

Husitská teologická fakulta  
UNIVERITA KARLOVA  
Katedra religionistiky



**Kulturní předporozumění v religionistice.  
Interpretace Lotosové sūtry.**

Cultural Preunderstanding in the Science of Religion.  
Interpretation of the Lotos – Sūtra.

Das kulturelle Vorverständnis in der Religionswissenschaft.  
Interpretation des Lotos – Sūtra.

Karin Jancyková  
2006

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury.  
Děkuji všem, kteří mi byli v různém směru nápomocni při psaní této magisterské práce.



Karin Jancyková

Praha, březen 2006

## Obsah

Obsah .....	3
Úvod.....	5
– 1. Kulturní předporozumění v religionistice .....	7
1.1 Co je kulturní předporozumění .....	7
1.1.1 Kultura .....	9
1.2 Dějiny setkávání křesťanské a buddhistické tradice .....	13
1.3 První reflexe buddhismu na poli německé religionistiky.....	16
– 2. Vliv kulturního předporozumění na interpretaci	
Lotosové sūtry.....	19
2.1 Výklad základních buddhistických pojmů .....	19
2.1.1 Śūnyatā (prázdnota) .....	19
2.1.2 Dharma.....	21
2.1.3 Buddha .....	22
2.1.4 Bodhisattva.....	24
2.2 Saddharmapundarīka-sūtra.....	27
2.2.1. Dějiny a obsah textu.....	27
2.3 Míra vlivu předporozumění na interpretaci textu	
u Margarety von Borsig .....	38
2.4 Joachim Wach a jeho předporozumění při interpretaci Lotosové sūtry.....	43
2.5 Srovnání vlivu kulturního předporozumění na interpretaci textu	
u Joachima Wacha a Margarety von Borsig .....	52
– 3. Vliv kulturního předporozumění na tvorbu	
pojmových analogií v současné religionistice.....	54
3.1 Analogie Hanse Kūnga .....	54
3.2 Michael von Brück – Bůh a dharma .....	57
3.3 Axel Michaels – Buddha nebo Ježíš? .....	59
3.4 René Gothóni .....	61
3.5. Předporozumění na poli mezináboženského a mezikulturního dialogu.....	64
Závěr .....	67

Zusammenfassung.....	69
Přílohy .....	71
Galerie autorů.....	72
Věcný rejstřík.....	75
Jmenný rejstřík.....	76
Použitá literatura .....	77

## Úvod

Pojem kulturního předporozumění si získal opravdové pozornosti ve 20. století díky rozmachu hermeneutiky. Ovšem již mnohem dříve, ač nereflektovaně, doprovázelo kulturní předporozumění první cestovatele a badatele, kteří poznávali vzdálené a zcela odlišné kultury druhého konce světa. Konfrontace s neznámými kulturami přiváděla badatele k nejrůznějším, někdy až fantaskním způsobům výkladu tohoto „cizího světa.“ V dobách misijních cest, kdy jezuité poprvé zavítali do dalekého Tibetu, vnímali tamní kulturu jako strašidelnou a v obyvatelstvu viděli stvoření d'áblova<sup>1</sup>.

I dnes, ač žijeme v době celosvětové globalizace a mohlo by se na první pohled zdát, že nás už nic nemůže překvapit, potkáme lidi odlišné kultury a náboženské tradice, které dokážeme odsoudit a nepochopit kvůli našemu předporozumění. Nepokoušíme se s ním pracovat, uzávorkovat ho a začít bádát, hledat důvody a ptát se, proč je kultura tohoto národa taková a ne jiná bez lpění na (v našem případě) evropském západním pohledu a terminologickém škatulkování.

Omezené vnímání čehokoliv cizího a neznámého lze eliminovat jen pomocí stále hlubšího poznávání dané kultury. Toho dosáhneme jen tehdy, budeme-li ji studovat v nejširším záběru, který v sobě zahrnuje studium náboženských rituálů a zvyků, jazyka, literatury, historie, etiky, práva atd.

