

Skopal, Vilém

Nauka ne-já v rané orientalistice : buddhistický ateismus, evropský textualismus a protestantská východiska

Religio. 2024, vol. 32, iss. 2, pp. 315-343

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

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/Rel2024-38938>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.80717>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Access Date: 19. 11. 2024

Version: 20241118

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

Nauka ne-já v rané orientalistice. Buddhistický ateismus, evropský textualismus a protestantská východiska

VILÉM SKOPAL*

Nauka o *ne-já* (sa. *an-átman*, pa. *an-attá*¹) je považována za specifickou buddhistickou koncepci, kterou se tento systém vymezuje všem ostatním indickým tradicím.² Článek se zabývá formativní fází orientalistického diskurzu, ve kterém byly položeny základní kameny porozumění nejen nauce o *ne-já*, ale celému buddhismu. Hlavní otázkou je: Jak rozuměli buddhistické nauce o *ne-já* první orientalisté 19. století a na jakých východiskách bylo takové porozumění možné formulovat? Ambicí článku je analyzovat argumentaci autorů, kteří zásadní mírou přispěli k budování buddhologie jako svébytného akademického oboru, nikoli představit vyčerpávající přehled všech dostupných zdrojů. Zahrnutí jiných vlivných prací jako např. některých filosofů či teosofů, kteří svou mírou přispěli do debaty o buddhismu, by vyžadovalo samostatnou studii.³ Zároveň je text

* Autor by rád poděkoval oběma anonymním recenzentům za jejich velice podnětné připomínky, díky kterým bylo možné text znatelně vylepšit.

- 1 Sa. = sanskrť, pa. = páli. Ve svém textu používám sanskrťské tvary ve zjednodušeném přepisu skloňované podle pravidel českého pravopisu. V citacích nechávám tvary tak, jak je použili orientalisté, tedy často zkomolené nebo v místních dialektech. V citacích je přepisuji podle výslovnosti českého jazyka, tedy např. *jaina* přepisuji jako *džaina* atp.
- 2 Starší debatu stručně shrnuje Frits Staal, *Rituals and Mantras: Rules without Meaning*, Delhi: Motilal Banarsidass 1996, 408. Ze současných prací viz např. Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford – New York (NY): Oxford University Press 1998, 135; Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of Early Teachings*, London – New York (NY): Routledge 2006, 15-16; Johannes Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India*, Boston (MA): Wisdom Publications 2009, 21-22.
- 3 Pro přehled recepce buddhismu filosofy a teosofy viz např. Roger-Pol Droit, *The Cult of Nothingness: The Philosophers and the Buddha*, přel. David Streight – Pamela Vohson, Chapel Hill (NC) – London: The University of North Carolina Press 2003



zaměřen na analýzu recepce buddhistické nauky, a tedy nezahrnuje jiné aspekty tehdejší debaty jako např. politické důsledky ateismu.⁴ Hlavní tezí článku je, že buddhismus byl v orientalistickém diskurzu definován převážně systémem nauk, nikoli např. rituálním životem soudobých tradic nebo za pomoci materiální evidence. Vybrané buddhistické nauky – hlavně *nirvána* a *ne-já* – orientalisté konceptualizovali jako jádro původního a čistého buddhismu, se kterým byly živé tradice porovnávány.

Soudobá postkoloniální studia spatřují jako jeden z hlavních problémů orientalistiky přílišné zaměření na texty, kvůli kterému byla jednotlivá indická náboženství vystavěna pouze na znalosti literárních pramenů, přičemž všechny ostatní zdroje, jako např. materiální evidence, nebyly brány v potaz.⁵ Kritiku textualismu považují za nedostatečnou, jelikož opomíjí

(1. francouzské vydání 1997); Tim Rudbøg, „Early debates in the reception of Buddhism: Theosophy and Esoteric Buddhism“, in: Tim Rudbøg – Erik Reenberg Sand (eds.), *Imagining the East: The Early Theosophical Society*, Oxford: Oxford University Press 2000, 75-95; Frédéric Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, přel. Lada Bosáková, Praha: Volvox Globator 2002 (1. francouzské vydání 1999).

- 4 K roli buddhismu, ale také např. konfucianismu, v evropské debatě o ateismu a společnosti viz např. Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford: Oxford University Press 2006, 640-696; Simon Kow, „Confucianism, Secularism, and Atheism in Bayle and Montesquieu“, *The European Legacy* 16/1, 2011, 39-52. Také v českém prostředí hrál buddhismus svou roli v debatách o formování společnosti a otázce národního náboženství. Viz např. Otakar Pertold, „Jest buddhismus náboženství vhodné pro Evropana?“, *Volná Myšlenka* 9, 10, 1910/11, 225-227, 260-263; Rudolf Máša, *Monotheismus, pantheismus, buddhismus. Srovnání světových názorů a mravních zásad. Základy a systém mravouky sociální*, Praha: Nové lidstvo 1923.
- 5 Vedle kritiky textualismu existuje v současném proudu postkoloniálních studií živá diskuze o vlivu místních obyvatel na orientalistické popisy buddhistických tradic. V zásadě je argumentováno ve prospěch teze, že místní obyvatelé spoluvytvářeli orientalistický popis buddhismu, a ten tak není výsledkem pouze západního pohledu. Viz např. Charles Hallisey, „Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism“, in: Donald S. Lopez, jr. (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago (IL) – London: Chicago University Press 1995, 31-61; 33, 43; Elizabeth J. Harris, *Theravāda Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth-century Sri Lanka*, London – New York (NY): Routledge 2006, 3-4; Richard King: *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the Mystic East'*, London – New York (NY): Routledge 1999, 89-90, 149. Přestože je pravda, že orientalisté byli v kontaktu s místními obyvateli, tak považují tezi o jejich zásadním vlivu za problematickou. Hlavně proto, že nepanoval rovnocenný vztah mezi orientalisty a buddhisty v tom smyslu, že by buddhisté měli prostor pro představování vlastních témat, která považovali za důležitá. To se projevilo např. tím, že orientalisté jednak využívali služeb buddhistů k překladu textů (!), jednak měli větší důvěru k vlastnímu porozumění tomu, co buddhismus byl a je. Viz. např. R. King, *Orientalism and Religion...*, 150; E. J. Harris, *Theravāda Buddhism and the British Encounter...*, 20; David N. Gellner, „Hodgson's Blind Alley? On the So-called Schools of Nepalese Buddhism“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12/2, 1989, 7-19. Srov. Raf

důvod, proč se orientalisté zaměřovali primárně na studium textů. Tím je předpoklad, že buddhismus je primárně souborem nauk tvořící specifický buddhistický světonázor. Ukáží, že ještě před studiem textů to byly právě nauky, co představovalo hlavní záměr orientalistického studia buddhismu. Zároveň zodpovím otázku po původu orientalistického důrazu na studium buddhistických nauk.

Upozorním ještě, že jelikož orientalisté často zaměňují pojmy *átman*, *duše* a *já*, tak je ve svém textu také používám jako synonymní, aniž bych tím říkal, že synonymní skutečně jsou. Jedná se z mé strany pouze o metodologickou pomůcku při vysvětlování orientalistického materiálu.

1. Orientalistický textualismus a jeho protestanské předpoklady

Kritika orientalistického textualismu se stala nedílnou součástí postkoloniálních studií reflektujících dosavadní výzkum indických tradic. Před více jak třiceti lety toto téma pro buddhology zdůraznil Philip Almond:

Buddhismus začal kolem roku 1860 existovat nikoli v Orientu, ale v západních orientálních knihovnách a institucích, v textech a rukopisech, na stolech západních učenců, kteří jej interpretovali. Stal se textovým objektem, který byl definován, klasifikován a interpretován skrze vlastní textualitu. V polovině století začal být buddhismus, který existoval ‚tam venku‘, posuzován Západem, který sám věděl, co buddhismus byl, je a měl by být.⁶

Almond se domnívá, že textualismus v buddhologii převládl až v druhé polovině 19. století, jelikož až poté měli evropští badatelé dostatečné množství textové evidence, aby mohli na jeho základě buddhismus zkonstruovat; do té doby byl buddhismus podle Almonda vysvětlován skrze živé tradice.⁷ Obdobnou tezi zastávají i současní badatelé.⁸ Domnívám se, že takovéto rozlišení není dostatečné. Jak ukáží na pracích prvních orientalistů, textualismus je pouze důsledkem základnějšího orientalistického východiska, kterým je hledání buddhistické nauky. Ten formoval výzkum buddhismu přinejmenším od počátku 19. století, tedy v době, kdy orientalisté ještě nedisponovali větším objemem buddhistické literatury a budovali své porozumění na základě kontaktu s živými tradicemi. Orientalisté již před začátkem studia textů disponovali předběžným chápáním podstaty

Gelders S. N. Balagangadhara, „Rethinking Orientalism: Colonialism and the Study of Indian Traditions“, *History of Religions* 51/2, 2011, 101-128: 103-104.

6 Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 13.

7 *Ibid.*, 12-13.

8 Viz např. R.-P. Droit, *The Cult of Nothingness...*, 19; E. J. Harris, *Theravāda Buddhism and the British Encounter...*, 62; R. King, *Orientalism and Religion...*, 145.

buddhismu, který považovali primárně za souhrn teoretických tezí formulovaných Buddhou a jeho následovníky.

Problematická východiska textualismu s ohledem na buddhistické tradice shrnuje G. Schopen: „Je axiomatically předpokládáno, že jsou [texty] nejen známé, ale také důležité, nejen ‚čtené‘, ale také plně zavedené do praxe. Ale ve prospěch těchto předpokladů nebyly nikdy vzneseny argumenty ani evidence.“⁹ Navíc je podle Schopena potřeba brát v potaz, že texty obsahují „formální literární vyjádření normativní doktríny.“¹⁰ Nakonec upozorňuje na skutečnost, že i ty texty, které jsou nejbližší tomu, co bychom považovali za historické prameny (např. *Mahāvamsa*), explicitně uvádějí jinou funkci, než historický záznam (např. kapitoly *Mahāvamsy* jsou „sestaveny pro radost a potěchu dobrých lidí, *sudžanappasádasamvegatthája*“).¹¹ Tyto problémy nebyly prvními buddhology reflektovány a na základě znalosti obsahu textů během druhé poloviny století orientalisté vytvořili ahistorický buddhismus, který měl představovat původní a čistou podstatu buddhismu, proti které byly poměřovány žité tradice a které byly pro své odlišnosti od tohoto čistého jádra považovány za úpadkové formy populární pověry.¹²

Někteří autoři poukazují na předpoklad stojící za uvedenými východisky, kterým je protestantská představa o tom, co je právě náboženství a kde ho hledat. Např. Martin Southwold píše:

Myslíme si, že buddhismus musí být v podstatě a kriteriálně učení jeho údajného zakladatele, jelikož to je, jak přemýšlíme o křesťanství; a myslíme si, že buddhistická písma jsou klíčem k buddhismu, protože to je jak my, pod vlivem protestantismu, přemýšlíme o křesťanských písmech v našem vlastním náboženství. [...] Zásadní chybou ve studiu buddhismu bylo přistupování k němu z pohledu víry, doktríny než-li praxe.¹³

Buddhistické tradice lépe pochopíme, budeme-li se zabývat jejich praktikami, nikoli naukou, jelikož orientace na nauku vychází z protestantské-

9 Gregory Schopen, „Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism“, *History of Religions* 31/1, 1991, 1-23: 5.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, pozn. 14. Překlad mírně upraven autorem: Schopen: *pasáda* = víra; zde: radost (viz *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, s. v. *pasāda* 2 [online], <https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/pali_query.py?qs=pas%C4%81da&searchhws=yes&-matchtype=exact>, [28. 9. 2023])

12 Viz např. Donald S. Lopez, jr., „Introduction“, in: Donald S. Lopez, jr. (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago (IL) – London: Chicago University Press 1995, 1-29: 7; Ch. Hallisey, „Roads Taken and Not Taken...“, 36; R. King, *Orientalism and Religion...*, 146.

