se dostal i do překládaných termínů, v našem případě v překladu *Tathágathy* jako *Osvíceného*.<sup>193</sup>

Vraťme se ale ještě na chvíli k samotnému termínu *Osvícený*. Výše jsme zaznamenali, že tento termín nemá mnoho společného s buddhistickým pojmem *Tathágata*, nicméně podle Ivo Fišera, nemá mnoho společného ani s jiným buddhistickým pojmem - *Buddha*.

Fišer totiž namítá, že ve skutečnosti slovo Buddha neznamená *Osvícený*, ale *Probuzený*. V této souvislosti Fišer přímo naráží na používání termínu *Osvícený* Vincencem Lesným a uvádí další argument proč je tento termín nepoužitelný. V jeho pojetí je totiž podmíněn křesťanským myšlením a to jak historicky, tak jazykově, které způsobuje posun ve významu sanskrtského slova *bódhi*.<sup>194</sup>

Na základě některých indicií se můžeme domnívat, že Fišerovo přehodnocení termínu *Osvícený* zanechalo pozitivní otisk v překladu Jana Filipského, který, jak jsme si již uvedli, používal jiného označení (*Dokonalý* popř. *Vznešený*). Filipský si byl totiž vědom poznatků soudobého výzkumu a navíc uvedl, že Lesného překlad *Rozpravy*, který považoval za archaický, je nutné přetlumočit.<sup>195</sup> Na druhou stranu Filipský ale neuvedl žádné věcné argumenty, proč by tomu tak mělo být.

---

<sup>192</sup> I. Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 13, pozn. 7.

<sup>193</sup> Nutno zmínit, že Lesný používal termínu *Osvícený* již ve své knize z roku 1921. Tohoto výrazu používal pro označení Buddha, nicméně pro *Tathágatu* používal termínu *Dokonalý*, jak již bylo zmíněno. Později již používá výlučně termínu *Osvícený*, a to jak pro označení Buddha, tak *Tathágathy*. Vis. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 36, pozn. 1.

<sup>194</sup> Fišer takto okomentoval překládání Buddha jako *Osvíceného*: „Podobná nedůslednost v překladu, ovlivněná představami běžnými z křesťanství, způsobuje podvědomý posun základního pojetí Buddhova vnitřního probuzení (*bódhi*) dosaženého vlastními silami, do roviny osvícení, tj. zásahu transcendentna, jenž nemá v souvislosti s tímto termínem nejmenší opodstatnění.“ I. Fišer, cit. dílo, s. 13.

<sup>195</sup> J. Filipský; et al., *Prameny života*, s. 251.



Předpoklad toho, že Ivo Fišer přímo ovlivnil Filipského v překladu *Rozpravy*, začíná být oprávněný u dalšího buddhistického pojmu *dukkha* (duhkha, skt.), čímž se zároveň dostáváme k druhé části této kapitoly. Ivo Fišer zcela přehodnotil používání výrazu *dukkha* ve čtyřech vznešených pravdách. *Dukkhu* totiž již nepřekládá jako *utrpení*, ale jako *strast*. A byl to také Jan Filipický, který začal používat výrazu *strast* oproti Lesnému, který používá výrazu *utrpení*.<sup>196</sup>

Hlavní příčina, proč se Fišer vymezil proti Lesnému a jeho užívání výrazu *utrpení* byla v tom, že podle Fišera nejde v *Rozpravě* o to, že by zde Buddha vypočítával jednotlivé druhy utrpení (zrození je utrpení, stárání je utrpení, atd.), ale že ve skutečnosti má *dukkha/duhkha* vícero významů a to nejen ve fyzickém, ale především v psychickém smyslu. Buddha zde tedy zmiňuje strastné bytí jako takové, ale v žádném případě nepodává výčet jednotlivých druhů utrpení, natožpak jeho definici.<sup>197</sup>

Nedílnou součástí *Rozpravy* je také *osmidílná stezka*. I zde zaznamenáváme, jak u Lesného, tak Filipského odlišné zacházení s buddhistickými pojmy. S nejvíce zarážejícím překladem jedné části osmidílné stezky se setkáme u Vincence Lesného. Jde o překlad pálijského výrazu *sammá-ditthi*, které obecně označuje správný/pravý názor či správné pochopení. Lesný přeložil tuto část jako *pravá víra*,<sup>198</sup> což v čtenáři navozuje koncept křesťanského teologického myšlení, nehledě na to, že se s termínem víry v buddhismu nesetkáváme.<sup>199</sup>

V souvislosti s Vincencem Lesným se musíme zastavit ještě u jiné části osmidílné stezky - *sammá-samádhi*, kterou Lesný překládá jako *pravé soustředění ducha*. Zde je nutné poznamenat, že buddhismus neoperuje s duší (viz také následující kapitola) a proto lze také tento překlad považovat za problematický.

Co se týče Jana Filipického a jeho překladu osmidílné stezky, tak u toho se s problematickými překlady nesetkáváme. V jeho případě se můžeme opět domnívat, že

---

<sup>196</sup> Filipický s Vackem se drží této strategie a používají termínu *strasti* v kontextu čtyř vznešených pravd i v knize Ašóka. Nicméně ani zde ho neproblematizují. Srov. J. Filipický; J. Vacek, *Ašóka*, s. 90-91.

<sup>197</sup> I. Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 21-22. Nānatilōka Thera buddhistický mnich německého původu dokonce uvádí, že nevhodnějším překladem *dukkhy* je *neuspokojivost* či *náchylnost k utrpení*, protože *dukkha* se nevztahuje jen na bolestné prožitky, ale odkazuje se i na neuspokojivou povahu podmíněné existence. Nyanatiloka Thera, *Buddhistický slovník*, s. 68.

<sup>198</sup> V. Lesný, *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, s. 52. Nutno poznamenat, že Lesný později tento výraz nahradil *pravým názorem*.

<sup>199</sup> V kontextu buddhismu se nejčastěji používá výrazu *saddhá* (pa.) / *śraddhá* (skt.), který znamená důvěru, ale nikoliv víru.

se i zde nechal inspirovat Ivo Fišerem, jelikož použil ty samé výrazy jako Fišer ve své stěžejní práci *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu* (1968).<sup>200</sup>

## 5.2 Dhammapadam

Druhý vybraný spis *Dhammapadam* vzbuzoval u českých překladatelů velký zájem, a proto byl také od první poloviny dvacátého století několikrát přeložen. V tomto případě nás budou zajímat především překlady od Vincence Lesného, Pavla Pouchy a Karla Wenera, které byly pořízeny ještě před rokem 1989.<sup>201</sup> V jejich překladech se opět zaměříme na zacházení s buddhistickými pojmy, přičemž využijeme znalostí buddhistického mnicha Nánasatty, který důkladně rozebral překlad *Dhammapady* od Vincence Lesného.<sup>202</sup>

Jelikož překlad Pavla Pouchy (jakkoliv je neúplný a to co do počtu kapitol, tak i jejich obsahu) ve skutečnosti nepřesáhne rozsah pár stránek, budeme se zde věnovat především kompletnímu překladu od Vincence Lesného.

V jeho díle, stejně tak jako v překladu *Rozpravy*, se objevila celá řada problematických termínů, které si jistě zaslouží naši pozornost. Prvním z nich, na který narazíme hned v první kapitole je označení *pravý kněz* (verš 20).

Pokud se důkladněji zaměříme na toto spojení, zjistíme, že je v rámci *Dhammapady* a buddhismu celkově nepoužitelný. V tomto případě je nejprve na místě objasnit v jakém

---

<sup>200</sup> Filipický použil totožný překlad buddhistických pojmů jako Ivo Fišer. Za zmínku jistě stojí, že Filipický Fišera nikde nezmiňuje (včetně bibliografie). Srov. I. Fišer. *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 35-36. J. Filipický, *Prameny života*, s. 251.

<sup>201</sup> Vůbec s prvními snahami o ucelenější překlad od těchto autorů se setkáme v časopise *Nový Orient* (č. 1, 1947). Byla to také nešťastná shoda náhod, že na stejném překladu pálijského textu pracovali současně dva čeští badatelé. Byli jím Vincenc Lesný a Pavel Poucha. *Nový Orient* se tedy rozhodl anonymně otisknout překlad první kapitoly *Dhammapady* obou badatelů a nechal samotné čtenáře posoudit, kterému z otištěných překladů dává přednost. Výsledky hlasování poté *Nový Orient* otiskl v jednom z dalších čísel (č. 4, 1947), přičemž Lesný v této anketě získal o jeden jediný hlas více než jeho mladší kolega, což mu mělo zajistit první vydání celého svazku *Dhammapady*. Pouchova práce na překladu od této doby utichá a znovu ožívá až začátkem 80. let, kdy představuje několik neúplných překladů různých kapitol této sbírky ve sborníku *Prameny života* (1982). S uceleným, tedy kompletním překladem celé sbírky se opět setkáváme až u Karla Wenera, jehož *Dhammapadam* vyšla v samizdatovém vydání roku 1964. Wernerovi se tehdy nepodařilo prosadit její knižní vydání, čemuž se tedy nelze divit, jelikož Werner byl od 50. let režimem utlačován. Wernerův překlad vychází až po roce 1989 (přesně v roce 1992 v nakladatelství Odeon) v částečně upravené verzi, kterou jsme zde také použili.

<sup>202</sup> Tento rozbor je ve skutečnosti recenzí na Lesného překlad z roku 1947 a čtenář ji může najít v časopise *Nový Orient* č. 8-9/1949. Nánasattova reflexe je bohužel jediná důkladnější reflexe Lesného překladu se kterou se setkáváme.

kontextu Lesný *pravého kněze* použil. Lesný totiž použil tento výraz pro překlad pálijského slova *samana* (skt. *śramaṇa*), které ve skutečnosti označuje potulného asketu, popř. představuje synonymum pro buddhistického mnicha (pa. *bhikkhu*).<sup>203</sup> Překlad *samana* tedy nelze použít jako ekvivalent pro kněze. Navíc kněz je především biblický pojem, který ve svém nejobecnějším slova smyslu označuje prostředníka mezi člověkem a Bohem, jehož hlavní náplní je obětivost. Buddhismus samotný ale nemá nesmrtelného Boha, kterému by mohl obětovat.