Cílem mého počínu je přiblížit čtenáři problematiku kulturního předporozumění v religionistice, především pak na rovině interpretace náboženského textu, konkrétně buddhistické Lotosové sūtry. Nejprve se pokusím tento pojem objasnit a na pozadí líčení dějin setkávání „západních“ badatelů s buddhismem prezentovat, jaký byl vliv kulturního předporozumění na jejich vnímání buddhistické tradice. K tomu mi bude nápomocné především dílo Williama E. Padena *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*<sup>2</sup>, v rámci definování západního pohledu na kulturu pak

---

<sup>1</sup> Lenoir F., *Setkávání buddhismu se západem*, Praha 2002, s. 51

<sup>2</sup> Paden W. E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, 180 s.

publikace Václava Soukupa: *Přehled antropologických teorií kultury*,<sup>3</sup> slovník pro teologii a religionistiku *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup> a encyklopedické dílo *Encyclopedia of Religion*<sup>5</sup>. Pro představení dějin setkávání bude stěžejní knihou *Buddhismus der Gegenwart*<sup>6</sup> od Heinricha Dumouлина. V té je obsažen i příspěvek Ernsta Benze, který se zabývá dějinami setkávání těchto tradic od samých počátků. Tento jev má přímo v názvu i dílo Frédérica Lenoira: *Setkávání buddhismu se Západem*<sup>7</sup>. Po kulturním předporozumění a jeho podobě se budeme ptát i v závěrečné části práce, při výkladu pojmů mahāyānového buddhismu, které vybraní západní religionisté postavili do analogického vztahu s pojmy křesťanskými. Tato část práce nám poslouží jako prostor, v jehož rozmezí se pokusím zachytit míru vlivu kulturního předporozumění v současné religionistice. 2. část

Ústřední částí práce je představení a výklad Lotosové sūtry. Předně si vyložíme základní pojmy mahāyānového buddhismu s pomocí díla Hanse Wolfganga Schumanna: *Mahāyāna – Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma – Rades*.<sup>8</sup> Pramenem pro líčení vlastního děje sūtry nám bude překlad Margarety von Borsig, který mi poslouží také jako odrazový můstek pro analýzu kulturního předporozumění, s nímž k textu von Borsig přistupovala. Druhým religionistou, na kterého více zaměříme naši pozornost, bude Joachim Wach. Ten se také v rámci své badatelské činnosti interpretaci Lotosové sūtry věnoval. Dále vzájemně srovnáme Joachima Wacha s Margaretou von Borsig, podobu a míru vlivu jejich kulturního předporozumění na výklad vybraného textu.

---

<sup>3</sup> Soukup V., *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha 2000, 229 s.

<sup>4</sup> *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 4, Berlin 2000, 1820 - 1831

<sup>5</sup> *Encyclopedia of Religion / Lindsay Jones, editor in chief*, 2. svazek, Detroit 2005, 2086 - 2090

<sup>6</sup> Dumoulin H., *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970, 232 s.

<sup>7</sup> Lenoir F., *Setkávání buddhismu se západem*, Praha 2002, 334 s.

<sup>8</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 215 s.

# 1. Kulturní předporozumění v religionistice

## 1.1 Co je kulturní předporozumění

*„Na náboženství, a nakonec ani na svět,  
se nelze dívat nijak jinak než z určitého  
hlediska a to, co spatříme, bude tímto  
východiskem nevyhnutelně ovlivněno.“<sup>9</sup>*

Proč se ptáme po kulturním předporozumění? Z jakého důvodu a v jakém kontextu? Potřeba zastavit se u tohoto pojmu hned v úvodu je dle mého názoru dána již samotným významem tohoto pojmu, který je úzce spjat s ústředním tématem této práce – interpretací, přesněji interpretací významného textu mahāyānového buddhismu, Lotosové sūtry. Určit, co vše patří do významového pole pojmu kulturního předporozumění, je velice obtížné pro šíři jeho výkladu a především užívání. Na tomto místě se však nebudeme zabývat významem kulturního předporozumění na poli filosofie, etiky či politologie, ale necháme ho vyplynout právě z kontextu interpretací náboženského textu na poli religionistiky jako vědy, jejímž předmětem jsou náboženství, „jejich hlavní rysy, znaky, formy a symboly, souvislosti jejich vzniku, charakter jejich působení ve vnitro- i mezikulturních měřítcích.“<sup>10</sup> Způsobů a metod interpretace náboženského textu se v dějinách religionistiky objevilo nemalé množství, o čemž svědčí i publikace Williama E. Padena: *Bádání o posvátnu*<sup>11</sup>. Autor v jejím rámci představuje významné a zároveň vzájemně velice odlišné způsoby interpretace náboženství. Právě pohled tohoto současného amerického religionisty bude stěžejním i pro náš následující výklad problematiky kulturního předporozumění v rámci interpretace náboženského textu.

Paden ve svém díle vychází z teze, že „*rámec výzkumu určuje data*“.<sup>12</sup> Tímto rámcem má Paden na mysli náš úhel pohledu, světónázor, který zastáváme, kulturu, v níž žijeme, rámec „*jazyka/skutečnosti*“.<sup>13</sup> Ač se můžeme domnívat, že naše

<sup>9</sup> Paden W. E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, 7

<sup>10</sup> Horyna B., *Úvod do religionistiky*, Praha 1994, 9

<sup>11</sup> Paden W. E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, 180 s.