13 Martin Southwold, *Buddhism in Life: The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism*, Manchester: Manchester University Press 1983, 6.

ho definování pravého náboženství. S tím souhlasí také Schopen, který na řadě příkladů ukazuje textocentrický předsudek řady badatelů zabývajících se buddhismem. Například texty zakazují mnichům (*bhikšū*) a mniškám (*bhikšunī*) vlastnit osobní majetek, avšak materiální evidence mluví o opaku. Archeologické pozorování je mnohými buddhology kvůli rozporu s textuální evidencí buď marginalizováno, nebo vysvětlováno degenerační tezí (viz níže).¹⁴ Buddhismus je tak v perspektivě textualismu pouze to, co je zaznamenáno v jeho literatuře, přičemž vše ostatní je tím či oním argumentem znevěrohodněno jako neautentická tradice odpadlá od Buddhova původního učení. Zároveň si Schopen všímá obdobné metody u protestantského křesťanství, kde je právě křesťanství hledáno převážně na úrovni textů a nauky a materiální stránka katolicismu, hlavně poté používání soch svatých, byla reformátory znevěrohodněna.

[...] je tu pozoruhodná podobnost mezi hodnotou přidělenou literárním zdrojům v moderních historických a archeologických studiích a argumenty protestantských reformátorů ohledně umístění ‚pravého náboženství‘. To naznačuje alespoň jistou možnost, že historická a archeologická metoda – pokud ne religionistika jako taková – představuje přímou historickou kontinuitu reformačních teologických hodnot.¹⁵

Z uvedeného je možné učinit závěr, že orientalistický důraz na textovou evidenci vychází z protestantského přesvědčení, že právě náboženství je možné nalézt právě tam a nikoli v materiální stránce křesťanství. Obdobná strategie byla použita v debatě o buddhismu: pravý buddhismus nespočíval nikde jinde než v Buddhově nauce, která byla zaznamenána v buddhistic- kých textech, a tedy všechna ostatní evidence, jako např. archeologická, nemohla při porozumění buddhismu sehrát žádnou zásadní roli.

Tím se dostávám ke klíčovému problému orientalistiky 19. století, kterým byla otázka počátku buddhismu a jeho následného úpadku. Jelikož se konkrétními představami o původním a upadlém buddhismu budu blíže zabývat v další části, na tomto místě pouze zdůrazním základní východisko umožňující jakékoli další uvažování tímto směrem. Během 19. století došlo k vymezení ahistorického jádra buddhismu, které představovalo původní a čistou Buddhovu nauku, jak byla zaznamenána v buddhistic- kých textech. Takto vymezený pravý buddhismus následně sloužil jako

14 G. Schopen, „Archaeology and Protestant Presuppositions...“, 7-8. Schopen dále ukazuje obdobný problém u představy, že motivace dávání darů je touha dárců získat lepší znovuzrození, jelikož na votivních nápisech je explicitně řečeno, že zásluhy z darů mají přejít na někoho jiného (rodinu, všechny bytosti atp.). *Ibid.*, 9-12. Dále autoři jako De la Vallée Poussin či Rhys Davids tvrdí, že jelikož nenacházíme textuální evidenci o pohřebních rituálech, tak ty se jednoduše neprováděly. Materiální evidence opět svědčí o opaku. *Ibid.*, 13.

15 *Ibid.*, 20. Srov. 22-23.

referenční bod pro porovnávání žitých tradic, se kterými se orientalisté setkávali. A jelikož tyto tradice často neodpovídaly představě o původním buddhismu, byly považovány za jeho upadlé formy.¹⁶ Celá tato koncepce stojí na předpokladu, že to jsou právě texty, kde hledat původní, čistý a nezkažený buddhismus. Nicméně tato metoda vychází z protestanského se-bepochopení. Tento směr křesťanství umístil původní Zjevení do textů *Bible*, přičemž jakákoli jiná evidence nemohla být na stejné úrovni. Na tomto základě reformátoři útočili např. na katolické zobrazování světců jako na upadlou formu křesťanství. Celou koncepci původního buddhismu a jeho upadlých forem bylo možné formulovat za použití širšího, z protestantismu vycházejícího přesvědčení, že právě náboženství je možné nalézt pouze v literárně uchované nauce, a to nauce nejstarší.

2. Buddhistický ateismus a nihilismus

Jaký měl být původní buddhismus? Hlavní roli při zodpovídání této otázky v 19. století sehrála témata ateismu a nihilismu. Podívejme se nejprve na téma buddhistického ateismu. Jak uvádí Elizabeth Harrisová, „většina autorů této doby slyšela, že buddhismus popírá tvořícího či udržujícího boha. Někteří to brali jako fakt. Někteří to využili jako nástroj k útoku. Ostatní tomu nevěřili jako něčemu nemožnému.“¹⁷ Domnělá existence ateistického „náboženství“, které navíc láká masy lidí dálného Východu, se stala mocnou zbraní evropských kritiků křesťanství. „Většina učenců a ateistických intelektuálů velebila ‚racionalismus‘, ‚ateismus‘ a buddhistický ‚positivismus‘ oproti ‚dogmatickému‘ křesťanství, které reprezentovalo, podle pozitivistické představy Augusta Comta, infantilní stádium lidstva.“¹⁸ Jedním z hlavních důvodů, proč byl buddhismus kritiky křesťanství tak všele přijímán, byla domnělá ušlechtilost jeho etiky „s jejím důrazem na universální soucit, etika, která byla o to víc zneklidňující,

16 Donald Lopez ukazuje, že za jistý prototyp zdegenerovaného buddhismu byly považovány tibetské tradice, tehdy souhrnně označované jako „lámaismus“. Dále upozorňuje, že debatu o „zdegenerovaném lámaismu“ je potřeba chápat v kontextu tehdejšího protestantského odmítnutí katolické kněžské hierarchie s papežem v jejím čele. Stejně jako byly z protestantského hlediska katoličtí kněží vinni z úpadku původní Ježíšovy zvěsti, tak také tibetští lamové měli překroutit Buddhova slova. „Protestantský diskurz o lámaismu je nutné chápat na pozadí [debaty] o původním buddhismu a odmítnutí papežství: lámaismus s jeho záludnými a zkaženými kněžskými a prázdňným církevnictvím měl být odsouzen jako ta nejzdegenerovanější forma buddhismu (pokud to vůbec byla forma buddhismu) [...]“ Donald S. Lopez, jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago (IL) – London: The University of Chicago Press 2018, 32.

17 E. J. Harris, *Theravāda Buddhism...*, 25.

18 Frédéric Lenoir, „The Adaptation of Buddhism to the West“, *Diogenes* 47/3, 1999, 100-109: 101-102.

jelikož postrádala výhodu křesťanského zjevení a zdála se ukazovat možnost morálky bez Boha a náboženství.¹⁹ Nicméně takto chápaný buddhismus odpovídá více přáním a postojům evropských ateistů, než že by vystihoval buddhistickou konceptualizaci světa. Rozprava o ateismu vychází ze specifických evropských debat o náboženství a lidském vztahu k Bohu, racionalismu, vývoji lidského myšlení atp. Hledat v buddhismu obdobné koncepce, jaké vznikly v této debatě, je dopouštění se omylu záměny kategorií (*category mistake*), kdy jsou koncepce či celé konceptuální struktury pocházející z jedné kategorie (ateismus) mylně považovány za platné v jiné kategorii (buddhismus). Pozorujeme tak jistý zrcadlový efekt,²⁰ kdy se v buddhismu odráží to, co je vlastní evropské intelektuální diskuzi.

S tématem ateismu je úzce spojena otázka vrozené náboženskosti, která představuje druhý pól debaty. Jak bylo řečeno, ne všichni uznávali možnost existence ateistického buddhismu, jelikož by tím byla zásadním způsobem zpřoblematizována představa o vrozené lidské touze hledat a nacházet svého Stvořitele.²¹ Obě strany sporu dokázaly použít buddhismus ve své argumentaci a buddhismus byl poté zkreslen podle představ té které strany. Podívejme se nyní stručně na hlavní argumenty obou stran.

Pro zastánce buddhistického ateismu bylo zásadním poznatkem to, že buddhismus pálijských textů nezná žádného Boha či nadpřirozenou sílu a tato forma buddhismu tak nemůže být náboženstvím, nýbrž ateistickou filosofií.²² Tvzení o ateistické podstatě buddhismu je možné pouze na základě dvou předpokladů: jednak je potřeba uznat chronologické prvenství pálijských textů, jednak zde sehrála roli „obsese půlky a poslední

19 John J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, New York (NY) – London: Routledge 1997, 82.

20 Jedná se o myšlenku formulovanou již E. Saidem (Edward W. Said, *Orientalism*, London: Penguin Books 2003, 5, 42), kterou ve svých pracích velice plodně rozvedl S. N. Bálagangádharma (hlavně S. N. Bálagangádharma, *Reconceptualizing India Studies*, New Delhi: Oxford University Press 2012, 38. Viz též S. N. Bálagangádharma, „*The Heathen in his Blindness...*“: *Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, New Delhi: Manohar 2013). Tuto Saidovu tezi rozvíjí také řada dalších autorů, např. P. C. Almond, *The British Discovery of Buddhism...*, 5-6, 110; J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment...*, 28; R.-P. Droit, *The Cult of Nothingness...*, 5; R. King, *Orientalism and Religion...*, 156.

21 P. C. Almond, *The British Discovery of Buddhism...*, 99; F. Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem...*, 120; Joan-Pau Rubiés, „From Idolatry to Religions: The Missionary Discourses on Hinduism and Buddhism and the Invention of Monotheistic Confucianism, 1550-1700“, *Journal of Early Modern History* 24, 2020, 499-536: 528-529.

22 F. Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem...*, 118-119. Srov. R.-P. Droit, *The Cult of Nothingness...*, 75-90; E. J. Harris, *Theravāda Buddhism and the British Encounter...*, 69; Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters*, Chicago (IL) – Londýn: The University of Chicago Press 1968, 59-63, 73. K tomuto argumentu viz také níže analyzované dílo E. Burnofua a H. H. Wilsona.

části devatenáctého století ohledně hledání počátků. [...] Tak byl pálijský buddhismus, po ustanovení jeho priority, považován za nositele podstaty buddhismu. Společně s historiografickým předpokladem o původnosti raného buddhismu, zde byl [předpoklad] úpadku pozdějšího mahájánového buddhismu.²³ V tomto pohledu měl být buddhismus ateistickou filosofí, nikoli náboženstvím, protože se jeho původní nauka neodvolávala k žádnému transcendentálnímu činiteli.