Za zmínku jistě stojí také to, že Lesný, ačkoliv použil výrazu *kněz*, si byl dobře vědom toho, že buddhismus není vázán na Boha nebo bohy, a že v pálijském buddhismu žádné *kněží* nenajdeme.<sup>204</sup> Možná také proto v jiném verši *Dhammapady* (264) ponechává originální výraz *samana* a osvětluje jeho význam.<sup>205</sup> Proč ale Lesný nejprve zvolil výraz *kněz* na místo originálního znění *samana* nevíme.

Podíváme-li se dále na jiné překlady první kapitoly, zjistíme, že se autoři překladu *samana* zcela vyhnuli (Karel Werner) nebo ponechali originální znění (Pavel Poucha).<sup>206</sup>

Přejdeme ale k dalším problematickým výrazům v překladu Vincence Lesného. Jedním z nich je *duše* (verš 41, 88), který použil pro překlad buddhistického pojmu *viññāna* (pa.).<sup>207</sup> Proti takovému zacházení s pojmem *viññāna* se ohradil Ānāsatta a uvedl, že ve skutečnosti označuje *vědomí* a nikoliv *duši*, přičemž doporučil Lesnému nahradit *duši* jiným českým výrazem *myslí*. *Duše* je v tomto případě dalším (křesťanským) výrazem, který nemá s buddhismem mnoho společného. Za zmínku opět

---

<sup>203</sup> I. Fišer. *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 43-44. Ivo Fišer také uvádí, že pro termín *samana* nemáme v češtině ekvivalent a doporučuje označení asketa-myslitel, protože *samanové* byli v první řadě duchovní učitelé, kteří putovali a hlásali různé podoby způsobů chování a myšlení. V některých případech se podle Fišera tento termín překládá i jako řeholník. Ale i tento překlad se zdá být problematický, jelikož život *samanů* jednak toliko nesouvisel s pobytem v klášteře a navíc si nemůžeme být jisti, že všichni *samanové* dodržovali stejná pravidla (řehole).

Odlišný překlad *samana* do češtiny nabízí ještě Vladimír Miltner, který pro *samany* použil označení: snaživci, tuláci, kazatelé či kajícíci. Bohužel ani ekvivalent kajícíci není nejvhodnější (viz kapitola č. 5.3).

<sup>204</sup> Lesný ve své knize *Buddhismus* z roku 1921 uvedl, že pálijský buddhismus nemá kněží, jelikož nemá žádných bohů, kterým by bylo možné obětovat. Přesto tohoto výrazu použil o mnoho let později ve svém překladu *Dhammapady*. Viz V. Lesný, *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, s. 128.

<sup>205</sup> Význam *samana* vykládá také již v úvodu k *Dhammapadě* a překládá ho jako poustevníka. *Buddhistického mnicha (bhikkhu)* poté překládá jako medikanta. *Dhammapadam*, přel. V. Lesný, s. 13.

<sup>206</sup> Poucha použil sanskrtský výraz *śrāmanství*, a to jak v překladu v rámci Nového Orientu, tak i v překladu, který mu vyšel ve sborníku *Prameny života* (1982). Nutno zmínit, že překlad první kapitoly je v obou případech totožný, tzn. že Poucha svůj překlad z Nového Orientu již neupravoval.

<sup>207</sup> Nutno zmínit, že Lesný používal *duši* i ve svém překladu *Rozpravy o roztočení kola Dhammy*.

stojí, že Lesný znal dobře pravý význam pojmu *viññána* včetně toho, že buddhismus nesmrtelnou *duši* do svého učení nikdy nezařadil.<sup>208</sup>

V Lesného překladu nelze přehlédnout další velmi problematický termín - *hřích* (verš 205, 309, 310). Na tento výraz opět reagoval Ānāsatta, když uvedl, že buddhistický pojem *pápam* (pa.; san.) má ve skutečnosti zcela odlišný význam, a že *hřích* nemá v buddhismu své místo.<sup>209</sup>

Lesný ale nebyl v žádném případě jediný, kdo používá *hříchu* v rámci buddhistických tradic (viz kapitola 5.3). V překladu *Dhammapady* ho použil ale i Pavel Poucha (10 verš).<sup>210</sup>

Výraz *věčný život* se v přehodnocení Lesného *Dhammapady* jeví také jako nevhodný. Lesný ho použil v druhé kapitole (21 verš) a Ānāsatta musel opět převod originálního termínu uvést na pravou míru. Výraz *amata* (pa.), který je v tomto případě použit znamená sice nesmrtelnost, ale nikoliv *v nebi*.<sup>211</sup> Ānāsatta navrhl Lesnému prosté řešení použití výrazu *nibbány*, a zároveň uvedl, že ačkoliv je nesmrtelnost v textu metricky a rytmičky nevhodná, nezbyvá nic jiného než tvořit výrazy ad hoc. Tyto výrazy, ale nesmí vzbuzovat křesťanské představy, jak dále dodal.<sup>212</sup>

Nutno zmínit, že v tomto případě Lesný opravdu přehodnotil používání *nebe* v překladu *Dhammapady* a na základě reakce Ānāsatty a poznatků dalších světových autorit jako byl M. Müller nebo Rhys-Davids od používání tohoto výrazu ustoupil.<sup>213</sup>

---

<sup>208</sup> Nehledě na to, že se Lesný snažil prosadit názor, že Buddha původně opravdu učil o jakési nesmrtelné duši. Srov. V. Lesný, *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, s. 137-148.

<sup>209</sup> Ānāsatta uvedl, že buddhistický pojem *pápam*, znamená především zlo, zlý čin nebo také zločin. „Cejlonský mnich o Českém překladu Dhammapada,“ *Nový Orient*, 1949, č. 8-9, s. 203.

<sup>210</sup> Karel Werner ho ve svém překladu *Dhammapady* nepoužívá, a navíc jeho užívání problematizuje (viz kapitola 5.3)

<sup>211</sup> *Nebe* je dalším sporným výrazem, který Lesný v překladu použil (viz 21 verš). Pro doplnění udáváme, že Karel Werner v rámci tohoto verše použil pro pojem *amata* výrazu *nesmrtelnost* a Pavel Poucha výrazu *věčnost*.

<sup>212</sup> „Cejlonský mnich o Českém překladu Dhammapada,“ cit. dílo, s. 202.

<sup>213</sup> Lesný dva roky po vydání svého překladu *Dhammapadam* napsal článek do Archivu Orientálního, ve kterém se přiklání k názoru, že pro tento verš je opravdu vhodnější nechat původní buddhistický pojem *nibbána*, která podle něj představuje právě stav bez smrti (viz V. Lesný, „Dhammapada in the light of Turkestan discoveries,“ *Archiv Orientální*, 1949, vol. 17). Lesného přehodnocení *nebe* v buddhismu přišlo ještě ale o trochu dříve, jelikož již následující rok po překladu *Dhammapady* zdůrazňuje, že cílem „zbožného“ buddhisty není *nebe*, ale *nibbána*. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 16.

V předešlé kapitole jsme si uvedli, že Lesný v *Rozpravě* používá obratu *pravá víra*.<sup>214</sup> Také v překladu *Dhammapady* opakovaně užívá obratů *pravá víra* či pouze *víra* (verš 144, 217, 272, 303, 333), což samozřejmě neuniklo pozornosti Nánasatty.

Nánasatta k tomu uvedl, že *víra* není buddhistický pojem a Lesnému navrhl použití jiného výrazu - *důvěra*.<sup>215</sup>

Zde je jistě na místě zmínit, že používání termínu *víry* je pro buddhismus zcela nevhodné, jelikož pro buddhisty víra nehraje důležitější roli (není příčinou nahlédnutí pravdy). Buddhisté v tomto ohledu totiž dávají přednost vlastní zkušenosti. A byl to také paradoxně samotný Vincenc Lesný, který uvedl, že v buddhismu nenajdeme slepou víru stejně tak, jako slepou poslušnost.<sup>216</sup>

Vraťme se ale k Lesnému a jeho překladu *Dhammapady*, ve které mu dále Nánasatta vytýká používání obratů jako je *zbožnost* (verš 209), *nábožný život* (verš 267) či *zbožný stav* (verš 249 a 250), kterého Lesný použil pro překlad buddhistického pojmu *samádhi* (pa.), a který nejobecněji vyjadřuje soustředění mysli.

Nánasatta považoval za problematické také zacházení s výrazem *kajícnost* nebo *velebení* Buddhy jako světce. Dále to bylo používání obratu *učedníka* (verš 45) pro Buddhova žáka (pa. *sékha*), použití výrazu *Požehnaný* pro označení Buddhy (verš 285) či obratu *svaté písmo / písmo* (verš 19, 352), který byl použit jako ekvivalent k Buddhovu učení, tj. *dhammě* (pa.). Nánasatta k tomu dodal, že to jsou právě tyto výrazy, které vzbuzují scestné představy o Buddhově učení a že je třeba se v překladech vyhybat biblickým pojmům a nenechat se ovlivnit výchovou, prostředím a raději použít moderních výrazů, jež nemají náboženské (křesťanské) zaměření.<sup>217</sup>

Za další problematické termíny užití v Lesného překladu, které Nánasatta již nezmiňuje, bychom mohli považovat také, *spasení* (verš 92 a 93), *svatost* (verš 178), *vykoupení* (verš 89) či *andělé* (verš 420).<sup>218</sup> S obratem *spásy* a *vykoupení* v buddhismu jsme se již seznámili v souvislosti s interpretací *nibbány* (kapitola 2.3.1) a na příkladu

<sup>214</sup> Lesný stejně tak jako v *Rozpravě* použil ve svém překladu *Dhammapady* i výrazu *Osvícený* pro označení Buddhy.

<sup>215</sup> „Cejlonský mnich o Českém překladu *Dhammapada*,“ *Nový Orient*, 1949, č. 8-9, s. 203. Tímto doporučením se nechal později inspirovat Karel Werner, který ve stejných verších svého překladu používá výrazu *důvěra*, *sebedůvěra* či *pravá skutečnost*.

<sup>216</sup> V. Lesný, *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, s. 226. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 66. *Víru* použil Lesný i ve své prvním překladu *Kiságótami a Buddha oráčem* (1919).

<sup>217</sup> „Cejlonský mnich o Českém překladu *Dhammapada*,“ *Nový Orient*, 1949, č. 8-9, s. 204.