Zastánci vrozené náboženskosti nemohli souhlasit s tím, že by existovala ateistická filosofie, která k sobě láká velké množství lidí po celé Asii. Tito autoři formulovali několik argumentů pro obhajobu své pozice. Jeden z nich říká, že pálijský buddhismus není buddhismem původním, ale upadlou formou teistického náboženství, které reprezentovala mahájána. Tento argument zastávala menšina autorů.²⁴ Daleko větší popularitě se těšil argument používající dělení na filosofický a populární buddhismus, kde ateistický je pouze buddhismus elit, přičemž široká populace východních zemí vytvořila lidovou formu buddhismu, která obsahovala víru v božskou moc. Almond tuto diskuzi shrnuje následovně:

[...] předpoklady vrozené představy Boha a vrozené náboženskosti lidstva vrhají jiné světlo jak na pozdější buddhismus, tak na buddhismus mas. Samozřejmě [obě tyto formy buddhismu] byly na pokraji polyteismu a idolatrie a podporovaly rétoriku o zkaženém a upadlém buddhismu. Ale současně byly důkazem nejen pro zkaženost a úpadek buddhismu, ale pro buddhismus, který se dostatečně vymanił z okovů utlačovatelského scholasticismu, aby umožnil vynoření se přirozených lidských instinktů po uctívání boha. Diskurz o raném ‚čistém‘ a pozdějším ‚zkaženém‘ byl zkombinován či vzájemně srovnán s diskurzem o vrozené náboženskosti a přirozeném ateismu.²⁵

Jestliže byl buddhismus některými evropskými mysliteli použit na podporu ateismu, jejich odpůrci dokázali vystavět takovou argumentaci, kterou zachránili konsensus o vrozené náboženskosti lidstva. Díky tomu mohl být buddhismus pojímán jako náboženství, byť ne ve všech svých formách. Důležité na této diskuzi je, že témata umožňující pochopení buddhismu vycházela z evropských diskuzí o možnosti ateismu, čímž byl

23 P. C. Almond, *The British Discovery of Buddhism...*, 95.

24 *Ibid.*, 100; F. Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem...*, 119.

25 P. C. Almond, *The British Discovery of Buddhism...*, 101-102. Srov. D. S. Lopez, jr., „Introduction...“, 7. Pro starší debaty o dvou úrovních buddhistické nauky – vnitřní ateistické a vnější modlářské – viz např. Urs App, *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Wil: UniversityMedia 2014, passim; Jürgen Offermanns, „Debates on Atheism, Quietism, and Sodomy: the Initial Reception of Buddhism in Europe“, *Journal of Global Buddhism* 6, 2005, 16-35: 22-23; Thierry Meynard, „Chinese Buddhism and the Thread of Atheism in Seventeenth-Century Europe“, *Buddhist-Christian Studies* 31, 2011, 3-23: 15-16.

celý diskurz vytváření buddhismu omezen a limitován západní konceptualizací náboženství. Nicméně tato debata je založena na chybném předpokladu, že koncepce lidské touhy po hledání Boha je smysluplná v kontextu buddhistického myšlení. Zastávat tento předpoklad je dopouštět se omylu záměny kategorií.

Na tomto místě bych rád upozornil na jeden pozoruhodný aspekt debaty o úpadku původního ateistického buddhismu směrem k jeho modlářské formě. Překvapivě je možné této představě o úpadku rozumět jako změně k lepší formě buddhismu. Původní buddhismus měl být nihilistickým ateismem a jít tak svým učením proti vrozené lidské potřebě uctívat Boha. Pozdější formy buddhismu, hlavně mahájánové tradice Tibetu a Nepálu, pak představovaly výsledek projevu této potřeby: do buddhismu se dostalo pojetí božstev, které je možné uctívat. Pojetí úpadku buddhismu tak obsahuje dvě tendence: Jednak se skutečně jedná o úpadek ve smyslu opuštění původní ateistické nauky buddhismu, jelikož však šel ateismus proti vrozeným lidským tendencím, a byl tak ze své podstaty ohrožením lidstva, pozdější formy buddhismu představovaly cestu návratu ke správnému uctívání Boha. Samozřejmě nebyl buddhismus pojímán jako dokonalé náboženství i přes často kladné hodnocení jeho systému etiky: stále byl i v těch nejlepších hodnoceních spatřován jako modloslužba. V tomto ohledu je možné hovořit o upadlém buddhismu v opozici k pravému náboženství, které představovaly různé formy křesťanství nebo deismu zastávané orientalisty. Buddhismus však představoval příklad pozitivního vývoje v historii lidstva ukazující, že úpadek od uctívání pravého Boha je možné zastavit a pomalu se navracet ke náboženství.

Přejdeme nyní k představě o buddhistickém nihilismu, která je spojena s otázkou po podstatě *nirvány*. V prvních dekádách 19. století nebyla ještě *nirvána* plně ztotožňována se zánikem. Welbon uvádí, že hlavně kvůli nedostatku zdrojů byli tehdejší autoři velice obezřetní ohledně jakýchkoli prohlášení ohledně *nirvány*.²⁶ Oproti tomu Almond tvrdí, že v té době bylo o *nirváň* referováno termíny absorpce, obdobně jako byl popisován konečný cíl hinduismu.²⁷ Droit argumentuje, že *nirvána* byla chápána jako hluboký klid či nekonečná apatie.²⁸ Domnívám se, že všechny tyto popisy jsou svým způsobem platné, jelikož v první polovině 19. století nalézáme mnoho různorodých výpovědí ohledně podstaty *nirvány*, včetně představ o absorpci či nihilismu, jak doložím níže. To se mění zhruba v polovině století, od kdy pozorujeme jasně formulované teze o buddhistickém nihilismu a zániku v *nirváň*. Buddhismus začíná být chápán jako náboženství

26 G. R. Welbon, *The Buddhist Nirvāna...*, 49-50.

27 P. C. Almond, *The British Discovery of Buddhism...*, 105.

28 R.-P. Droit, *The Cult of Nothingness...*, 57.

odmítající „existenci jakéhokoli absolutna ať už jako základu vesmíru nebo člověka. Buddhistický ateismus a buddhistická teorie o ne-já byly neslučitelné s interpretací nirvány jako absorpce do nějakého Absolutna.“²⁹ *Nirvána* je následně vysvětlována jako „bezedná propast, ve které existence provždy končí“.³⁰ Většina těchto závěrů byla formulována hlavně na základě analýzy receptace *nirvány*. Jak byla ale pojmána nauka o *ne-já*? Almond v uvedené citaci uvádí jak buddhistický ateismus, tak nauku o *ne-já* jako hlavní důvody pro chápání buddhismu jako nihilistické filosofie. Představa o buddhistickém ateismu odráží náboženskou debatu Evropy 19. století. Jak je to však s *ne-já*? Je také její chápání ovlivněné evropskou konceptualizací náboženství? Pokud ano, jak přesně?

3. Vliv buddhistického ateismu na porozumění *ne-já*

Představa o buddhistickém ateismu převládla až v druhé polovině 19. století, přičemž před tím měl být cíl buddhismu pojmán (pokud vůbec) termíny absorpce *duše* do blíže neurčeného Absolutna či klidné apatie. Zároveň se debata o podstatě buddhismu vedla převážně na základě vysvětlení *nirvány* a podle toho, jestli měl buddhismus uznávat existenci Boha. Toto vysvětlení orientalistického pojetí buddhismu použijí jako výchozí bod analýzy orientalistického chápání *ne-já*. Jak představa o buddhistickém ateismu a orientalistický textualismus ovlivnily recepci *ne-já*?

Přestože bylo téma buddhistického ateismu nastoleno až ve druhé polovině 19. století, tak v Evropě se otázky spojené s ateismem řešily dlouho před tím. Je tak nasnadě se ptát, jak k této otázce přistupovali autoři publikující v první polovině století. Byl pro ně ateismus tématem? Pokud ano, jak jej zpracovali? A pokud ne, jaké otázky si kladli při snaze vysvětlit buddhismus? V následujícím textu se nejprve zaměřím na roli ateismu při vysvětlování buddhismu orientalisty první poloviny 19. století a poté přistoupím k otázce, jaký vliv měla představa o buddhistickém ateismu na jejich konceptualizaci nauky o *ne-já*. Poté se přesunu k badatelům poloviny 19. století a ukáži, na základě jakých argumentů se formovala představa o buddhistickém nihilismu a jak byla v této době pojmána nauka o *ne-já*.

29 P. C. Almond, *The British Discovery of Buddhism...*, 106.

30 R.-P. Droit, *The Cult of Nothingness...*, 57.

3.1. Role ateismu při vysvětlování buddhismu

Začneme popisem buddhismu dvou průkopníků orientalistiky, W. Jonese (1746-1794) a H. T. Colebrooka (1765-1837). Jones dokládá, že na konci 18. století byli buddhisté „viněni z popírání existence čistého ducha a z víry, že nic mimo *materiální substanci* absolutně a skutečně neexistuje“,³¹ což by mimo jiné znamenalo ateistickou povahu buddhismu.³² Nicméně Jones není na základě svého současného poznání schopen určit, nakolik je toto obvinění opodstatněné, jelikož nevlastní žádný autoritativní text, který by tento problém definitivně zodpověděl. Jones by snad věřil místnímu panditovi, od kterého získal informace o buddhismu a který buddhismus považuje za ateismus, kdyby „jeho porozumění nebylo zaslepeno nesnášenlivým záparem prodejného kněžstva“.³³ Oproti tomu Colebrooke, máje k dispozici texty oponentů buddhismu, vědánty a mímánsy,³⁴ porovnává buddhistické pojetí *nirvány* s učením vědánty. Podle té se individuální *duše* osvobodí od těla a znovu se spojí s Nejvyšším.

Toto ale není doktrína *džainů* a *bauddhů*. Ale [oni] zároveň nepovažují nekonečný klid připisovaný dokonalým světčům za přerušeni individuality. Nejedná se o zničení, ale o nekonečnou apatii, pod kterou rozumí zánik (*nirvána*) světčů; a kterou považují za nejvyšší blaženost, jejíž nalezení je hodná praxe [sebe]umrtvování stejně jako dosažení poznání.³⁵

Nirvána buddhismu není zánikem, jelikož v tomto dokonalém stavu stále zůstává individualita člověka. Zároveň buddhisté *nirvánou* nemyslí spojení s Bohem, jak učí vědánta. Není-li ale *duše* zničena a není-li absorbována do Boha, jaký je její stav v *nirváně*? Colebrooke se omezuje na popis *nirvány* jako klidu či apatie, aniž by tento pojem blíže vysvětlil.³⁶

Jestliže Jones a Colebrook neposkytli jasné vysvětlení ohledně buddhistického ateismu, tak existovala jedna skupina autorů, kteří o ateistické podstatě buddhismu příliš nepochybovali. Těmi byli misionáři jako např. Daniel John Gogerley (1792-1862) a Robert Spence Hardy (1803-1868),

31 William Jones, „The Eleventh Anniversary Discourse, on the Philosophy of the Asiatics, delivered 20th of February, 1794“, in: William Jones, *The Works of Sir William Jones in Six Volumes, Vol. I*, London: Robinson – Evans 1794, 159-174: 166.

32 *Ibid.*, 167.

33 *Ibid.*

34 Henry Thomas Colebrooke, „On the Philosophy of the Hindus, Part V: On Indian Secraties“, in: Henry Thomas Colebrooke, *Miscellaneous Essays in Two Volumes, Vol. I*, London: W. H. Allen and Co. 1837, 378-419: 380.

35 *Ibid.*, 401-2.