<sup>218</sup> V Lesného překladu se setkáme s mnoha dalšími výrazy, které neodpovídají původnímu významu, jako byla *horlivost*, *láska*, atd. Nás ale nejvíce zajímaly především ty, které úzce souvisí s křesťanstvím, abychom si mohli uvědomit, jak moc tím byla ovlivněná překladatelská činnost.

Iva Fišera, jsme viděli, proč je používání tohoto termínu nevhodné (odkazuje na dosažení blaženého stavu na onom světě či splnutí s nejvyšším kosmickým principem). Zarážející je také Lesného obrat *kacířské názory* (167 verš).<sup>219</sup>

Ještě se na chvíli zastavme nad používáním buddhistického pojmu *Mára*, protože Lesný ho ve svých vysvětlivkách k *Dhammapadě* přirovnává k buddhistickému *d'áblovi, pokušitelovi a vtělení zla*.<sup>220</sup> Podobně interpretoval *Máru* i indolog Oldřich Friš, jenž napsal posudky k oběma překladům, které vyšly v Novém Orientu. Friš při rozboru úryvků z Nového orientu uvedl, že vhodnější je používat *Máro* nejen jako *Smrt*, což dělal Pavel Poucha, ale jelikož představuje i světskou a zlou stránku člověka, tak i jako *Pokušitele*.<sup>221</sup> Friš se v tomto ohledu přikláněl tedy k překladu Vincence Lesného, a protože byl jeho žákem nelze se tomu divit. Nicméně to nic nemění na tom, že zlo jako něco absolutního nebo postavu nějakého pokušitele v rámci indických tradic nenajdeme. V Indii a tedy i v buddhismu se totiž nevyvinula žádná přísná polarita mezi dobrem a zlem a představa *d'ábla* zde nehrála nikdy významnou roli. A ani svůdce *Máru*, jak píše německý indolog Heinrich von Stieterncorn, nelze jednoznačně srovnávat s d'áblem, protože Indové již v raných dobách zjistili, že dobro a zlo vychází z téhož zdroje.<sup>222</sup> Navíc *Ňanasatta* uvedl, že se *Mára* jako osobnost uvádí pouze alegoricky, protože již v nejstarších pramenech se rovná *smrti*. Také samotný Vincenc Lesný uvedl, že zlo se v buddhismu rodí z člověka samotného, z jeho skutků a z nevědomosti.<sup>223</sup> Lesný tedy ve velké míře chápal podstatu buddhismu v pravém slova smyslu, nicméně do svého překladu vnášel křesťanské termíny, které ho stavěly do zcela jiného světla.

V rámci překladu *Dhammapady* zaznamenáváme i jistou reflexi zavádějících výrazů, a to především u Karla Wenera. Werner se v tomto ohledu nechal inspirovat *Ňanasattou*, což vedlo ke snížení problematických (biblických) výrazů v jeho překladu.

---

<sup>219</sup> Na problém hereze a kacířství jsme upozornili v kapitole 3.4. Nutno zmínit, že Karel Werner použil obratu *zhoubné názory*. *Dhammapadam*, přel. K. Werner, s. 69.

<sup>220</sup> *Dhammapadam*, přel. V. Lesný, s. 96. S podobnou interpretací se setkáme i v jeho knize *Buddhismus* (1948), kde uvádí, že *Mára* hraje v pálijském buddhismu podobnou úlohu jako *d'ábel – pokušitel* v Novém Zákoně. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 103.

<sup>221</sup> „Výsledky hlasování o dvou překladech *Dhammapada*“, *Nový Orient*, 1947, č. 4, s. 26.

<sup>222</sup> H. Küng; H. von Stieterncorn, *Křesťanství a hinduismus*, s. 81.

<sup>223</sup> Srov. V. Lesný, *Buddhismus*, s. 66, 90.

Přesto se ale objevují.<sup>224</sup> Nejčastěji se opakuje například výraz *vykoupení*, přestože Werner zdůrazňuje, že osvobození v buddhismu lze dosáhnout jen na základě vlastního úsilí, a že Buddha nemůže nikoho vykoupit.<sup>225</sup>

Na tomto příkladu je poměrně dobře vidět, jak moc těžce se čeští překladatelé vypořádávali s převáděním buddhistických pojmů do českého jazyka a západního myšlení vůbec.

Oproti Lesnému a Pouchovi se u Wenera setkáváme ještě s jednou zásadní odlišností. Werner totiž oproti svým kolegům komentuje verše *Dhammapady* a některé problematické termíny jako je *zlo*, *trest*, *hřích*, apod. osvětluje v kontextu buddhismu. Werner si také na základě Ānāsatty neodpustil kritiku Lesného překladu, když uvedl, že je „v leckterém ohledu poznamenán myšlením v pojmech běžných křesťanskému myšlenkovému systému a cizích pojetí buddhistickému.“<sup>226</sup> Ānāsatta dokonce uvedl, že Lesného verše v mnoha případech připomínají bibli a neodpustil si ožehavou otázku, zdali nebyl Lesnému poskytnut církevní úplatek, aby zabránil svým rodákům stát se buddhistickými mnichy.<sup>227</sup>

Nutno v samém závěru zmínit, že Lesného text *Dhammapady* z roku 1947 byl v nedávných letech kompletně přetištěn v původním znění. Bohužel autor této sbírky Dušan Zbavitel ani v náznaku nepoukázal na problematické termíny Lesného překladu.<sup>228</sup>

### **5.3 Problematické termíny v rámci českých překladů**

V předcházejících kapitolách jsme si stručně zmínili některé problematické termíny v překladech *Dhammapady* a *Rozpravy o roztočení kola Zákona*. Nyní bychom si některé vybrané výrazy podrobněji představili a pokusili se o jejich rozbor a zasazení

---

<sup>224</sup> U Wenera se již nesetkáváme s duší, vírou, hříchem, anděly, svatostí, kajicností, Osvíceným, apod. Na druhou stranu používá výrazu *vykoupení* (verš 23, 32,75, 134, 178,203,204,226, 253, 283, 285, 289, 372), *osvícení* (verš 89), *onen svět* (verš 177), *víra* (249), *spásná pravda* (271), *zbožní lidé* (verš 308), *písmo* (verš 363).

<sup>225</sup> *Dhammapadam*, přel. K. Werner, s. 35. Můžeme se domnívat, že Werner používal tohoto výrazu kvůli tomu, že ho použil i Ānāsatta nebo i Ivo Fišer.

<sup>226</sup> *Dhammapadam*, cit. dílo, s. 37.

<sup>227</sup> Cejlonský mnich o Českém překladu *Dhammapada*,“ *Nový Orient*, 1949, č. 8-9, s. 204.

<sup>228</sup> Jde o tuto sbírku: D. Zbavitel: *Základní texty východních náboženství. 2, Raný indický buddhismus* (2008).

do kontextu buddhistického myšlení. Současně se také zmíníme o dalších výrazech používaných v rámci českých překladů.

Jedním z neproblematičtějších termínů je již zmiňovaný *hřích*. Je až zarážející jak hojně byl používán, a to nejen v překladech,<sup>229</sup> ale i v odborné buddhistické literatuře, která vyšla po roce 1989. Vhodným příkladem je *Malá encyklopedie buddhismu* (1997) od Vladimíra Miltnera. Miltner zde totiž ztotožňuje diskutovaný pojem *pápam* (popř. *pápa*, který, jak jsme si již zmínili, znamená podle Ānandasatty zlo, zlý čin) s *hříchem*. Nelze se poté divit, že v jeho pojetí jsou *pápabhikkhavé*, hříšní mniši (tj. mahásanghikové) nebo že *pápadésana* je vyznání hříchů!<sup>230</sup>

Nejspíše není třeba zmiňovat, že termín *hřích* může dávat smysl jen v monoteistických tradicích, kde je v obecném významu používán jako provinění proti Bohu,<sup>231</sup> a že je v tomto kontextu v buddhismu nepoužitelný.

Otázku tedy je, proč byl a stále ještě je *hřích* v buddhismu používán, navzdory tomu, že *hřích* jako takový v buddhismu neexistuje.

Také není oprávněné se domnívat, že bychom nenašli v češtině vhodnější opis. Například sám Karel Werner používal v *Dhammapadě* ekvivalentů nečistota a poskvněnost mysli, které představují překážku na cestě k dosažení probuzení.<sup>232</sup> Werner také zdůraznil, že v buddhismu neexistuje božská bytost, která by soudila dané provinilce,<sup>233</sup> a proti které by bylo možné se provinit. Zde je také důležité uvědomit si systém kauzality v indických tradicích, kde na základě karmanového zákona člověk sklízí, to co zasel - jinými slovy může se provinit jen proti sobě.

Problematika hříchu v indických tradicích se řešila také například v rámci sborníku *Moudrost a umění starých Indů* (1971) jejímž odborným redaktorem byl Dušan Zbavitel. V tomto sborníku došli autoři ke stejnému závěru jako Werner, tedy že

---

<sup>229</sup> S *hříchem* se setkáváme téměř ve všech významných překladech českého studia buddhismu, a to již od začátku jeho působení. V minulosti použil *hřích* Otakar Pertold ve svém překladu *džátak* (1910), Lesný s Pouchou ho používali v *Dhammapadě* (1947, 1982). Pouha ho použil i ve svém překladu *Nágárdžuny* (1952) nebo *Sútry srdce* (1949), Vladimír Miltner v *Otázkách Milinových* (1988), Oldřich Král v *Tribunové sítě* (1988). Josef Kolmaš ho použil téměř ve všech svých významných překladech, jako byla bajka *O původu Tibeťanů* (1982), v překladu *Fa-seiena* (1972) či *Sakja-pandity* (1984). Nutno zmínit, že s tímto výrazem se čtenář setká i v současných odborných publikacích, které v českém prostředí vycházejí.

<sup>230</sup> V. Miltner, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 152.

<sup>231</sup> Význam *hříchu* se v monoteistických tradicích liší. V křesťanství se používá nejčastěji v kontextu porušení smlouvy s Bohem či neposlušnost vůči Božímu zákonu. H. Pavlincová a kol., *Slovník: judaismus, křesťanství, islám*, s. 188.