36 Není např. jasné, jaké entity se tato apatie týká, jelikož, jak uvidíme níže, buddhismus podle Colebrooka neuznává existenci *stálého já*. Viz též. G. R. Welbon, *The Buddhist Nirvána...*, 29-30.

kteří působili na dnešní Šrí Lance a kteří představovali jeden z hlavních orientalistických zdrojů znalostí o buddhismu. „V misionářské reprezentaci buddhismu byly od počátku století zakořeněny dvě zásady: buddhisté nevěří v Boha; cíl buddhistické cesty je zničení. Gogerley a Spence Hardy posílili obě.“³⁷ Také americký presbyteriánský misionář v dnešním Thajsku Jesse Caswell (1809-1848), který byl učitelem angličtiny korunního prince Mongkuta, referuje o buddhismu jako o ateismu: „Ze svého šestiměsíčního důvěrného kontaktu se společníky z watu jsem veden k závěru, že je v této nové kněžské škole silná tendence odmítat cokoli náboženského, co si nárokuje nadpřirozený původ nebo má cokoli společného s jinou než vezdejší existencí. Buddha je ipso facto ateista, on neuznává Stvořitele ani Nejvyššího vládce.“³⁸ Trochu odlišný popis buddhismu při-

37 E. J. Harris, *Theravāda Buddhism...*, 69. Podle Gogerleyho „Buddhova filosofie neuznává existenci samostatné, unikátní duchovní existence sídlící v těle, která je od nej oddělitelná. Jinými slovy, neuznává existenci duše v našem slova smyslu.“ Arthur Stanley Bishop (ed.), *Ceylon Buddhism. Being the Collective Writings of Daniel John Gogerly, Vol. II*. Colombo: The Wesleyan Methodist Book Room 1908, 221. Jelikož buddhismus duši vůbec neuznával, nemohl pojímat ani *nirvánu* jako zničení, jelikož nebylo co by zanikalo. Nirvána ani „není absorpcí do nejvyšší Bytosti, jak učí bráhmani [...]; není to násilné zničení bytí; je to naprosté a konečné utišení existence“. Arthur Stanley Bishop, *Ceylon Buddhism. Being the Collective Writings of Daniel John Gogerly, Vol. I*, Colombo: The Wesleyan Methodist Book Room 1908, 10. Buddhismus podle Gogerleye měl odmítat existenci Boha i duše, což zakládá jeho ateistický charakter. Obdobně argumentuje Spence Hardy, podle kterého buddhismus „předkládá mechanismus bez mechanika, plán bez projektanta“. Robert Spence Hardy, *A Manual of Buddhism in its Modern Development*, Londýn: Partridge and Oakley 1853, 399. Tento mechanismus a plán je podle Spence Hardyho *karman*, který „dává vznikat různým druhům živých bytostí a současným světům a který řídí jejich obecný chod“. *Ibid.*, 396. To je pro Spence Hardyho hlavní důvod, proč je buddhismus ateismem: „Jelikož buddhismus prohlašuje *karman* za nejvyšší řídicí sílu vesmíru, je ateistickým systémem. Ignoruje existenci inteligentního a osobního Božstva. Uznává, že existuje morální vláda nad světem; ale ctí knihu zákonů namísto zákonodárce a uctívá žezlo namísto krále.“ *Ibid.*, 399.

38 Caswellův dopis Americké radě komisařů pro zahraniční misie z 20. ledna 1846, cit. v: William L. Bradley, „Prince Mongkut and Jessie Caswell“, *The Journal of Siam Society* 54/1, 1966, 29-41: 39. Srov. výpověď britského diplomata H. Alabastra (1836-1884) působícího na dvoře thajského krále Rámy V., který napsal: „Buddhista, který se od nás liší tím, že uznává přírodní zákon bez toho, aby hledal také Tvůrce tohoto zákona, se liší také tím, že předpokládá pokračování existence bez určení duše jako toho, co přetrvává“. Henry Alabaster, *The Wheel of the Law. Buddhism Illustrated from Siamese Sources by The Modern Buddhist, A Life of Buddha and An Account of the Prabhat*, London: Trubner and Co., 60, Paternoster Row, 1871 (první edice Taipei Ch'eng Wen Publishing Company, 1871), xxxix. Nicméně Alabaster je velice opatrný ve vysvětlování *nirvány*. Sice *nirvánu* považuje za klid, mír a věčné štěstí, ale bližší vysvětlení ponechává těm, „kteří se považují za schopné pojednat o nekonečnu a analyzovat počátek i konec“. *Ibid.*, xxxvii. Obdobně přiznává, že plně nerozumí buddhistickému postoji k přerozování bez duše vysvětlovanému jako pokračování individuální existence na základě zásluh a prohrěšků, které byly vykonány za před-

náší italský barnabita Vincenzo Sangermano (1758-1819), který v letech 1783-1818 pobýval jako misionář v Rangúnu. Podle něj buddhisté uctívají Buddha jako Boha, který světu káže spásnou nauku.³⁹ Avšak Buddha měl dosáhnout *nirvány* a stát se tak Bohem následováním té samé nauky, kterou hlásil. Je tedy nauka dřívější než Bůh? Myanmarští buddhisté měli odpovídat záporně: Bůh musí nejprve vyjevit nauku. To podle Sangermana není možné, jelikož poté by se Buddha nemohl stát Bohem. Nato se snažil přesvědčit buddhisty o nutnosti existence Nejvyšší bytosti, která je zároveň zákonodárcem.⁴⁰ Z tohoto popisu je zřejmé, že myanmarský buddhismus neměl podle Sangermana obsahovat správnou koncepci Boha a blížil se tak ateismu. Sangermano zároveň popisuje *nirvánu* jako „téměř neustálou extázi“, a přestože ti, kdo ji realizují, „již dále nemyslí ani netouží“,⁴¹ nepopisuje ji jako naprostý zánik. Je proto pozoruhodné, že Francis Buchanan (1762-1829), který ve svém obsáhlém a vlivném článku⁴² pro *Asiatic Researches* ze Sangermana vychází, připisuje barnabitovi tezi, že *nirvána* je „nejskvělejší stav sestávající z určitého zničení.“⁴³ Tuto koncepci Buchanan používá jako svůj referenční bod a vysvětluje, proč s ní nesouhlasí. Buchanan tvrdí, že *nirvána* „zahrnuje bytost vyjmutou ze všeho utrpení doprovázející lidstvo, ale v žádném případě zničení. Ani *Nieban* neznamena absorpci v božské podstatě. [...] Sekta GODAMY považuje názor ohledně božské bytosti, která stvořila vesmír, za vysoce rouhavý.“⁴⁴ Buchanan sice potvrzuje misionářský předpoklad o ateistické povaze buddhismu, avšak nespatřuje jej jako důvod pro hodnocení *nirvány* jako zániku *duše*; pouze z toho pro něj plyne, že *nirvána* nemůže znamenat spojení s božstvím. Tím se v zásadě shoduje s původním výkladem *nirvány* Sangermanem. Co *nirvána* je ale Buchanan dále nerozvíjí.

chozích životů. *Ibid.*, xxxix. Autor by rád poděkoval anonymnímu recenzentovi za upozornění na tyto zdroje.

39 Vincenzo Sangermano, *The Burmese Empire a Hundred Years Ago*, John Jardine ed., Westminster: Archibald Constable and Co. Ltd. 1893, 102-103.

40 *Ibid.*, 109-110.

41 *Ibid.*, 9. Srov. Vincenzo Sangermano, *A Description of Burmese Empire Compiled Chiefly from Native Documents*, William Tandy ed., Rome: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland 1833, 6.

42 Viz např. P. C. Almond, *The British Discovery...*, 23, 118, 122; R.-P. Droit, *The Cult of Nothingness...*, 45, 49; Jan Willem de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Varanasi: Bharat-Bharati 1976, 15-16.

43 Francis Buchanan, „On the Religion and Literature of the Burmas“, *Asiatic Researches* 6, 1801, 163-308: 180. Jelikož nedisponuji originálem rukopisu, který sloužil jako předloha zmíněným překladům, nemohu s jistotou určit, jaká verze náleží Sangermanovi. Nicméně vzhledem k tomu, že se shodují dvě verze, které vyšly přímo pod Sangermanovým jménem, přikláněl bych se k tomu, že *nirvánu* nechápal nutně jako zánik, ale jako jistý druh blaženosti.

44 Francis Buchanan, „On the Religion and Literature of the Burmas“, *Asiatic Researches* 6, 1801, 163-308: 180.

Jestliže má být myanmarský buddhismus ateistický, byť ne nutně nihilistický, o šrilanském tolik jasnosti nepanuje. Již jsme viděli, že podle misionářů neměl obsahovat koncepti Nejvyšší bytosti, která spravuje vezejší existenci. Koloniální úředníci takové pojetí nehájí tak jednoznačně. Kapitán Mahony⁴⁵ sice roku 1801 píše, že „učení *Sinhálci* ve svých spisech neuznávají Nejvyšší Bytost, která řídí svět a je také jeho tvůrce“,⁴⁶ ale na druhou stranu hovoří o Buddhovi v pojmech odkazujících na Boha: „V první řadě, BHOODDHA zasahuje do řízení světa; vedle něho SAHAMPATEE MAHA BRACHAMA; a po něm jednotliví Bohové, jak jsou oprávněni svými příslušnými kvalifikacemi“.⁴⁷ Obdobnou nejasnost pozorujeme v pojednání Josepha Joinvilla, který působil na Šrí Lance jako první generální koloniální zeměměřič v letech 1800-1805. Pro Joinvilla buddhisté zastávají přerazování *duší*, které je možné ukončit dosažením *nirvány*, což neznamená nic jiného než naprostý zánik *duše*.⁴⁸ Nicméně dále popisuje případ, kdy byl jistý kriminálník oběšen v Galle a který měl být před svou smrtí spokojen, neboť „se stane *Nivani*“.⁴⁹ Tento výrok implikuje, jak upozorňuje E. Harrisová, stav pozitivního dosažení,⁵⁰ nikoli čistý zánik. Není tak jasné, jestli podle Joinvilla buddhismus pracuje s nějakým pojetím božství, kterého je možné dosáhnout v *nirváně*.

Podíváme-li se na zprávy ze zemí severního buddhismu, Nepálu a Tibetu, tak pozorujeme náznaky uznání teistické podstaty buddhismu, což je v souladu s pozdější tezí o úpadku původního ateistického buddhismu do modloslužby. V následujícím textu se zaměřím na dva badatele, kteří se velkou mírou zasadili o seznámení evropských orientalistů s buddhismem Tibetu a Nepálu,⁵¹ Sándora Csomy de Körösiho (1784-1842) a Brian Houghtona Hodgsona (1800-1894). Podle de Körösiho je jednou ze základních koncepcí tibetského buddhismu víra v Nejvyšší bytost či inteligenci nazývanou v sanskrtu Buddha.⁵² Dále jsou hlavní dva principy

45 O tomto autorovi je toho známo velice málo, ale pravděpodobně byl úředníkem se sídlem v Bombaji, který jistý čas pobýval na Šrí Lance. Zdá se, že při svém výzkumu vycházel převážně z textu *Rádžávalí*, sinhálských a holandských rukopisů a informací od místních učenců. Viz E. J. Harris, *Theravāda Buddhism...*, 225, pozn. 24.

46 Captain Mahony, „On Singhala, or Ceylon, and the Doctrines of Bhoodha: From the Books of the Singhalais“, *Asiatic Researches* 7, 1803, 32-58: 34.

47 *Ibid.*, 35.

48 Joseph Joinville, „On the Religion and Manners of the People of Ceylon“, *Asiatic Researches* 7, 1803, 397-443: 399.

49 *Ibid.*

50 E. J. Harris, *Theravāda Buddhism...*, 27.

51 Oba např. představují jedny z hlavních zdrojů, na kterých své dílo stavil E. Burnouf (k němu viz níže).

52 Sándor Csoma de Körösi, „Notices on different systems of Buddhism, extracted from the Tibetan authorities“, *The Journal of the Asiatic Society in Bengal* 7, 1838, 142-146: 142-143.

buddhistické praxe v Tibetu následující: uznat pouze Buddhu jako své útočiště a „zformovat ve své mysli odhodlání usilující o dosažení nejvyššího stupně dokonalosti, spojit se s nejvyšší inteligencí“. ⁵³ Jelikož je v tomto pojetí nejvyšší inteligencí míněn Buddha, zastává pozici Boha, se kterým je možné po smrti splynout a dosáhnout tak konečné blaženosti. Tím by byla podpořena představa o teistickém buddhismu. Nicméně ve stejném textu de Kőrösi uvádí, že lidé obdařeni největší možnou kapacitou poznávají, že vše „od těla neboli posledního objektu [až] k nejvyšší duši, nic neexistuje samo o sobě [...] všechny věci existují v závislosti na kauzálním propojení nebo zřetězení“. ⁵⁴ Jestliže má být tibetský buddhismus teistický, bylo by nutné vysvětlit, co znamená, že je „nejvyšší duše“, jasně odkazující na božství, podmíněné podstaty stejně jako všechny jevy ve světě.