<sup>232</sup> *Dhammapadam*, přel. K. Werner, s. 34

<sup>233</sup> Tamtéž, s. 33.



hřích v rámci indických tradic nemá své místo.<sup>234</sup> Paradoxně ale tento termín používají v souvislosti s jeho očištěním (*prájaščitta*).<sup>235</sup>

S hřichem úzce koresponduje úloha zla, kterou jsme již dávali do souvislosti s překladem *Máry* jako *d'ábla* a *pokůšitele*. Čtenáře nejspíše nepřekvapí, že se v překladech setkáváme s takovými výrazy, jako je *d'ábel*, *satan* nebo dokonce *Lucifer*.<sup>236</sup> V buddhismu není zlo projevem či zásahem nějaké bytosti, jak již jsme si říkali, ale následkem vykonaných zlých, tj. negativních činů. Proto zde nemůže najít opodstatnění ani další výraz *trest*.

Mezi další časté výrazy, které také souvisí se hřichem, patří např. *pokání*, *kajícnost* či *kajícník*. *Pokání* jako snaha o prominutí hříchu je spjata s monoteistickými systémy a proto při jeho používání v kontextu buddhismu opět dochází k posunu významu.<sup>237</sup> Tak například používání *kajícníků* pro označení buddhistických potulných asketů je stejně neoprávněné, jako používání termínu *hřích* v souvislosti s buddhismem. Podíváme-li se na etymologický rozbor slova *káti se*, dozvíme se, že toto slovo úzce souvisí s trestáním, odplatou, lítostí, splácením, apod.<sup>238</sup>

Buddhistický pojem *samana*, jenž je nejčastěji překládán jako *kajícník* má ale, jak jsme si již ukázali, v buddhistické tradici zcela odlišný význam (asketa, mnich, apod.). Samotní *samanové* také neusilovali o nějaké pokání, jejich snaha nebyla očistit se od *hříchu*. Navíc v buddhismu nenajdeme nikoho, před kým by se měl dotýčný kát ve smyslu nějaké vyšší transcendentální bytosti.

Podle všeho hlavním cílem *samanů*, tedy alespoň v době Buddhy, byla snaha vymanit se z koloběhu utrpení, snaha poznat pravou podstatu utrpení a života vůbec. *Samanové* usilovali tedy o vědění, o dosažení pravdy a duševního klidu, jak o nich napsal Vladimír Miltner.<sup>239</sup>

Ňanasatta se ke *kajícnosti* v buddhismu také vyjádřil. I tentokrát k tvrzení Vincence Lesného, který v úvodu k *Dhammapadě* napsal, že buddhističtí mniši žili v předkanonickém buddhismu kajícně, stranou lidských obydlí. Ňanasatta na to

---

<sup>234</sup> D. Zbavitel (red.), *Moudrost a umění starých Indů*, s. 219.

<sup>235</sup> Tamtéž, s. 61.

<sup>236</sup> Čtenář se s nimi setká např. v překladu od Pavla Pouchy (*Strom moudrosti*, 1952) nebo Josef Kolmaše (*Fa-sien. Zápisky o buddhistických zemích*, 1972; *Sakja pandita. Pokladnice moudrých rčení*, 1984).

<sup>237</sup> V monoteistických systémech, především pak v křesťanství, výraz pokání představuje především snahu o odpuštění hříchu. Mimo jiné znamená také snahu o jeho zavrnutí. H. Pavlincová a kol., *Slovník: judaismus, křesťanství, islám*, s. 260-261.

<sup>238</sup> V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, s. 245.

<sup>239</sup> V. Miltner, *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 33.

zareagoval tím, že jednak *kajícnost* do buddhismu nepatří a navíc, že mniši nežijí ani nežili kajícně, ale že usilují o dokonalost ducha, o poznání pravdy a o vysvobození z nevědomosti.<sup>240</sup>

I přes výše zmíněné nesrovnalosti se s používáním *kajícníka* sekáváme v celém průřezu českého studia, a to již od doby Otakara Pertolda a jeho překladu džátak až k monografiím posledních let.<sup>241</sup>

V závěru této části je jistě důležité upozornit na to, že mezi překlady se objevovala celá řada dalších termínů, které svým obsahem do buddhismu nepatří. Mezi ně bychom mohli zahrnout *modlitbu*, která svou podstatou vyjadřuje oslovení nebo vyzývání Boha,<sup>242</sup> *spásu, víru, duši, zbožnost, svatost, vysvěcení, svěcení, světec, spasitel, kacíř, heretik, osud, osvícení, božské spočinutí, božský zrak, božské poznání, chrám Páně, církev, jeptišky, pravověrnost, nevěrci, kněží, víly, desatero přikázání, scholastika, věrouka, svatá písmena* pro označení *sutt* nebo *bible* pro označení *Tipitaky*.<sup>243</sup> Na obranu autorů samotných je na místě zmínit, že v některých případech tyto výrazy objasňovali v kontextu buddhistického myšlení.

---

<sup>240</sup> Nánasatta k tomu dále uvedl, že *adhisila-citta-pañña-sikkhá*, neznamená kajícnost, ale zápolení o dokonalost ducha. „Cejlonský mnich o Českém překladu Dhammapada,“ *Nový Orient*, 1949, č. 8-9, s. 202. Podíváme-li se dále do buddhistického slovníku od Nánatilóky, zjistíme, že obrat *adhisila-sikkhá* (pa.), představuje výcvik vyšší etiky, a že tedy nemá s *kajícností* nic společného. Nyanatiloka Thera, *Buddhistický slovník*, s. 16.

<sup>241</sup> Kajícníka jako asketu začal jako první v překladech používat již Otakar Pertold, který ho použil v překladu *džátak* (1910). Dále ho například používal Oldřich Friš ve svém překladu *Théragháty* (1948) či Vladimír Miltner ve své překladu *Otázek Milindových* (1988) nebo ve své knize *Vznik a vývoj buddhismu* (2001). Nutno podotknout, že *kajícník* byl jakýsi *terminus technicus* užíván i pro označování indických asketů (míněno nebuddhistů). Proto se s ním setkáváme téměř ve všech indologických publikacích. Viz např. *Moudrost a umění starých Indů* (1971) nebo *Země posvátných řek* (1959), atd. Světlou výjimkou v používání *kajícníků* v překladech je Josef Kolmaš.

<sup>242</sup> H. Pavlincová a kol., *Slovník: judaismus, křesťanství, islám*, s. 238. Modlitbu v rámci tibetského buddhismu používal například Pavel Poucha (viz jeho překlady: *Strom moudrosti*, 1952; *Kvintesence učení těch, kdo dosáhli druhého břehu poznání*, 1949). Často se s modlitbou setkáváme také u Josefa Kolmaše. Oba používali modlitbu v kontextu tibetského výrazu *mönlam*, což doslova znamená „cesta přání.“ Poucha navíc používal modlitbu i jako ekvivalent k mantře.

<sup>243</sup> Těchto výrazů je samozřejmě celá řada a čtenář je najde i v rámci mimo překladatelské odborné literatury (stačí nahlédnout do práce V. Lesného: *Buddhismus*, 1948). Tento výběr poté pochází přímo z překladů, popř. z poznámek k překladům od Miltera (*Otázky Milindovy*, 1988), Pouchy (*Strom moudrosti*, 1952; *Kvintesence učení těch, kdo dosáhli druhého břehu poznání*, 1949) Pertolda (*Buddhistické pohádky*, 1910), Krále (*Tribunová sůtra Šestáho patriarchy*, 1988) a Kolmaše (*Bajka o ptáčích a opicích*, 1965; *Fa-sein*, 1972; *Černý mrak v bílém*, 1976; *Sakja-pandita*, 1984; *O původu Tibeťanů z opičáka a skalní rákšasi* 1982; *O vzniku světa, posloupnost indických dharmarádžů, příchodu učitele Šákjamuniho na svět a šíření svatého učení*, 1982).

#### 5.4 Zhodnocení českých překladů

Na základě výše uvedeného jsme se dozvěděli, že překlady českých autorů velmi často hovořily jazykem křesťanské terminologie a že křesťanské, popř. biblické termíny, které byly v souvislosti s buddhistickými pojmy použity, neodpovídaly jejich skutečnému významu nebo v horším případě do buddhistického kontextu vůbec nezapadaly (*hřích, víra, kajícíník*, atp.). Na druhou stranu jsme viděli, že mnozí autoři si tyto nedostatky uvědomovali, a že chápali skutečný význam daného pojmu. Jmenovitě můžeme uvést Vincence Lesného, který si uvědomoval pozici *víry* v buddhismu nebo Karla Wernera, který si zase uvědomoval nepoužitelnost příměru *vykoupení*. Přesto ale čeští badatelé od užívání těchto termínů těžko ustupovali.

V tomto ohledu by se mohlo zdát, že jde především o chybu jednotlivců – tedy samotných autorů. Ve skutečnosti ale budeme hledat příčinu tohoto problému zcela jinde, a to v teoretickém rámci studia náboženství, do kterého byla převedena nejen teologická témata, ale i teologický jazyk. Tento přenos se poté uskutečnil na základě sekularizace společnosti, díky které se teologický jazyk přenesl do jazyka přirozeného. A jelikož má každý jazyk používaný pro určitý teoretický rámec svoji vlastní metastrukturu, dochází k problémům při převodu pojmů z jednoho teoretického rámce do jiného. Martin Fárek uvádí, že tento problém nepochopitelnosti ve skutečnosti nelze řešit na úrovni jazyka (tedy překladů), ale na úrovni samotného myšlenkového rámce a metastruktury, kde dávají jednotlivé pojmy smysl.<sup>244</sup> Dostatečná reflexe vlastních východisek a myšlenkového rámce by poté mohla omezit deformaci pojmů cizích kultur a studium buddhismu by následně nemuselo používat nepřiměřené ekvivalenty, které v žádném případě nelze považovat za neutrální.

---

<sup>244</sup> M. Fárek, *Indie očima Evropanů*, s. 67.

## ZÁVĚR

Hlavním cílem této práce byla analýza českého studia buddhismu a přehodnocení teoretického rámce, ve kterém se výzkum odehrával. V úvodu práce jsme si zmínili předpoklad, že studium buddhismu by mělo být pod vlivem západních myšlenkových struktur. V tomto případě jsme také zjistili základní fakt, že tato teze odpovídá našemu výzkumu, a že *české studium buddhismu bylo pod silným vlivem těchto myšlenkových proudů* (křesťanství, pozitivismu, osvícenství a marxismu-leninismu).

Nejvýraznější vliv na studium buddhismu jsme poté zaznamenali u křesťanství. Dozvěděli jsme se totiž, že bylo pod silným vlivem nejen teologických témat, ale i teologického jazyka.

Na vliv křesťanské teologie jsme narazili v několika nejdůležitějších tématech naší práce. Asi nejzřetelněji byl viditelný ve způsobu zhodnocení buddhistické morálky a etických pravidel, která byla interpretována jako systém *zákazů, příkazů a nařízení*, a tím dávana do úzkého kontrastu s desaterem božích přikázání.

Vliv teologického myšlení se dále velmi silně projevil v interpretaci buddhismu jako teistického a ateistického systému. V této práci jsme došli k závěru, že buddhismus nelze vystihnout termíny *teismu* a *ateismu*, protože ve své podstatě nesplňuje kritéria pro takovéto interpretace, a že termíny *teismu* a *ateismu* mohou dávat smysl jen v monoteistických tradicích, které předpokládají existenci Boha stvořitele.

Další vliv teologického přístupu jsme zaznamenali v kontextu „původního a čistého“ buddhismu a úpadkové a degenerované mahájány. Zde jsme zjistili, že konstrukt původního buddhismu lze interpretovat i ve spojení s monoteistickými systémy.

Nedílnou součástí teologického zhodnocení buddhismu bylo také používání termínů *dogmatiky* a *hereze*. V tomto případě vyplynulo z výzkumu, že buddhismus nemůže být interpretován v rámci těchto termínů, jelikož buddhismus není systém založený na ortodoxii.

Vliv křesťanského myšlení se velkou měrou projevil také v překladatelské činnosti. V tomto případě čeští autoři často používali teologický jazyk, který neodpovídal původnímu významu buddhistických pojmů. Četnost křesťanských termínů

používaných pro převod buddhistických pojmů byl v naší analýze velmi zřetelný u Vincence Lesného. U Lesného jsme například viděli, jakým způsobem překládal nibbánu (*vykoupení, spása*), samany (*kněží*), Máru (*d'ábla*), atp.

Vliv teologického jazyka byl patrný ale u všech českých překladatelů (světlou výjimkou byl Ivo Fišer, který mnohé z těchto výrazů přehodnotil a označil v rámci českého studia buddhismu za nepoužitelné – např. *Osvícený, Spása*, atd.). V těchto překladech jsme zaznamenali celou řadu problematických termínů. Mezi ně bychom mohli zahrnout například používání výrazů *hřích, víra, kajícíník*, atp. Tyto křesťanské výrazy buddhistickou tradicí silně limitovaly a redukovaly. Mimo to jsme také zjistili, že původ takovéhoho přístupu k mimokřesťanským tradicím způsobila sekularizace v 19. století, která přesunula nejen teologický jazyk, ale i teologická témata do studia náboženství.

V souvislosti s pozitivismem či osvícenstvím jsme spatřili silnou návaznost na marxismus-leninismus. V tomto ohledu čeští autoři v mnohém navázali na interpretace autorů 18. a 19. století. Asi nejvýraznější bylo odmítnutí buddhismu jako náboženského systému (O. Pertold či Egon Bondy). Dále jsme si zmínili silnou orientaci na racionalismus a jeho prosazování v buddhistických tradicích.

Také jsme zjistili, že racionalismus, který plnil úlohu kritiky náboženství pozitivistických autorů, byl velkou měrou aplikován také na kritiku především mahájánového a vadžrajánového buddhismu českým autory. Asi nejvýrazněji byla v tomto případě kritizována pověra, která měla navíc ve skutečnosti sehrát stejnou roli jako v rámci teologického myšlení.

V naší analýze jsme také zjistili, že čeští autoři často přebírali problematické interpretace buddhismu od autorů 19. století, které potom přizpůsobili k obhajobě marxisticko-leninských názorů a kritice náboženství (buddhismu). Například v rámci kapitoly o kontroverzních tématech jsme viděli, jak často čeští autoři interpretovali buddhismus jako náboženství pasivity a lhostejnosti. Toto téma sehrálo ideologickou roli, protože ve své podstatě obhajovalo marxistický koncept o vlivu náboženství na stagnaci společnosti.

Čeští autoři tedy ve velké míře využívali problematická, ale i teologická témata ke kritice náboženství. Například Egon Bondy využil témata ateistického buddhismu ke kritice náboženství a propagaci ateistického světonázoru. Ke kritice náboženství

sloužilo i téma údajného buddhistického pesimismu. S tímto jsme se setkali například u Otakara Nahodila (nutno zopakovat, že většina českých autorů se proti buddhistickému pesimismu ohradila, včetně marxistického filosofa Egona Bondyho).

Velkou kritiku, která navázala na západní autory 19. století, jsme poté zaznamenali v rámci zhodnocení kastovního systému a bráhmanů. Čeští autoři tak navázali na jejich zhodnocení a buddhismus dokonce považovali za reakci na tento systém. My jsme ale zjistili, že buddhismus ve skutečnosti nekritizoval bráhmanismus nebo bráhmany, ale definoval opravdové bráhmanství. V kontextu buddhismus versus bráhmanismus byla poté často prosazována myšlenka toho, že buddhismus přináší nové změny v sociálním uspořádání kastovního systému, za což byl také pozitivně hodnocen (I. Fišer). Na druhou stranu bylo téma Buddhy jako sociálního reformátora odmítnuto, především z ideologických důvodů, protože marxismus-leninismus potlačoval revoluční snahy náboženství.

Nejvíce kritizovaný byl v tomto ohledu kastovní systém, který byl přizpůsoben marxistickému rozlišení na *vykořisťovatele a vykořisťované*. V něm mnozí autoři spatřovali projev stagnace indické společnosti a v některých případech dokonce projev reakce (O. Friš, I. Fišer). V tomto ohledu, jak již bylo řečeno, měl být buddhismus pozitivně hodnocen, jelikož přinesl změnu v kastovním uspořádání (I. Fišer), ačkoliv jak jsme se dozvěděli, buddhismus se proti kastovnímu systému nebo bráhmanům striktně nevymezoval. V rámci vědeckého ateismu především pak u Otakara Nahodila měl buddhismus v kastovním systému jinou úlohu, a to smiřovat své následovníky s třídními podmínkami a vykořisťováním. V některých případech (Fišer, Nahodil, Bondy) byl také buddhismus kritizován jako nástroj, který slouží k vykořisťování tříd.

Na závěr lze tedy konstatovat, že české studium buddhismu do roku 1989 nebylo ve svém výzkumu objektivní a nezávislé, ale že velkou měrou obhajovalo nejen myšlenky marxismu-leninismu, ale nevědomě navázalo i na teologická témata.

## POZNÁMKA K PŘEPISU CIZÍCH JMEN A POJMŮ

Pro přepis cizích jmen a pojmů byla použita *Malá encyklopedie buddhismu* od Vladimíra Miltnera. V některých případech, především u pálijských výrazů, jsme byli nuceni opřít se také o práci Nánatilóky a jeho *Buddhistický slovník*.

Tam, kde to bylo nutné, jsme u sanskrtských nebo pálijských výrazů obsahující dlouhé „ā“ použili zjednodušeného přepisu na běžně používané „á“, tak jak se s tímto stylem můžeme setkat u výše zmiňovaných.

V textu často používáme pojmy „Západ“ či „západní.“ V tomto případě ale nemáme na mysli geografické označení světové strany, ale vymezení euro-amerického kulturního prostředí. Pro lepší orientaci užíváme především pálijské výrazy. Tam, kde to bylo nutné, jsme využili také výrazy sanskrtské.

## BIBLIOGRAFIE

### Monografie

Almond, Philip C. *The British Discovery of Buddhism*. 1st edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 186 s. ISBN 0-521-35503-6.

*Bajka o ptácích a opicích*. Z tibetštiny přeložil, doslov a poznámky napsal Josef Kolmaš. Praha: Nakladatelství československých výtvarných umělců, 1965. 66 s.

Balagangadhara, S. N. *“The Heathen in His Blindness...” Asia, the West and the Dynamic of Religion*. 2nd edition. New Delhi: Manohar, 2005. 503 s. ISBN 81-7304-608-5.

Bondy, Egon. *Indická filosofie*. 1. vydání. Praha: Vokno, 1991. 237 s. ISBN 80-85239-07-8.

Bubík, Tomáš. *Úvod do české filozofie náboženství*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2009. 175 s., ISBN 978-80-7395-186-3.

Bubík, Tomáš. *České bádání o náboženství ve 20. století: možnosti a meze*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. 246 s. ISBN 978-80-87378-09-0.

*Buddhistické pohádky: osmnáct vybraných džátak*. Z jazyka páli přeložil a výkladem opatřil Otakar Pertold. Praha: J. Otto, [1910]. 71 s.

*Buddhovy rozpravy. Sv. 4, Velká rozprava o Buddhově úplné nibbáně (Maháparinibbána sutta)*. Z pálijského originálu přeložil Miroslav Rozehnal. 1. vydání. Praha: DharmaGaia, 1995. 166 s. ISBN 80-85905-12-4.

Conze, Edward. *Stručné dějiny buddhismu*. Brno: Jota, 1997. 239 s. ISBN 80-7217-002-3.

*Černý mrak v bílém: tibetská lidová poesie*. Z tibetského originálu přeložil Josef Kolmaš, přebásnila Jana Štroblová. 1. vydání. Praha: Mladá fronta, 1976. 190 s.

*Dhammapadam: Buddhistická sbírka průpovědí správného života*. Z jazyka páli přeložil Vincenc Lesný. Praha: Symposion, [1947]. 95 s.

*Dhammapadam: Cesta k pravdě*. Z pálijského originálu přeložil a předmluvou opatřil Karel Werner. 2. vydání. Praha: Odeon, 1992. 109 s. ISBN 80-207-0362-4.

Fárek, Martin. *Indie očima Evropanů: orientalistika, teologie a konceptualizace náboženství*. Praha, 2012. 211 s. Habilitační práce na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy (nepublikovaná).

Fa-sien. *Zápisky o buddhistických zemích*. Z čínského originálu přeložil Josef Kolmaš. 1. vydání. Praha: Odeon, 1972. 194 s.

Filipský, Jan; Vacek, Jaroslav. *Ašóka*. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1970. 236 s.