Nedostatkem vysvětlení buddhistických nauk si je vědom i sám de Kőrösi, který po výčtu jednotlivých rozprav o dokonalém poznání (*pradžňápáramitá*) a termínů, které se v textech vyskytují, přiznává: „Znalost těchto [termínů] je nezbytná pro pochopení buddhistického systému, zejména filosofie *madhjamaky*. Ale já zde nejsem schopen podat žádný další nástin *pradžňápáramit*, s výjimkou výčtu těchto abstraktních pojmů, jak je uvedeno výše“. ⁵⁵ E. Burnouf podává dvě vysvětlení, proč nebyl de Kőrösi schopen podat detailní vysvětlení abstraktních pojmů. První z nich je, že texty *abhidharmy* a *pradžňápáramit* byly sepsány v době, kdy se buddhistické nauky těšily všeobecné známosti a nebylo tak potřeba uvádět jejich detailní popis. Druhý důvod spočívá v nedostatku komentářové literatury, která by pomohla objasnit dané pojmy. ⁵⁶ Sám Burnouf pak ve svém výkladu používá hlavně Vasubandhuův rozsáhlý komentář *Abhidharmakóšavjáhkhjá*. ⁵⁷

Otázka buddhistického ateismu, resp. teismu je hlavním motivem nesouhlasu B. H. Hodgsona s pojetím buddhismu J.-P. Abel-Rémusat ⁵⁸ (1788-1832). Hodgson na základě informací, které získal od místního

53 *Ibid.*, 147.

54 *Ibid.*, 145-146.

55 Sándor Csoma de Kőrösi, „Analysis of the Sher-Chin—P’hal-Ch’hen—Dkon-Séks—Do-Dé—Nyáng-Dás—and Gyut. Being the Second Division of the Tibetan Work, Entitled the Kah-Gyur“, *Asiatic Researches* 20/2, 1936, 393-552: 399.

56 Eugène Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism*, Chicago (IL) – London: Chicago University Press 2010, 412-413.

57 K Burnoufovi viz níže.

58 Průkopník sinologie, který byl roku 1814 jmenován prvním profesorem sinologie na pařížské Collège de France. Svě bádání zaměřil převážně na překlad čínských spisů a sestavování prvních slovníků čínštiny.

učence Amrtánandy,⁵⁹ vymezil čtyři směry buddhistického myšlení.⁶⁰ První je materialismus svabháviky učící existenci jediné hmotné substance nazývané *svabháva*, která je obdařená nejen aktivitou, ale také inteligencí; tento směr se dále dělí na dvě větve podle toho, jestli učí jako podstatu *svabhávy* prázdnotu (*śúnjató*) nebo moudrost (*pradžňá*). Druhý směr je aišvárika, teismus uznávající existenci nehmotné, nekonečné a inteligentní podstaty všeho, kterou nazývá *ádibuddha* (nejvyšší buddha). Poslední dva směry, játnika a kármika, staví člověka do středu svého učení a zdůrazňují možnost dosažení probuzení (*bodhi*) pouze lidskou snahou. Liší se odpovědí na otázku, jakou snahu je nutno vykonat: podle játniky jde o poznání, podle kármiky o morální chování. Nutno zdůraznit, že podle Hodgsona je pouze jeden směr, aišvárika, teismem, jelikož má být pojem *ádibuddhu* podle tohoto směru „v přímém protikladu k přírodě a systematicky pojímán jako účinná příčina všeho“.⁶¹

Abel-Rémusat podle Hodgsona tvrdí, že *ádibuddha* je jakožto nekonečná „intelligence a svrchovaná příčina všeho, jejíž podstatou je účinek“⁶² koncepcí, která leží v „základu celého systému“⁶³ buddhismu. Rémusat navíc odkazuje na Hodgsona jako na zdroj této teze. Hodgson s tímto rázně nesouhlasí říká, že sám pečlivě rozlišuje čtyři zmíněné směry, ze kterých je pouze jeden teistický.⁶⁴ Z tohoto sporu je zřejmé, že v buddhismu byly nalézány teistické tendence, které ale stály vedle buddhistického materialismu a jistého antropocentrismu. Navíc má být aišvárika pozdější než

59 K reflexi této spolupráce viz D. N. Gellner, „Hodgson's Blind Alley?...“. Gellner zpochybňuje rozšířený názor, že Hodgson předložil soupis buddhistických škol, jelikož Hodgson sám uvádí, že popisuje směry buddhistického myšlení obsažené v buddhistické literatuře. Navíc byly tyto směry pravděpodobně sestaveny Amrtánandou na základě Hodgsonova dotazování, které mohlo do velké míry obsahovat návodné otázky. *Ibid.*, 14.

60 Následující popis vychází z Brian Houghton Hodgson, „Notices of the Language, Literature, and Religion of the Bauddhas of Nepal and Bhot“, *Asiatic Researches* 16, 1828, 409-449: 435-438. Srov. E. Burnouf, *Introduction...*, 413-416.

61 Brian Houghton Hodgson, „Remarks on Remusat's Review of Buddhism“, *The Journal of the Asiatic Society in Bengal* 3, 1834, 499-503: 503. Hodgson nicméně zmiňuje, že svabhávika „zbožšťila hmotu“. Brian Houghton, „Sketch of Buddhism, derived from the Bauddha Scriptures of Nepaul“, *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2/1, 1829, 222-257: 249. Jelikož se ale explicitně vymezuje vůči tomu, že by teistické byly jiné směry než aišvárika, budu se držet tohoto schématu.

62 B. H. Hodgson, „Remarks on Remusat's Review of Buddhism...“, 499. Hodgson cituje Rémusata, aniž by uváděl odkazy na konkrétní díla francouzského sinologa. Autor článku bohužel nedisponuje dostatečnou znalostí francouzštiny, aby dokázal dohledat zdroj. Odkazuje tedy na Hodgsonovy citace s vědomím jisté neúplnosti. Pokud by se ukázalo, že Hodgson neuvádí přesné citace, bylo by nutné danou pasáž revidovat.

63 *Ibid.*, 501.

64 *Ibid.*, 502.

svabháviká.⁶⁵ Toto vysvětlení je v souladu s degenerační tezí, podle které severní směry buddhismu představují pozdější vývojovou větev buddhismu, která se odklonila od původní ateistické nauky zakladatele.⁶⁶

Pozorujeme, že v první polovině 19. století téma ateismu zásadním způsobem ovlivňovalo debaty o buddhismu, přestože není vždy jasné, jestli buddhismus ateismem je či nikoli. Jinými slovy, autoři této doby nespárovali jiné možnosti než a/teismus pro vysvětlení podstaty buddhismu a buddhismus tak nemohl být něčím jiným, např. vědou. Nyní se zaměřím na otázku, jak tento pohled na buddhismus ovlivnil orientalistické vysvětlení nauky o *ne-já*.

3.2. Ateismus a nauka o *ne-já*

Obdobně jako u otázky ohledně buddhistického ateismu, také v případě *ne-já* nepředkládají orientalisté první poloviny 19. století jasné vysvětlení, pokud vůbec nějaké. Jak jsme viděli, Jones se bez textové evidence blíže k buddhistické nauce nevyjadřoval a *ne-já* tak vůbec nezmiňuje. Podle Colebrooka „*buddhisté* neuznávají [...] duši (*dživalátman*) odlišnou od rozumové schopnosti“, která „přebývá v těle a má individuální vědomí, rozlišuje objekty a existuje jako já; a pouze takto je možné rozumět já nebo duši (*átman*)“.⁶⁷ Toto *já* je podmíněného charakteru, jelikož se dále skládá ze složek osobnosti (*skandha*).⁶⁸ Do této doby je Colebrookovo vysvětlení srozumitelné, avšak při dalším popisu se stává problematickým. Jednou ze složek, která má *já* tvořit, je složka vědomí (*vidžňána*). „*Vidžňána-skandha* sestává z rozumové schopnosti (*čitta*), která je totožná s já (*átman*) a vědění (*vidžňána*)“.⁶⁹ Není tak jasné, jestli *átman* podle Colebrooka sestává ze složek (*skandha*), nebo jestli sám tvoří jednu z nich, složku vědomí (*vidžňána-skandha*).

Podíváme-li se na popis autorů, kteří byli v kontaktu s buddhistickými tradicemi, tak nalezneme různorodá vysvětlení nauky o *ne-já*. Misionáři na Šrí Lance nepochybovali, že buddhismus koncepci *duše* odmítá.

65 *Ibid.*, 503.

66 Podobný spor nastal mezi I. J. Schmidtem (1779-1847) a Burnoufem ohledně vysvětlení *nirvány*. Podle Schmidta, který vycházel převážně z tibetských a mongolských zdrojů, je *nirvána* vysvobozením z utrpení. S tím nesouhlasí Burnouf, který považuje tibetské texty spíše za komentáře než překlady; jejich terminologie tak neodpovídá sanskrtským originálům. *Nirvána* podle Burnoufa znamená zánik, jelikož buddhismus neobsahuje koncepci Boha, se kterým by mohla *duše* splynout, ani hmoty, do které by se *duše* mohla rozpustit. Viz E. Burnouf, *Introduction...*, 69-70, 536, 439. Srov. G. R. Welbon, *Buddhist Nirvána...*, 59-61. K Burnoufovi viz níže.

67 H. T. Colebrooke, „On the Philosophy of the Hindus, Part V...“, 393.

68 *Ibid.*, 394.

69 *Ibid.*

Gogerley *átman* chápe jako „nehmotnou substanci, která pokračuje v existenci po zániku těla“ a „nemůže tak být pochyb, že Buddha přisoudil slovu *attá* význam, který my přisuzujeme slovu duše“. ⁷⁰ Jelikož Buddhovo pojetí bytosti pracuje s pojmy složek (*skandha*) a smyslu (*ájatana*), tak není v jeho nauce místo pro *duši*. ⁷¹ Šrílanský buddhismus podle Goegreleye koncepti *duše* sice zná, ale vědomě ji odmítá. Obdobně Spence Hardy říká že *já* je pro buddhistu iluze „a to nikoli proto, že je spíše nominalista než realista. Zná vše, co utváří vnímající bytost. Může vyjmenovat všechny části, které skládají tento celek. Ale popírá existenci čehokoli, co je v jiných systémech nazýváno duší. Je pravda, že *khandhy* [sa. *skandhy*] existují. Jich se netýká žádný klam. Když ale navíc trváme na existenci nějakého elementu nebo podstaty, klameme se; to není realita“. ⁷² Oba misionáři shodně říkají, že buddhismus existenci *duše* jakožto stálé podstaty člověka odmítá, jelikož ji pro vysvětlení člověka nepovažuje za adekvátní. Lidská bytost sestává pouze z proměnlivých složek (sa. *skandha*, pa. *khandha*) a smyslových základů (*ájatana*), aniž by za nimi bylo možné nalézt jakoukoli stálost.

Buchanan byl obeznámen s naukou o třech znacích existence (*trilakšana*) a tedy i s naukou o *ne-já*, která představuje třetí ze znaků. Buchanan shrnuje nauku buddhismu termíny pěti příkazů (*pañčašila*), deseti prohřešků (opaků příkazů a jejich rozpracování), poskytování almužen (*dána*) a pěstování meditace (*bháváná*). Poslední pojem sestává z opakovaného pronášení tří slov označujících tři znaky existence: nestálost (*anítja*), strast (*dukkha*) a *ne-já* (*anátman*). „Slovem *Aneizza* je myšleno, že ten, kdo jej vysloví, si uvědomí na základě své situace, že podléhá zvratu osudu; slovem *Doccha* je myšleno, že na základě stejné situace podléhá neštěstí; a slovem *Anatta* že není v jeho silách osvobodit se ze svého podléhání změnám a neštěstí.“ ⁷³ Buchanan nepojímal *ne-já*, jak by se nabízele vzhledem k jeho pojetí ateistického buddhismu, jako zánik či neexistenci *duše*, ale popsal ji jako nemohoucnost člověka osvobodit se z koloběhu zrozování a utrpení. Toto vysvětlení, naprosto se lišící od většiny jiných, je vskutku pozoruhodné, a nabízí se otázka, jestli se jedná o pojetí nějaké myanmarské tradice.