Filipský, Jan; et al. *Prameny života: obraz člověka a světa ve starých kulturách. Přední Východ, Írán, Indie, Tibet, Dálný Východ, Severní Amerika*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1982. 418 s.

Filipský, Jan a kol. *Čeští a slovenští orientalisté, afrikanisté a iberoamerikanisté*. 1. vydání. Praha: Libri, 1999. 620 s. ISBN 80-85983-59-1.

Fišer, Ivo. *Sociální poměry ve staré Indii podle Džátak*. Praha, 1952, 100 s. Disertační práce.



- Fišer, Ivo. *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*. 2. vydání. Praha: DharmaGaia, 2000. 77 s. ISBN 80-85905-74-4.
- Fišer, Ivo; Zvelebil, Kamil. *Země posvátných řek*. 1. vydání. Praha: Mladá Fronta, 1959. 288 s.
- Fišer, Zbyněk. *Buddha*. 1. vydání. Praha: Orbis, 1968. 220 s.
- Friš, Oldřich. *Struktura staroindické společnosti*. 1. vydání. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1953. 94 s.
- Friš, Oldřich. *Láska a odříkání: výbor ze staré indické lyriky*. 1. vydání. Praha: E. Beaufor, 1948. 52 s.
- Hájek, Lubor. *Poměr náboženství a pohlavního pudu v tantrismu*. Praha, 1948, 121 s. Disertační práce z oboru srovnávací vědy náboženské.
- Heller, Jan; Mrázek, Milan. *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. 2. vydání. Praha: Kalich, 2004. 316 s. ISBN 80-7017-721-7.
- Herold, Erich; Zbavitel, Dušan; Zvelebil, Kamil. *Indie zblízka*. Praha: Orbis, 1960. 310 s.
- Hoffman, Frank J. *Rationality and Mind in Early Buddhism*. 3rd edition. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002. 126 s. ISBN 81-208-0211-6.
- Chuej-neng. *Tribunová sůtra Šestého patriarchy*. Z čínského originálu přeložil Oldřich Král. 1. vydání. Praha: Odeon, 1988. 107 s.
- Jaini, Padmanabh S. *Collected Papers on Buddhist Studies*. 1st edition. New Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2001. 563 s. ISBN 81-208-1886-1.
- Kadlecová, Erika a kol. *Bozi a lidé*. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1966. 478 s.
- Kol. autorů. *Vědecký ateismus: Učebnice pro střední stupeň stranického vzdělávání*. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1975. 247 s.
- Kolmaš, Josef. *Malá encyklopedie tibetského náboženství a mytologie*. 1. vydání. Praha: Libri, 2009. 228 s. ISBN 978-80-7277-394-7.
- Küng, Hans; Bechert, Heinz. *Křesťanství a buddhismus: na cestě k dialogu*. Praha: Vyšehrad, 1998. 223 s. ISBN: 80-7021-239-X.
- Küng, Hans; Stietencorn, Heinrich von. *Křesťanství a hinduismus: na cestě k dialogu*. Praha: Vyšehrad, 1997. 223 s. ISBN 80-7021-229-2.
- Lenoir, Frédéric. *Setkávání buddhismu se Západem*. 1. vydání. Praha: Volvox Globator, 2002. 334 s. ISBN 80-7207-496-2.
- Lesný, Vincenc. *Buddhismus: Buddha a buddhismus pálijského kánonu*. Kladno: Jar. Šnajdr, 1921. 273 s.
- Lesný, Vincenc. *Buddhismus*. 2. vydání. Olomouc: Votobia, 1996. 450 s. ISBN 80-7198-062-5.
- Lopez, Donald S. *Příběh buddhismu. Průvodce dějinami buddhismu a jeho učením*. Brno: Barrister & Principal, 2003. 253 s. ISBN 80-86598-54-3.
- Loukotka, Jiří a kol. *Vědecký ateismus*. 2. přeprac. vydání. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1984. 348 s.
- Lu Dub. *Strom moudrosti: Mudrosloví tibetského lidu*. Z tibetštiny přeložil a doslov napsal Pavel Poucha. Praha: Melantrich, 1952. 98 s.

- Machek, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. 3. vydání. Praha: Academia, 1971. 866 s.
- Miltner, Vladimír. *Malá encyklopedie buddhismu*. 1. vydání. Praha: Práce, 1997. 237 s. ISBN 80-208-0394-7.
- Miltner, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. 2. vydání. Praha: Vyšehrad, 2012. 373 s. ISBN 978-80-7429-156-2.
- Nahodil, Otakar; et al. *Kapitoly z dějin náboženství*. Praha: Naše vojsko, 1960. 329 s.
- Nyanasatta Thera. *Základy buddhismu: Buddhismus jako filosofie 20. století*. 1. vydání. Praha: Alternativa, 1992. 219 s. ISBN 80-85993-16-3.
- Nyanatiloka Thera. *Buddhistický slovník. Příručka buddhistických pojmů a nauky*. Praha: DharmaGaia, 2009. 255 s. ISBN 978-80-86685-89-2.
- Otázky Milindovy*. Z pálijského originálu přeložil Vladimír Miltner. 1. vydání. Praha: Supraphon, 1988. 99 s.
- Pavincová, Helena a kol. *Slovník: judaismus, křesťanství, islám*. 1. vydání. Praha: Mladá fronta, 1994. 469 s. ISBN 80-204-0440-6.
- Pertold, Otakar. *Náboženství mimokřesťanská*. Praha: Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí, [1958]. 43 s.
- Pertold, Otakar. *Pověra a pověrčivost*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956. 141 s.
- Poucha, Pavel. *Do nitra Asie*. Praha: Orbis, 1962. 281 s.
- Rozehnal, Miroslav. *Dharmapada: komparativní studie pálijské a gándhárské verze textu*. Praha, 1995. 132 s. Diplomová práce na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy.
- Sakja-pandita. *Pokladnice moudrých rčení*. Z tibetského originálu přeložil Josef Kolmaš, přebásnila Jana Štroblová. 1. vydání. Praha: Odeon, 1984. 217 s.
- Said, Edward W. *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. 1. vydání. Praha Litomyšl: Paseka, 2008. 459 s. ISBN 978-80-7185-921-5.
- The Elders' Verses I. Theragāthā*. Trans. by Kenneth Roy Norman. 3rd edition. Oxford: Pali Text Society, 1995. 319 s. ISBN 0-86013-029-0.
- Voňková, Pavla. *Počátky šíření buddhismu na našem území*. Pardubice, 2011. 61 s. Bakalářská práce na Filosofické fakultě Univerzity Pardubice na katedře religionistiky. Vedoucí bakalářské práce Martin Fárek.
- Williams, Paul; Tribble, Anthony. *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*. 1. vydání. Praha: ExOriente, 2011. 301 s. ISBN 978-80-904246-8-5.
- Williams, Paul. *Mahāyāna buddhism. The doctrinal foundations*. 1st edition. London: Routledge, 1989. 317 s. ISBN 0-415-02537-0.
- Zbavitel, Dušan (red.). *Moudrost a umění starých Indů*. 1. vydání. Praha: Odeon, 1971. 330 s.

## Články ve sbornících, seriálových publikacích a na internetu

- Bečka, Jan. „Buddhismus a moc v zemích jihovýchodní Asie (I).“ *Nový Orient*, 1987, č. 7. s. 205-207.
- Bečka, Jan. „Buddhismus a moc v zemích jihovýchodní Asie (II).“ *Nový Orient*, 1987, č. 8. s. 237-239.
- Bečková, Dagmar. „Buddhističtí mniši v barské tradiční společnosti.“ *Nový Orient*, 1983, č. 6. s. 184-186.
- Bečková, Dagmar. „Setkání s barským buddhismem.“ *Nový Orient*, 1962, č. 9. s. 208-211.
- Beinorius, Audrius. „Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective.“ *Acta Orientalia Vilnensia*, 2005, vol. 6, issue 2. p. 7-22. ISSN 1648-2662.
- Bělka, Luboš. „Na slovíčko s Lubošem Bělkou“ [online]. *Tibetské listy*, 2002, č. 1 (17). URL: <<http://www.tibinfo.cz/clanek.php?id=368a>>.
- Bělka, Luboš. „Podoby buddhismu na Západě.“ In: *Výchova k občanství v rámci školního vzdělávacího programu se zaměřením na potírání rasové a národnostní nesnášenlivosti. Miroslav Dopita – Antonín Staněk (eds.)*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2006. s. 70-79. ISBN 80-244-1494-5.
- „Cejlonský mnich o Českém překladu Dhammapada.“ *Nový Orient*, 1949, č. 8-9. s. 202-204.
- „Dhammapadam (Dva překlady 1. kapitoly).“ *Nový Orient*, 1947, č. 1. s. 16-19.
- Holba, Jiří. „Buddhismus a jeho reflexe v českých zemích mezi první světovou válkou a sametovou revolucí v roce 1989.“ In: *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*. Jan Honzík (ed.). Praha: DharmaGaia, 2010. s. 32-35. ISBN 978-80-7436-006-0.
- Holba, Jiří. „Buddhism and Buddhist Studies in the Czech Republic between the First World War and the "Velvet Revolution" of 1989“ [online]. *International Journal of Buddhist Thought and Culture*, 2009, no. 13. URL: <<http://beopbo.com/news/view.html?key=Holba&x=31&y=15&section=1&category=82&no=58583>>.
- Chaloupková, Lyžžima. „Buddhismus v Mongolsku.“ *Nový Orient*, 1985, č. 1, s. 19-21.
- Fárek, Martin. „Hinduismus - reálné náboženství nebo konstrukt koloniální vědy?“ *Religio: Revue pro religionistiku*, 2006, vol. 14, no. 2. s. 227-242. ISSN 1210-3640.
- Fiala, Karel. „Moderní aspekty zenu.“ *Nový Orient*, 1971, č. 4-5. s. 126-129.
- Filipský, Jan. „Bublina pomíjivosti. Buddhistická stúpa na Šrí Lance.“ *Nový Orient*, 1980, č. 6. s. 168-170.
- Filipský, Jan. „Měli staří Indové smysl pro historii?“ *Nový Orient*, 1967, č. 9. s. 260-262.
- Fišer, Ivo. „Ašóka – největší indický panovník.“ *Nový Orient*, 1958, č. 5. s. 86-87.
- Fišer, Ivo. „Buddhismus a jeho význam v dějinách Indie.“ *Nový Orient*, 1956, č. 9. s. 129-130.
- Fišer, Ivo. „Bráhmaňem se člověk nerodí.“ *Nový Orient*, 1960, č. 8. s. 189-190.
- Fišer, Ivo. „Hinduismus a buddhismus.“ *Nový Orient*, 1960, č. 6. s. 138-142.
- Friš, Oldřich. „Akademik V. Lesný.“ *Nový Orient*, 1953, č. 5. s. 73.
- Friš, Oldřich. „O indickém materialismu.“ *Nový Orient*, 1951, č. 4. s. 77-78.