S naukou o třech znacích existence (*trilakšana*) je obeznámen také Turnour a to v kontextu překladu komentáře k příběhu z *Buddhavamsy*. Zde Šákjamuni, stále ještě jako bódhisattva, zvažuje, jestli má sestoupit mezi lidi a stát se jejich učitelem. Jedním z kritérií určujících vhodnost sestoupení jakéhokoli nastávajícího buddhy mezi lidi je to, že se musí jed-

70 A. Bishop, *Ceylon Buddhism...*, Vol. I, 33.

71 *Ibid.*, 31-34.

72 R. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism...*, 395.

73 F. Buchanan, „On the Religion...“, 272.

nat o takovou dobu, kdy není lidský život delší než sto tisíc let, protože tehdy má lidstvo správnou představu o narození, úpadku a smrti. V tomto příběhu podle Turnoura nalézáme popis hlavních bodů buddhistické nauky:

Hlavní zásady systému (všech) buddhů jsou neoddělitelné od přijetí těchto třech bodů charakterizujících buddhistickou víru. Těm (buddhům), kteří jsou schopni se smířit s těmito body, viz pomíjivost, utrpení (přerozování) a *anattá* – ti, (kteří jsou obdařeni dlouhým životem), by odpověděli: „co je to o čem mluví: tomu by se nemělo ani naslouchat, ani věřit.“⁷⁴

Turnour první dva znaky existence alespoň překládá z pálijských termínů, čímž je částečně vysvětluje: *anitja* znamená, že vše podléhá zkáze, *duhkha* pak, že koloběh přerozování je utrpení. Nicméně poslední znak, *anátman*, nechává v pálijském tvaru *anattá* a ani jej nijak blíže nevysvětluje. Tento krok je poněkud s podivem, vezmeme-li v úvahu, že v článku zabývajícím se posledními dny Šákjamuniho života zapsanými v *Parinibbānasuttě* Turnour překládá pojem *átman* jako *duše*. Ve své poslední promluvě měl Šákjamuni říci mimo jiné toto: „Odejdu odlučuje se od vás a získává spásu pro svou (*attá*) duši.“⁷⁵ Na jednu stranu Turnour překládá pojem *attá* jako *duši*, ale na druhou stranu pojem *anattá* nechává bez vysvětlení.

Mahony stejně jako u popisu Buddhy nepředkládá zcela jasné vysvětlení buddhistického postoje k *já*. Na jedné straně „ve zjevené Doktríně BHOODDHOVĚ není žádné zmínky ohledně stvořených duší“,⁷⁶ avšak jeho informátoři ze Šrí Lanky zdá se nejsou s touto doktrínou zcela v souladu: „[...] učení [Sinhálci] se zabývají pouze lidským dechem, který připodobňují k pijavici, a který se nejprve uchycuje k [novému] tělu svou první částí, než se pustí svou zadní částí [starého těla]. [...] Co je nazýváno dechem života je považováno za „nesmrtelné“.“⁷⁷ Dané přirovnání odkazuje spíše k učení *upanišad*⁷⁸ a vyvstává tak otázka, proč jej Mahony uvádí. Používají jej sami Sinhálci a jedná se tak o použití upanišadového motivu v žité tradici šrilanského buddhismu počátku 19. století? Jelikož Mahony *upanišady* ve svém spisu nikde nezmiňuje, tak se nabízí kladná odpověď: byt by samozřejmě bylo nutné ji dále ověřit. Jestliže Mahony mluví o ne-

74 George Turnour, „An Examination of the Páli Buddhistical Annals, No. 3“, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 7/2, 1838, 686-701: 699.

75 George Turnour, „An Examination of the Páli Buddhistical Annals, No. 5“, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 7/2, 1838, 991-1014: 1003.

76 C. Mahony, „On Singhala...“, 35-36.

77 *Ibid.*

78 Brhadáranjakopanišad, 4.4.3. Viz Dušan Zbavitel (přel.), *Upanišady*, Praha: DharmaGaia 2004, 75.

smrtném dechu, tak Joinville, také popisující šrilanský buddhismus, předkládá jiné pojetí:

Boudhisté věří, že duše existuje od nepaměti, že se [duše] přerozují v nekonečně dlouhém proudu času, který je určován jejich dobrým a špatným chováním, a poté přestanou existovat. Zánik duše se v *sinhálštině* nazývá *Nivani* a bylo mi řečeno, že v *sanscritu* *Nirgwaní*. Toto je nečinné štěstí, které všichni *Boudhisté* vyhledávají.⁷⁹

Joinville stejně jako Mahony tvrdí, že buddhisté uznávají přerozování *duše*, ale neshodnou se na tom, jestli ona zaniká v *nirváně* či nikoli. Jestliže na základě Buchananova popisu nevíme, jaký je stav *duše* v *nirváně* podle myanmarské tradice, tak nedostáváme ani jasné vysvětlení pojetí tradice šrilanské. Navíc se nabízí možnost, že se v předkládaných popisech setkáváme s pojetími různých tradic. To by naznačovalo, že neexistuje jedno „buddhistické“ vysvětlení, ale naopak že každá théravádová tradice pojímala *átman* odlišně.

Jak vysvětlovali *ne-já* cestovatelé po Tibetu a Nepálu? Poté, co de Körösi vyjmenuje dvanáct článků nauky odvislého vznikání (*pratitjasa-mutpáda*), konstatuje, že „vše, ale hlavně lidská duše, je svou existencí závislá na tomto kauzálním zřetězení“.⁸⁰ Tím by se mohlo zdát, že podle tohoto autora, obdobně jako podle Colebrooka, je buddhistická *duše* složene podstaty. Nicméně de Körösi ukazuje, byť omezenou, obeznamenost s debatou o *ne-já* a zároveň přiznává možnost pojetí odmítající *duši*, když překládá název druhé rozpravy z tibetské verze *Koše rozprav* jako „diskuze o duši nebo ‚Egu,‘ na žádost NAIRÁTMANA, (ten, který popírá existenci duše nebo ‚Ega‘ v člověku)“.⁸¹ Jelikož je tato krátká poznámka ponechána bez komentáře, nezbyvá než odkázat na výše uvedené de Körösovo přiznání, že za současného stavu poznání není schopen podat uspokojivé vysvětlení buddhistických termínů, se kterými pracují tibetské sbírky *Kandžur* a *Tandžur*.

Oproti tomu Hodgson představuje zcela jasné vysvětlení. Připomeňme, že podle něj buddhismus obsahoval čtyři hlavní směry myšlení, přičemž pouze jeden považoval za teistický. Přes tuto různost má existovat jednotné pojetí posmrtného stavu *duše*, které je navíc obdobné bráhmanské koncepci: „Co se týká osudu duše, nenalézám žádný morální rozdíl mezi nimi [tj. buddhisty] a bráhmanskými mudrci. Všemi je uznáváno přerozování a absorpce. Ale absorpce do čeho? Do BRAHMA, říkají *bráhmáni* – do *šúnjaty*, nebo *svabhávy*, nebo *pradžni*, nebo *ádibuddhy*, říkají jednot-

79 J. Joinville, „On the Religion...“, 399.

80 C. de Körösi, „Analysis of the Sher-Chin...“, 399.

81 *Ibid.*, 451.

livé *bauddha* sekty [...]“.⁸² První tři možné cíle putování *duše* Hodgson připisuje materialistické svabhávice, poslední poté teistické aišvárice.⁸³ Tedy nejen teistický směr učí absorpci *duše* do božství (*ádibuddha*), ale také buddhistický materialismus chápe konečný cíl jako spojení *duše* s prvotní hmotou (*svabháva*), ze které vše pochází; pouze je rozdíl podle toho, jestli se má jednat o prázdnotu (*śúnjató*) hmoty nebo její moudrost (*pradžňá*). Buddhismus má tak podle Hodgsona uznávat existenci prvotní příčiny, která je zároveň také konečným cílem, se kterým se *duše* spojuje. Rozdíl má být pouze v tom, jestli se jedná o duchovní nebo materiální příčinu.

Pozorujeme jistou korelaci mezi absencí jasného potvrzení buddhistického ateismu a vysvětlením *ne-já*: Jestliže autoři ateismu vůbec netematizovali, tak se nezmiňovali ani o *ne-já* (Jones, de Kőrösi, Turnour); pokud předkládali nejasný postoj k ateismu, stejně tak se vyjadřovali k buddhistickému postoji k *já* (Colebrooke, Mahony, Joinville); zároveň ti, kteří jasně zastávali a/teistickou podstatu buddhismu, se také jasně vyjadřovali k buddhistickému postoji k *já* (misionáři, Hodgson). Jaký je rozdíl mezi těmi, kteří předkládají konzistentní vysvětlení, a těmi, kteří tak nečiní? Ten spočívá hlavně v tom, že autoři předkládající konzistentní vysvětlení vychází při jeho formulaci převážně z obsahů buddhistických textů, nikoli informací získaných ze živých tradic. Misionáři jako Gogerley a Spence Hardy vycházeli především z textů,⁸⁴ stejně tak Hodgson doplňoval z nepálských textů informace získané od Amrtánandy.⁸⁵ Naproti tomu např. de Kőrösi nebo Jones sami neznalost buddhistické literatury přiznávají. Pro potvrzení této hypotézy ukážu, jak buddhismus a jeho nauku o *ne-já* vysvětlují dva velice vlivní orientalisté poloviny 19. století, E. Burnouf a H. H. Wilson.

3.3. Formulování buddhistického ateismu v polovině 19. století

Eugène Burnouf (1801-1852) ve své pionýrské práci z roku 1844, která symbolicky označuje počátek akademického studia buddhismu, pracoval převážně s materiálem, který mu zaslali z Tibetu a Nepálu de Kőrösi

82 Brian Houghton Hodgson, „Notices of the Language, Literature, and Religion of the Bauddhas of Nepal and Bhot“, *Asiatic Researches* 16, 1828, 440.