- Friš, Oldřich. „Z buddhistické lyriky.“ *Nový Orient*, 1954, č. 5. s. 69.
- Gelder, Stuart; Gelder, Roma. „Cesta do Lhasy.“ *Nový Orient*, 1964, č. 5. s. 136-138.
- Kolmaš, Josef. „Kandžur a Tandžur – tibetský buddhistický kánon.“ *Nový Orient*, 1987, č. 10. s. 306-308.
- Kolmaš, Josef. „Tripitaka neboli „Tři koše“ svatých knih.“ *Nový Orient*, 1987, č. 8. s. 240-242.
- Kolmaš, Josef. „Dalajalmové a pančhenlamové.“ *Nový Orient*, 1989, č. 6. s. 174-177.
- Kolmaš, Josef. „Náboženské sekty v Tibetu.“ *Nový Orient*, 1957, č. 5. s. 75-76.
- Kolmaš, Josef. „Tibeťané a jim příbuzné národy a národnosti čínského jihozápadu.“ *Nový Orient*, 1980, č. 6. s. 171-174.
- Kolmaš, Josef. „Buddhist Studies in Czechoslovakia.“ *Bulletin of Tibetology*, 1974, vol. 11, no. 1. p. 5-10.
- Lesný, Vincenc. „Dhammapada in the light of Turkestan discoveries.“ *Archiv Orientální*, 1949, vol. 17. p. 24-27.
- Lesný, Vincenc. „Z buddhistických textů.“ *Topičův sborník literární a umělecký*, 1919, vol. 6. s. 421-422.
- Merhautová, Eliška. „Askeze mocnější než bohové.“ *Nový Orient*, 1971, č. 4-5. s. 117-119.
- Merhautová, Eliška; Bayerleová, Ema. „Recenze: Fa-sien. Zápisky z buddhistických zemí.“ *Nový Orient*, 1973, č. 9. s. 286-287.
- Nyanaponika Thera. „Buddhism and the God – idea“ [online]. *Access to Insight*, 2010, no. 7. URL: <<http://www.accesstoinight.org/lib/authors/nyanaponika/godidea.html>>.
- Pertold, Otakar. „Barmský buddhismus a přírodní božstva.“ *Nový Orient*, 1948, č. 6. s. 124-126.
- Pertold, Otakar. „Ďábelské tance na Ceylonu.“ *Nový Orient*, 1949, č. 4-5. s. 85-88.
- Pertold, Otakar. „Demon and Hero. An illustration of way and methods in rise of the tertiary forms of religion.“ *Archiv Orientální*, 1949, vol. 17. p. 239-250.
- Pertold, Otakar. „Jest buddhismus náboženství vhodné pro Evropana?“ *Volná Myšlenka*, 1910/11, sešit 9. s. 225-263.
- Poucha, Pavel. „Kvinteseence učení těch, kdo dosáhli druhého břehu poznání.“ *Nový Orient*, 1949, č. 10. s. 217-218.
- Poucha, Pavel. „Náboženské tance v Tibetě a Mongolsku.“ *Nový Orient*, 1949, č. 4-5. s. 102-103.
- Rozehnalová, Jana. „Czech Perspectives on Buddhism, 1860-1989.“ *Journal of Religion in Europe*, 2008, no. 1,2. p. 156-181. ISSN 1874-8910.
- Rozehnalová, Jana. „Západ a Tibet V: Tibetský buddhismus v českém prostředí před rokem 1989“ [online]. *Tibetské listy*, 2004, č. 26. URL: <<http://www.tibinfo.cz/clanek.php?id=490>>.
- Rozehnalová, Jana. „Západ a Tibet II: Lamaismus – hrozivá podoba tibetského buddhismu?“ [online]. *Tibetské listy*, 2004, č. 23. URL: <<http://www.tibinfo.cz/clanek.php?id=444>>.
- Rozehnalová, Jana. „Zrcadlo orientalismu - obrazy Tibetu v českém prostředí“ [online]. *Mezinárodní vztahy*, 2005, č. 3. URL: <<http://www.mezinarodnivztahy.com/article/view/164>>.

Rozehnalová, Jana; Bělka, Luboš. „Tibetský buddhismus a západní imaginace. Slavnost Kálačakry ve Štýrském Hradci.“ *Religio: Revue pro religionistiku*, 2003, vol. 11, no. 1. s. 53-76. ISSN 1210-3640.

Smékal, Odolen. „Kastovnictví – jev ryze indický.“ *Nový Orient*, 1973, č. 6. s. 172-174.

„The Dhammapada: Verses and Stories“ [online]. *Burma Tipitaka Association*, 1986 [cit. 2013-01-18]. URL: < <http://www.tipitaka.net/tipitaka/dhp/>>.

Vacek, Jaroslav. „Ašóková dharmá.“ *Nový Orient*, 1970, č. 3. s. 77-81.

Vavroušková, Stanislava. „Hinduistická kasta jako ekonomický a politický faktor.“ *Nový Orient*, 1982, č. 4. s. 103-106.

„Výsledky hlasování o dvou překladech Dhammapada.“ *Nový Orient*, 1947, č. 4. s. 26-27.

Wallace, B. Alan. „Is Buddhism Really Nontheistic?“ [online]. [cit. 2013-06-20]. URL: <[http://www.alanwallace.org/Is%20Buddhism%20Really%20Nontheistic\\_.pdf](http://www.alanwallace.org/Is%20Buddhism%20Really%20Nontheistic_.pdf)>.

## SEZNAM PŘÍLOH

### **Příloha č. 1:**

Seznam autorů, kteří se zabývali studiem buddhismu do roku 1989

### **Příloha č. 2:**

Vybrané fotografie českých autorů:

Obr. č. 1	Vincenc Lesný
Obr. č. 2	Otakar Pertold
Obr. č. 3	Oldřich Friš
Obr. č. 4	Karel Werner
Obr. č. 5	Dušan Zbavitel
Obr. č. 6	Zbyněk Fišer (Egon Bondy)
Obr. č. 7	Josef Kolmaš
Obr. č. 8	Jan Filipický
Obr. č. 9	Jaroslav Vacek
Obr. č. 10	Jan Bečka

### **Příloha č. 3:**

Seznam nejvýznamnějších překladů z pramenných jazyků do roku 1989

### **Příloha č. 4:**

Úryvky z překladu *Thérágáthy* od Oldřicha Friše a Kennetha R. Normana

Překlad č. 1 od Oldřicha Friše

Překlad č. 2 od Kennetha R. Normana

### **Příloha č. 5**

Vybraný úryvek z různých překladů *Dhammapady* (verš 267)

Překlad č. 1 od Vincence Lesného

Překlad č. 2 od Karla Wenera

Překlad č. 3 od buddhistického mnicha Nánasatty

Příloha č. 1:

**Seznam autorů, kteří se zabývali studiem buddhismu do roku 1989**

- ČUPR František** (1821-1882); filozof-indolog, pedagog, literát a politik
- FAIT Emanuel** (1854-1929); zeměpisec a národopisec zaměřený převážně na Asii a Afriku
- ZUBATÝ Josef** (1855-1931); srovnávací jazykovědec se zájmem o slovanskou filologii a indologii
- WINTERNITZ Moriz** (1863-1937); rakouský indolog a etnograf působící v Praze
- LANG Alois** (1869-1957); filosof
- RÁDL Emanuel** (1873-1942); filosof a biolog
- FRANKE Emil** (1880-1939); politik a indolog
- MÁŠA Rudolf** (1880-1954); filosof
- LESNÝ Vincenc** (1882-1953); zakladatel moderní české indologie
- STEIN Otto** (1893-1942); českoněmecký indolog
- PERTOLD Otakar** (1884-1965); indolog, etnograf a historik náboženství
- FRIŠ Oldřich** (1903-1955); indolog, překladatel z indických jazyků
- POUCHA Pavel** (1905-1986); vědec a pedagog v oboru vnitroasijské filologie, mongolista, tibetolog a indolog
- PRŮŠEK Jaroslav** (1906-1980); sinolog
- KRÁSA Miloslav** (1920-2004) indolog-historik
- HÁJEK Lubor** (1921-2000) orientalista, specialista na dějiny mimoevropského umění
- JISL Lumír** (1921-1969); archeolog a orientalista v oblasti mongolské archeologie, mongolského, tibetského a japonského umění
- FIC Victor Miroslav** (1922-2005); česko-kanadský politolog a orientalista
- PALÁT Augustin** (\*1923); sinolog
- WERNER Karel** (\*1925); indolog, filozof a religionista
- ZBAVITEL Dušan** (1925-2012); indolog
- ZVELEBIL Kamil Veith** (1927-2009); indolog, tamilista a drávidista
- POKORA Timoteus** (1928-1985); sinolog
- FIŠER Ivo** (1929-2004); indolog

**FIŠER Zbyněk** alias Egon Bondy (1930-2007); český filosof a spisovatel  
**KRÁL Oldřich** (\*1930); sinolog, literární vědec a překladatel  
**BAŘINKA, Jaroslav** (\*1931); koreanista  
**MAREK Jan** (\*1931); indolog a íranista  
**KOLMAŠ Josef** (\*1933); sinolog, tibetolog, kulturní antropolog a překladatel  
**MILTNER Vladimír** (1933-1997); indolog-lingvista, překladatel a publicista  
**ŠRÁM Josef** (1933-1992); koreanista a khmerista  
**BEČKOVÁ (roz. Nováková) Dagmar** (\*1934); barmanistka a anglistka  
**BEČKA Jan** (\*1938); barmanista, historik, politolog a překladatel  
**FILIPSKÝ Jan** (\*1943); indolog, sanskrtista a tamilista, historik, publicista a překladatel  
**VACEK Jaroslav** (\*1943); indolog-tamilista a mongolista  
**FIALA Karel** (\*1946); japanolog, lingvista a filolog  
**CHALOUPKOVÁ (roz. Doržijeva) Lygžima** (\*1954); mongolistka a tibetoložka burjatské národnosti