83 Viz výše.

84 E. J. Harris, *Theravāda Buddhism...*, 62, 65.

85 Brian Houghton Hodgson, „Sketch of Buddhism, derived from the Bauddha Scriptures of Nepaul“, in: Brian Houghton Hodgson, *Illustrations of the Literature and Religion of the Bauddhas*, Serampore 1841, 49-93: 50; E. Burnouf, *Introduction...*, 55; Donald S. Lopez, jr., „Introduction to the Translation“, in: Eugène Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism*, Chicago (IL) – London: Chicago University Press 2010, 9-10.

a Hodgson. Dále používá práce badatelů jako Colebrooke, Abel-Rémusat, von Klaproth či Schmidt. Velkou oporou mu byly další buddhistické texty, a to hlavně Vasubandhuova *Abhidharmakóšavjáhjhá*, dále pak např. *Lalitavistara* či *Divjavadána*. Ze všech autorů však upřednostňoval Hodgsona, jelikož jeho analýza vychází z pramenů, ke kterým měl Burnouf přístup: texty soudobých tradic Nepálu a sanskrtské texty, na které ty nepálské odkazují a které měl Burnouf k dispozici v Evropě.⁸⁶ Proto Burnouf začíná svůj výklad buddhistické nauky shrnutím učení čtyř směrů myšlení nepálského buddhismu, jak je uvedl Hodgson, přičemž v dalším výzkumu upřednostňuje svabháviku, jelikož má jít podle Burnoufa o nejstarší buddhistickou školu [sic!] a má tak nejbližší k nauce samotného Šákjamuniho.⁸⁷

Jak Burnouf používá představy o buddhistickém ateismu a nihilismu a jak v jeho analýze tyto koncepce ovlivnily porozumění buddhistického postoje k otázce existence a podstaty duše? Abych mohl zodpovědět tuto otázku, musím začít u Burnoufova porozumění buddhistického postoje k *duši*. Tento badatel se domnívá, že buddhismus uznává existenci vnímajícího principu člověka, k čemuž ho vede analýza pojmu *avidjá* ve významu nevědomosti. To implikuje, že „zde musí být vnímající subjekt, jelikož zde je možnost chyby nebo nevědomosti s ohledem na objekty“.⁸⁸ To platí i naopak: tento subjekt je také schopen správného úsudku ohledně objektů. *Pradžňápáramity* označují vnímající princip termíny *čitta* (Burnouf: mysl) nebo *pudgala* (Burnouf: osoba, duše). A je to právě tento subjekt, který podléhá přerozování.⁸⁹

Burnouf svou tezi o buddhistickém pojetí vnímajícího principu člověka dokládá naukou o *ne-já*. Vychází přitom z buddhistického axiomu, že „žádný stav není duše nebo já, neboli že všechny stavy jsou ne-já: *sarvadharmá anátmanah*“. A dále, že „osoba není *dharma*, stav, *sa pudgaló na dharmah*“. Zároveň za pomoci Vasubandhu říká, co *já* není: „*Já (átman)* nepředstavuje atributy (*skandha*), nebo sídla smyslových kvalit (*ájatana*), nebo elementy (*dhátu*).“⁹⁰ Jinými slovy, *já* není jedincovo tělo skládající se

86 E. Burnouf, *Introduction...*, 413.

87 *Ibid.*, 417. Nutno podotknout, že Burnouf chápe Hodgsonem popsané směry jako skutečné školy existující v Nepálu té doby, což je však chybný závěr, jak ukazuje Gellner (D. N. Gellner, „Hodgson's Blind Alley?...“). Proto také Burnouf řeší problém, že Hodgsonem popsané „školy“ neodpovídají výčtům buddhistických škol od de Kőrósiho a které zmiňují také Vasubandhu a Šankara (o kterém má informace od Colebrooka). Těmi jsou vaibhášika, sautrántika, jógáčára a madhjamaka. Jelikož Hodgsonovo pozorování je nejnovějšího data, usuzuje Burnouf, že jím popsané „školy“ jsou novodobého původu a že tak má co do činění s nácrtem vývoje buddhismu, který ale sám nedokáže rozkrýt. E. Burnouf, *Introduction...*, 421-423.

88 *Ibid.*, 467.

89 *Ibid.*

90 Citace z Vasubandhuovy *Abhidharmakóšavjáhjhá*, fol. 474, Burnoufova manuskriptu.

z rozumových atributů, smyslů a elementů“.⁹¹ Burnouf chápe nauku o *ne-já* jako vymezení toho, co *já* není, aniž by nutně implikovala úplnou neexistenci *já*. Jelikož Šákjamuni měl uznávat existenci vnímajícího principu člověka neboli subjektu, je možné doplnit závěr, který sice Burnouf neříká explicitně, nicméně z jeho argumentace je zřejmý: osoba je *já* (*sa pudgala átmá*).

Byť by se z uvedené citace mohlo jevit, že buddhismus podle Burnoufa uznával existenci universální, tedy ne-individuální duše, jelikož všechny aspekty jedince jsou *ne-já*, Burnouf explicitně uvádí, že buddhismus uznává existenci plurality individuálních duší. Tuto představu spolu s naukou o přerozování a *nirvāṇe* a také ateistickou podstatu svého učení měl Šákjamuni převzít ze sánkhji.⁹² Co se týká vnímajícího principu člověka (*čitta* nebo *pudgala*), má se jednat o obdobu sánkhjového pojmu *puruša* (Burnouf: *duch*).⁹³ S ohledem na téma ateismu se Burnouf, stejně jako předešlí badatelé, zabývá hlavně otázkou podstaty *nirvāṇy*, kterou spojuje s ateistickou podstatou buddhismu:

Ale protože [Šákjamuni] nikdy nemluví o Bohu, nirvána pro něj nemůže být absorpce individuální duše do universálního boha, jak věřili ortodoxní bráhmani. A jelikož sotva mluví o hmotě, tak jeho nirvána není rozpadem lidské duše do fyzických elementů. Slovo *prázdnota*, které se objevuje v nejstarších památkách, mě přivádí k závěru, že Šákja[muni] spatřoval nejvyšší dobro v úplném zničení myslícího principu.⁹⁴

Ateistická povaha buddhismu spolu s absencí rozvinuté nauky o hmotě vedou Burnoufa k závěru, že *nirvána* je zánik vnímajícího principu člověka, myslí, lidské osoby či *duše* (*čittalpudgalalátman*).⁹⁵ U Burnoufa tak

91 E. Burnouf, *Introduction...*, 468.

92 *Ibid.*, 477.

93 *Ibid.*, 470.

94 *Ibid.*, 477. Srov. 180: „Naděje, kterou Šákjamuni nabídl lidstvu, spočívala v možnosti uniknout tomuto zákonu přerozování a vstoupit do toho, co nazýval nirvānou neboli zničením.“

95 Nesouhlasím s Welbonem, který píše: „Burnouf ubezpečuje čtenáře, že v každém případě znamená nirvána zásadní změnu ve stavu jedince. Je, jak píše, zmizení individuality absorpci – absorpci do Nejvyšší bytosti nebo do prázdnoty (*śūnyatā*). Sám by neřekl více než to, že nirvána by v druhém případě pravděpodobně byla naprostým zničením.“ G. R. Welbon, *The Buddhist Nirvāna...*, 62. Welbon v průběhu své analýzy Burnoufova díla upozorňuje, že se jedná o nedokončenou práci, jelikož sám Burnouf chtěl své poznatky postavené na studiu sanskrtských a tibetských textů porovnat s výsledky studia textů pálijských. Tomu bohužel zabránil jeho předčasný skon. Je proto podle Welbona potřeba brát všechny Burnoufovy závěry jako předběžné. S tím lze souhlasit. Nicméně není jasné, z čeho Welbon vychází ve svém tvrzení, že Burnouf píše o absorpci *duše* do Nejvyšší bytosti. Své tvrzení nepodpírá žádným odkazem a připojuje citaci, která končí mnou uvedenou poslední pasáží z Burnoufova díla. Navíc Burnouf sám explicitně uvádí, že *nirvána* chápe jako zánik. Např.: „Tak se vracím k významu slova *nirvāna* a hned zpočátku poznamenávám, že řádné porozu-

pozorujeme jednak jasně vymezenou představu o tom, že buddhismus je ateismem, jelikož ignoruje koncepci Boha, a zároveň zřetelně vysvětlenou nauku o *ne-já*. Ta říká, že jednotlivé složky (*skandha*) nejsou lidské *já*, kterým je *čitta/pudgala*, onen myslící princip, který však není nesmrtelný a zaniká při dosažení *nirvány*.

K obdobnému závěru dochází také významný britský sanskrtista H. H. Wilson (1786-1860), který se otázkou buddhistického ateismu zabývá v lekcí přednesené před Royal Asiatic Society v roce 1854. S odkazem na práce Burnoufa a Gogerleyho uvádí, že v jejich překladech buddhistických textů není ani zmínky o nějaké První příčině, víry v Nejvyšší bytost, Stvořitele a Vládce vesmíru a že pojetí *ádibuddhy*, který má být takovouto První příčinou atd., je relativně moderního původu, a navíc je omezeno na západní Nepál, jak dokazuje Hodgson. Zároveň přidává argument, že nemůže existovat První Buddha, jelikož všechny bytosti mají možnost se buddhou stát postupným rozvojem ctností a laskavosti.⁹⁶ Wilson si klade otázku po existenci takového buddhistického pojetí, které by odpovídalo biblickému Bohu, přičemž jako nejbližší vhodný termín zvolil pojem *buddha*. Ten však vzápětí zproblematizoval natolik, že jej jako možný ekvivalent biblického pojetí Boha zamítl. Z těchto důvodů měla být původní Šákjamuniho nauka ateistická.⁹⁷

mění tohoto termínu je zničení. [...] Význam „zničení“ je natolik úzce spojen s termínem *nirvána*, že *nirvána*, které měl Buddha dosáhnout, když ho smrt konečně osvobodila z pout tohoto světa, je porovnávána s ohněm, který vyhořel“. E. Burnouf, *Introduction...*, 536. Viz též pozn. 94. Zároveň si nejsem vědom, že by Burnouf rozvíjel buddhistické přirovnání *nirvány* k vyhasnutému ohni, kterým buddhisté vysvětlují spíše neuchopitelnost *nirvány* a nemožnost jejího plného vysvětlení. Viz Thánissaro Bhikkhu, *Mysl odpoutaná jako oheň. Symbolika raných buddhistických textů*, Praha: DharmaGaia, 1997. Pro Burnoufa toto přirovnání znamená, že myslící princip naprosto zanikl, stejně jako zaniká oheň, když mu dojde palivo. Burnouf výklad *nirvány* jako zániku dokládá pasáží z *Avadánašataky* (E. Burnouf, *Introduction...*, 536), kterou cituje i Welbon (G. R. Welbon, *The Buddhist Nirvāna...*, 61). Přestože je nutné brát Burnoufovy závěry jako předběžné, jeho příklon k vysvětlení *nirvány* jako zániku myslícího principu je zřejmé. Navíc předběžnost Burnoufovy práce nijak neruší mnou navrhané závěry. Autor by rád poděkoval anonymnímu recenzentovi za upozornění na Welbonovu analýzu.

96 Horace Hayman Wilson, „On Buddha and Buddhism“, in: Reinhold Rost (ed.), *Essays and Lectures of the Religions of the Hindus by the late H. H. Wilson in Two Volumes, Vol. II: Miscellaneous Essays and Lectures*, London: Trübner and Co. 1862, 310-378: 361.

97 S ohledem na dělení buddhismu na filosofický a populární není bez zajímavosti, že Wilson dává vznik buddhistického pojetí Boha do souvislosti s úpadkem buddhismu do populární formy, kdy se původně filosofický buddhismus jednak smíchává s bráhmanskými legendami a tantrou, jednak ve „školách“ [sic!] svabhávika a aišvárika vzniká množství různých božstev, která představují objekty úcty běžných Nepálců a Tibetanů. Horace Hayman Wilson, „Notice of Three Tracts Received from Nepal“, in: Reinhold Rost (ed.), *Essays and Lectures of the Religions of the Hindus by*

S tématem buddhistického ateismu je nerozdělitelně spojena otázky povahy *nirvány*. Podle Wilsona má *nirvána* primárně představovat ukončení přerozování *duše*. Tím buddhismus nevybočuje z obecně přejímaného staroindického názoru, neboť všechny indické naukové systémy podle Wilsona uznávaly pravdivost přerozování. „Dokonce buddhisté, kteří odmítají všechna ostatní dogmata bráhmanského náboženství, přijímají bez námitek jakožto článek víry přerozování *duše*.“⁹⁸ Avšak představa, co ukončení přerozování mělo být, se v případě buddhismu značně liší od jiných tradic té doby:

Naprostý zánik jakožto ohromující ukončení a cíl života je také základní a v jistém ohledu typický rys buddhismu. Nirvána znamená doslova sfouknutí, jako u svíčky – zničení. [...] Bráhmanské spekulace, stejně jako buddhismus, hleděly na osvobození z dalšího zrození jako na summum bonum, ale navrhují jej provést duchovním pohlacením buď do universálního ducha, nebo do všezahrnujícího božského ducha; ale buddhisté neuznávají takového příjemce osvobozené *duše*.⁹⁹

Buddhisté a bráhmani se měli shodnout na tom, že se *duše* přerozuje a že konečný cíl je ukončení tohoto procesu. Nicméně se již neshodli na tom, co toto ukončení obnáší. Jelikož bráhmani měli uznávat existenci Boha, *duše*, která se již nepřerozuje, vstupuje k Němu. Avšak ateistická povaha buddhismu tento závěr neumožňuje a Wilson nevidí jinou možnost, než že *duše* podle buddhistů podléhá naprostému zániku.¹⁰⁰ U Burnoufa i Wilsona pozorujeme jasné propojení představ o buddhistickém ateismu a nihilismu, kterými měla Buddhova nauka stát v opozici k učení bráhmánů. Přestože obě tradice uznávaly množství totožných principů, neshodly

the late H. H. Wilson in Two Volumes, Vol. II: Miscellaneous Essays and Lecture
London: Trübner and Co. 1862, 1-39: 1-9.