Příloha č. 2:

### Vybrané fotografie českých autorů



Obr. č. 1. Prof. Dr. Vincenc Lesný (1882-1953); zakladatel české indologie. První profesor indologie na Karlově univerzitě. Zakladatel časopisu Nový Orient.  
(foto: Nový Orient 1946/5)



Obr. č. 2. Prof. Dr. Otakar Pertold (1884-1965); orientalista, indolog a první profesor Karlovy univerzity v oboru srovnávací vědy náboženské (religionistiky).  
(foto: Nový Orient 1949/7)



Obr. č. 3. Prof. PhDr. Oldřich Friš (1903-1955); významný český indolog a překladatel.  
(foto: [http://www.boskovicko.cz/noviny/noviny19\\_03.htm](http://www.boskovicko.cz/noviny/noviny19_03.htm))



Obr. č. 4. Prof. Karel Werner (\*1925); indolog, filosof a religionista. Začátkem 50. let byl režimem donucen odejít z akademické obce a žít se jako dělník. Po srpnu 1968 odchází do Velké Británie.  
(foto: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/wern.html>)



Obr. č. 5. PhDr. Dušan Zbavitel, DrSc. (1925-2012); přední český indolog a překladatel.  
(foto: <http://www.india.cz/cs/indo-ceske-obchodni-vztahy/indie-ceska-republika/>)



Obr. č. 6. CSs. Zbyněk Fišer alias Egon Bondy (1930-2007); marxisticky orientovaný filozof a spisovatel. Autor první české ucelené Buddhovy biografie.  
(foto: <http://egonbondy.info/>)



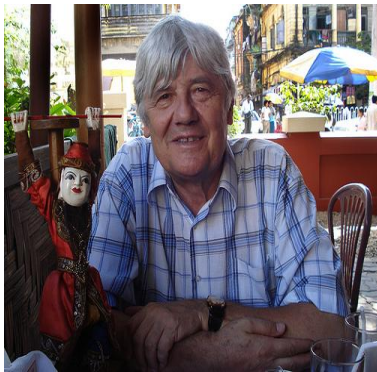
Obr. č. 7. Prof. PhDr. Josef Kolmaš (\*1933); přední český sinolog, tibetolog a překladatel. Tvůrce tibetské knihovny při Orientálním ústavu ČSAV.  
(foto: <http://gnosis9.net/obchod/?josef-kolmas,85>)



Obr. č. 8. PhDr. Jan Filipický (\*1943); přední český indolog, tamilista, historik a překladatel ze sanskrtu, tamilštiny, páli a evropských jazyků.  
(foto: <http://www.orient.cas.cz/kontakty/pracovnici/filipsky.html>)



Obr. č. 9. Prof. Jaroslav Vacek (\*1943); český indolog – tamilista a mongolista.  
(foto: <http://www.learned.cz/cz/clenove-ucene-spolecnosti/radni-clenove-ucene-spolecnosti.html?strana=5>)



Obr. č. 10. PhDr. Jan Bečka, CSc. (\*1938); český barmanista, historika a filolog.  
(foto: <http://www.cestomila.cz/clanek/515-barmanista-jan-becka-o-politickych-mnisich-i-kokosech-s-cervenym-turbanem>)

Příloha č. 3:

**Seznam nejvýznamnějších překladů z pramenných jazyků 1989**

*Buddhistické pohádky: osmnáct vybraných džátak.* Z jazyka páli přeložil Otakar Pertold. (Praha, J. Otto 1910)

*Kiságótami a Buddha oráčem.* Z pálijského originálu přeložil Vincenc Lesný. (Topičův sborník literární a umělecký, 6/1919)

*Dhammapadam: Buddhistická sbírka průpovědí správného života.* Z jazyka páli přeložil Vincenc Lesný. (Praha, Symposion 1947)

*Théragháta* (výbor z díla). Z jazyka páli přeložil Oldřich Friš. Překlad vyšel ve Frišově práci *Láska a odříkání: výbor ze staré indické lyriky.* (Praha, E. Beaufort 1948)

*Kvintesence učení těch, kdo dosáhli druhého břehu poznání* (Sútra srdce). Z tibetského originálu přeložil Pavel Poucha. (Nový Orient, 10/1949)

Lu Dub: *Šarab Dongbu to jest Strom moudrosti. Mudrosloví tibetského lidu.* Z tibetštiny přeložil Pavel Poucha. (Praha, Melantrich 1952)

*Dhammapadam: Cesta k pravdě.* Z pálijského originálu přeložil Karel Werner. První překlad vyšel v roce 1964 v samizdatovém vydání. 2. vydání vyšlo až v roce 1992. (Praha, Odeon 1992)

*Bajka o ptácích a opicích.* Z tibetštiny přeložil Josef Kolmaš. (Praha, Nakladatelství československých výtvarných umělců 1965)

*Výklad o plodech šramanství* (Sámaññaphalasutta). Z pálijského originálu přeložil Ivo Fišer. (Filosofický časopis, 16/1968). Samostatné knižní vydání vychází až v roce 1992. (Praha, DharmaGaia 1992)

Fa-sien: *Zápisky o buddhistických zemích*. Z čínského originálu přeložil Josef Kolmaš. (Praha, Odeon 1972)

*Dhammapada* (výbor z díla). Z jazyka páli přeložil Pavel Poucha. Překlad vyšel ve sborníku *Prameny života: Obraz člověka a světa ve starých kulturách*. (Praha, Vyšehrad 1982)

*Rozprava o roztočení kola Zákona* (Dhammačakkappavattanasutta). Z jazyka páli přeložil Jan Filipický. Překlad vyšel ve sborníku *Prameny života: Obraz člověka a světa ve starých kulturách*. (Praha, Vyšehrad 1982)

*Příběh o Probuzení* (výňatek z pálijského kánonu). Z jazyka páli přeložil Jan Filipický. Překlad vyšel ve sborníku *Prameny života: Obraz člověka a světa ve starých kulturách*. (Praha, Vyšehrad 1982)

*O vzniku světa, posloupnosti indických dharमारádžů, příchodu Učitele Šákjamuniho na svět a šíření svatého učení*. Z tibetštiny přeložil Josef Kolmaš. Překlad vyšel ve sborníku *Prameny života: Obraz člověka a světa ve starých kulturách*. (Praha, Vyšehrad 1982)

*O původu Tibeťanů u opičáka a skalní rakšsí*. Z tibetštiny přeložil Josef Kolmaš. Překlad vyšel ve sborníku *Prameny života: Obraz člověka a světa ve starých kulturách*. (Praha, Vyšehrad 1982)

Sakja-pandita: *Pokladnice moudrých rčení*. Z tibetského originálu přeložil Josef Kolmaš. První vydání překladu vyšlo v roce 1984. Do roku 1989 byl Sakja pandita vydán ještě jednou ve sejném nakladatelství. (Praha, Odeon 1984 a 1988)

Chuej-neng: *Tribunová sůtra Šestého patriarchy*. Z čínského originálu přeložil Oldřich Král. První překlad od Oldřicha Krále vychází jako samizdat v 60. letech pod názvem *Platformová sůtra Šestého patriarchy*. Samostatné knižní vydání spatřuje světlo světa až

roku 1988 a následující rok je tato sůtra vydána ještě jednou ve stejném nakladatelství Odeon. (Praha, Odeon 1988 a 1989)

*Otázky Milindovy*. Z pálijského originálu přeložil Vladimír Miltner. (Praha, Supraphon 1988)

Poznámka autora:

V souvislosti s překladatelskou činností českých autorů nelze přehlížet ani jednotlivé kratší překlady, které vycházely v rámci různých vědeckých prací a studií. Nelze například opomenout práci Vincence Lesného *Buddhismus. Buddha a buddhismus pálijského kánonu* (1921) a jeho rozšířenou verzi *Buddhismus* (1948), ve kterých Lesný přeložil poměrně velké množství různých úryvků z pramenných zdrojů.

Příloha č. 4:

**Úryvky z překladu *Thérágáthy* od Oldřicha Friše a Kennetha R. Normana**

Překlad č. 1 od Oldřicha Friše:

„Jsem pevný, teď chci jenom rozjímat,  
já nežádám si od světa už víc,  
jsem pevný, teď chci jenom cíl svůj zřít:  
já nežádám si od světa už nic.

Jsem pevný, teď chci žít jen v pokoji,  
já nežádám si od světa už víc.  
Jsem pevný, teď chci zahloubán jen žít,  
já nežádám si od světa už nic.<sup>245</sup>

Překlad č. 2 od Kennetha R. Normana:

„It is enough for me, desiring to meditate,  
resolute, mindful.  
It is enough for me, a resolute bhikkhu  
desirous of the goal.

It is enough for me, a resolute bhikkhu  
desirous of comfort.

It is enough for me, a resolute venerable one,  
desirous of application of mind.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> O. Friš, *Láska a odříkání: výběr ze staré indické lyriky*, s. 48.

<sup>246</sup> *The Elders' Verses I. Theragāthā*, trans. K. R. Norman, s. 98. Pro doplnění uvádíme, že jde o verš 1066 a 1067.

Příloha č. 5:

**Vybraný úryvek z různých překladů Dhammapady (verš 267)**

Překlad č. 1 od Vincence Lesného:

„Kdo zde je lhostejný k dobru i zlu, žije čistým a nábožným životem,  
rozvážně putuje světem a z důvodu toho je mnichem zván.“<sup>247</sup>

Překlad č. 2 od Karla Wenera:

„Kdo se povznesl nad konáním dobra i zla, žije čistě a kráčí světem s rozvahou,  
o tom lze právem říci, že je pravým mnichem.“<sup>248</sup>

Překlad č. 3 od buddhistického mnicha Nānasatty:

„Kdo však zde překonal dobro i zlo, žije čistým a snaživým životem.“<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> *Dhammapadam*, přel. V. Lesný, s. 67.

<sup>248</sup> *Dhammapadam*, přel. K. Werner, s. 84.

<sup>249</sup> „Cejlonský mnich o Českém překladu Dhammapada“, *Nový Orient*, 1949, č. 8-9, s. 204. Nānasatta zde přeložil jen první část verše.