98 Horace Hayman Wilson, „Two Lectures on the Religious Practices and Opinions of the Hindus. Delivered before the University of Oxford on the 27th and 28th of February 1840“, in: Reinhold Rost (ed.), *Essays and Lectures of the Religions of the Hindus by the late H. H. Wilson in Two Volumes, Vol. II: Miscellaneous Essays and Lectures*, London: Trübner and Co. 1862, 40-120: 112.

99 H. H. Wilson, „On Buddha and Buddhism...“, 362-363.

100 Obdobné vysvětlení buddhismu zastávají také učenec a politik Jules Barthélemy Saint-Hilaire (1805-1895), který Burnoufovy teze převzal a rozvinul v důrazu na nihilistickou podstatu buddhistické nauky (Jules Barthélemy Saint-Hilaire, *The Buddha and his Religion*, London – New York (NY): George Routledge and Sons 1895 [1. francouzské vydání 1860], 144). Představa o buddhistickém nihilismu stála také v základu koncepce negativního náboženství francouzského filosofa Victora Cousina (1792-1867). Buddhismus podle Cousina „měl veškeré běžné charakteristiky náboženství – kněžstvo, rituály, soubor víry a eschatologii – ale převrátil znaménka. Namísto uctívání bytí padal v úctě na zem před nicotou. Nechtěl věčnost, ale zánik. Nesměřoval k nesmrtnosti *duše*, ale k jejímu naprostému zmizení. Náboženská zůstala; náboženství zmizelo. Buddhismus byl anti-náboženství“. R.-P. Droit, *The Cult of Nothingness...*, 90.

se na pojetí konečného cíle, *nirvány*: jestliže bráhmani toužili po opětovném splnutí s universálním bohem, *Brahmou*,¹⁰¹ buddhisté, neuznávající pojetí universálního Boha, spatřovali v *nirváně* zánik *duše* v prázdnotě.

4. Znalost obsahu textů jako východisko konzistentního vysvětlení

Výše jsem vyjádřil hypotézu, že konzistentní vysvětlení buddhismu jako ateismu a *ne-já* jako zániku *duše* či její absorpce v božství orientalisté formulovali pouze při hlubší znalosti buddhistické literatury. To se potvrzuje v případě Burnoufa, který svou práci založil na analýze textového materiálu obdrženého hlavně od Hodgsona, ale také na dalších zdrojích, jako např. Vasubandhuově díle *Abhidharmakośavjākhjā*. V případě Wilsona tento argument platí nepřímě, jelikož on vycházel hlavně z prací Burnoufa a Gogerleyho, přičemž oba své vysvětlení buddhismu postavili na textuální evidenci a v obou případech měl být buddhismus nihilistickým ateismem. Není tak překvapivé, že Wilson toto pojetí přejímá. Pozorujeme tedy dvě hlavní východiska rané buddhologie: Za prvé je debata o buddhismu vymezena pouze dvěma možnostmi – buď se jedná o ateistickou filosofii učící naprostý zánik *duše*, nebo v sobě obsahuje teistické tendence, kdy je *duše* při dosažení *nirvány* absorbovaná do božství. Za druhé, rozhodnout, která z možností je platná, byla implicitně podmíněna znalostí vybraných buddhistických nauk, hlavně pojetí *nirvány* a *duše*.

Tím se dostávám k obhajobě hlavní teze článku. Podle ní raná orientalistika formulovala pojetí buddhismu na základě vybraných nauk, nikoli na základě např. rituálního života nebo za pomoci materiální evidence. Nejde tedy o samotný textualismus, jak argumentují postkoloniální studia, ale o hlubší předpoklad, že pravý buddhismus je možné definovat hlavně za pomoci jeho učení. To je patrné z myšlenek prvních orientalistů. Přestože konzistentní vysvětlení buddhismu bylo formulováno až poté, co bylo sešbíráno a přeloženo dostatečné množství buddhistické literatury, tak již předtím orientalisté volali po potřebě znalosti buddhistického učení. Například Jones nebyl schopen určit podstatu buddhismu, jelikož neměl relevantní texty a neznal tak učení v nich obsažené a zároveň nevěřil místnímu bráhmanskému informátorovi; Colebrooke vlastnil „alespoň“ texty oponentů buddhismu, ze kterých získával znalost o buddhistickém učení; Buchanan pracoval s myanmarskou kosmologií a souhrnem buddhismu sebraným Sangermanem; Turnour analyzoval buddhistické „kroniky“, hlavně *Mahāvamsu*; Mahony se odkazoval na „učené Sinhálce“ a „zjevenou doktrínu“ a soustředil se tudíž na teoretickou stránku buddhismu. De

101 Viz též. E. Burnouf, *Introduction...*, 182.

Körösi a Hodgeson se již přímo zaměřovali na sbírání textů a jejich posílání do Evropy, přestože strávili dlouhé roky v Tibetu a Nepálu. S těmito a dalšími texty poté pracovali orientalisté jako Burnouf a Wilson a na jejich základě vybudovali počátky systematického studia buddhismu. V neposlední řadě tu máme misionáře, kteří své vysvětlení buddhismu jako ateistického nihilismu postavili na textové evidenci. Jinými slovy, celá orientalistika 19. století sice volala po potřebě sběru textů k lepšímu porozumění buddhismu, nešlo však o samotné texty, ale o nauku v nich obsaženou. Orientalistická koncepce buddhismu byla vystavena na předpokladu, že buddhismus sestává primárně ze svého učení o *nirváně* a *duši*.

Závěry

V průběhu 19. století pozorujeme postupné ustanovení konzistentního vysvětlení buddhistické nauky o *ne-já*. V první polovině století předkládají autoři různá a často velmi rozporuplná tvrzení, přiznávají úplnou neznalost nauky o *ne-já* či neschopnost ji řádně vysvětlit. V neposlední řadě formulují neobvyklá vysvětlení pocházející pravděpodobně od místních obyvatel. Přes názorovou roztržičnost je možné vymezit klíčové otázky utvářející rozpravu o buddhismu: „Uznává buddhismus Boha či Nejvyšší bytost?“, „Existuje *duše* po smrti, nebo zaniká spolu s tělem?“, „Je *nirvána* naprostý zánik *duše*, nebo znamená splynutí *duše* s Bohem?“ Přes zřejmost otázek nejsou předkládané odpovědi zpočátku vždy jasně formulované. V polovině století se situace mění a stejné otázky jsou zodpovězeny zcela jasně: Buddhismus je z podstaty ateistickým učením hlásajícím zánik *duše* spolu s tělem. Nicméně všechny předkládané možnosti jsou zásadní mírou ovlivněny a limitovány evropskou debatou o možnosti ateismu a přirozeného náboženství. Předpokládat smysluplnost koncepce Boha/Nejvyšší bytosti v kontextu buddhistického myšlení znamená dopouštět se omylu záměny kategorií, kdy jsou koncepce evropské debaty o náboženství mylně považované za platné v buddhistickém myšlení.

Hlavní předpoklad pro formulování konzistentního vysvětlení *ne-já* je znalost obsahu buddhistických textů, a to hlavně textů považovaných za nejstarší. Avšak orientace na nauku je postavena na protestantském předpokladu, že pravé a nezkažené náboženství je možné nalézt pouze v nauce a v textech, nikoli např. v materiální stránce křesťanství. Obdobně byl původní a pravý buddhismus hledán v jeho textech, nikoli v žitých tradicích. Odpověď na otázku po vlivu textualismu na chápání *ne-já* je pak následující: Tato nauka byla konzistentně vysvětlena na základě protestantského předpokladu, že je cele a kompletně popsána v buddhistických textech, aniž by si orientalisté kladli jiné otázky, např. po jejím praktickém uplatnění při různých meditačních cvičeních.

Hlavní otázku článku, tedy jak bylo *ne-já* chápáno prvními generacemi orientalistů, není možné jednoduše zodpovědět, jelikož v této době existovalo množství různých vysvětlení. Záměrem práce bylo zmapovat předkládané možnosti, a hlavně ukázat předpoklady umožňující tato vysvětlení formulovat. Ve většině případů se ukázalo, že první orientalisté vycházeli z evropského uvažování o náboženství, čímž buddhistické myšlení zkreslili podle evropského náboženského diskurzu. Nelze proto než souhlasit s Jiřím Holbou, který upozorňuje, že většina západních koncepcí *duše* „nemá nic společného s Buddhovou naukou o neexistenci *átmanu* v jedinci. Buddhovu nauku o *an-átmanu*, která je základem buddhistické soteriologie, musíme vidět v jejím specifickém historickém a myšlenkovém kontextu, v němž je založena“.¹⁰² První orientalisté byli natolik ovlivněni východisky svého náboženského prostředí, že tento specifický kontext buddhismu neviděli. Proto jsou jimi předkládaná vysvětlení jistým zrcadlem, ve kterém Evropané nevidí buddhisty, ale převážně sami sebe.

102 Jiří Holba, „Buddhova nauka o ne-Já (an-átman)“, in: Radek Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2007, 295-329: 296.

SUMMARY

The Doctrine of *Not-Self* in Early Orientalism. Buddhist Atheism, European Textualism, and Protestant Presuppositions

The beginnings of the academic study of Buddhism date back to late 18th century reaching its culmination by the middle of the 19th century with the works of E. Burnouf. Since this period was crucial for the formation of the field, it is necessary to understand how the Orientalists of the time understood the main Buddhist teaching of *not-self* (*anatman*). In line with contemporary postcolonial studies, the paper argues for a pivotal role of textualism in the early Orientalist perspective. It further shows the Protestant bias in orienting research toward textual evidence while ignoring all other data, such as material culture. Guided by such a presupposition, early Orientalists assumed that the teaching of *not-self* was fully explained in Buddhist scriptures, neglecting to explore its implications for living practices. Furthermore, the examination of Buddhist texts by early Orientalists was constrained by the intra-religious debates that prevailed in nineteenth century Europe, where questions about the possibility of atheism and natural religion dominated. Consequently, any attempt to explain the concept of *not-self* was circumscribed by questions such as the belief in God among Buddhists, the immortality of the soul in Buddhism, and the nature of *nirvana* as either the annihilation of the soul or its absorption into Divinity. For these reasons, I do not see Buddhists of the 19th century in early Orientalist discourse, but rather Orientalists themselves, prejudiced by their own religious biases.

Keywords: Indian Buddhism; *anatman*; textualism; Western thought; Orientalism

Department of Philosophy and Religious Studies
University of Pardubice
Stavařov 97
532 10 Pardubice
Czech Republic

VILÉM SKOPAL
vilem.skopal@gmail.com