<sup>12</sup> Paden W. E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, 9

<sup>13</sup> *Ibid.*, 17

interpretace je ta jediná správná a vědecká, je jen „jednou interpretací světa mezi stovkami jiných.“<sup>14</sup> Religionisté dle W. Padena měli a stále mají sklony nahlížet svůj rámeček, úhel pohledu, sobě zvolenou metodu jako neměnnou a jedinečně adekvátní pro „správnou“ interpretaci náboženství. Přirovnává to ke známému příběhu o třech slepcích, kteří popisují slona. Každý ze tří hmatá na jinou část slona v domněnku, že tak vypadá slon celý. Pro jednoho má tvar provazu (poznal jen jeho ocas), pro druhého je slon podobný zdi (dotýkal se jeho boku), pro třetího je jako strom (objímal jeho nohu).<sup>15</sup> Žádná z religionistických metod interpretace si nemůže nárokovat, že by dokázala pojmut celek „tak rozsáhlého předmětu, jako je náboženství“.<sup>16</sup> Paden se ale domnívá, že současný názorový pluralismus, sociální a kulturní různorodost světa nás již přivádí na onu myšlenku potřeby sebereflexe toho, jakým způsobem a v jakých limitech vnímáme svět a lidi v něm žijící, jejich náboženství, jazyk, kulturu.<sup>17</sup> V tomto kontextu Paden hovoří o předporozumění jako o jazyku, který předem volíme podle toho, komu má být naše interpretace určena. Na této rovině označuje W. Paden interpretaci za „formu komunikace.“<sup>18</sup> Právě ten, ke komu již předem naši interpretaci směřujeme, ovlivňuje způsob a důrazy, které při svém výkladu náboženství, jeho nauky, pojmů atd. zvolíme. Primárně se dle Padena ptáme na to, „komu je tedy určena naše interpretace náboženství?“ Naše předporozumění = zvolený jazyk se bude lišit, bude-li text směřován do rukou členů akademické obce, nebo ke shromáždění, „které očekává, že náboženství uplatní ve svém životě.“<sup>19</sup> Na tuto skutečnost, že na volbu jazyka a užívanou terminologii má nemalý vliv „publikum“, ke kterému naši interpretaci směřujeme, následně poukážeme i v rámci následujících výkladů interpretace Lotosové sūtry Joachimem Wachem a Margaretou von Borsig.<sup>20</sup> Domnívám se, že právě při výkladu od křesťanství (které bylo vlastní i Wachovi a von Borsigové) tolik odlišného náboženství, jakým je buddhismus, bývá vliv badatelova předporozumění nejvíce patrný, neboť právě ona velká nauková odlišnost dává vyvstat problematičnosti a relativnosti religionistou užívané terminologie. Relativita výkladu však dle Padena není rázu negativního, ale naopak pozitivního: „Neříká, že všechno je pouze v mysli

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid., 7

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid., 17: „Pluralitní sebe-vědomá kultura nejenže vnímá svět, ale postupně si uvědomuje, jak ten svět vnímá.“

<sup>18</sup> Ibid., 132

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> viz níže, 38, 43 a 51



*interpreta nebo že svět existuje „jen“ v pohledu pozorovatele, ale naopak předpokládá, že svět je nesmírně bohatý, má mnoho rovin a interpret si z nich vybírá, sestavuje je a zachycuje jeho různé aspekty.*<sup>21</sup> Toto Padenovo pozitivní pojetí relativity interpretací podtrhuje relativitu kulturního předporozumění, které je třeba reflektovat a nepovažovat ho za jediné správné. William E. Paden nenavrhuje nijakou novou (jedinou) metodu způsobu interpretace textu a práce s předporozuměním (volbou „jazyka“, kterým dané náboženství chceme „publiku“ představit). Tomu se naopak brání. Chce spíše jen poukázat na problémy a impulzy vycházející ze současného multikulturalismu. Upozorňuje na fakt, že samotný metodologický pluralismus, o kterém ve své práci hovoří, „*je sám také kulturně daným pohledem a metodou.*“<sup>22</sup> Kulturní předporozumění dle Padena interpreta náboženství doprovází, ať už je zastáncem jakékoliv metody, záleží jen na něm samotném, do jaké míry je schopen ho reflektovat, pracovat s ním a uznat limity svého výkladu, které jsou podmíněné již zmiňovaným úhlem pohledu, světovým názorem, který zastáváme, kulturou, v níž žijeme, rámcem „*jazyka/skutečnosti*“<sup>23</sup>

Otázkou, do jaké míry Joachim Wach a Margareta von Borsig při svých interpretacích mahāyānové Lotosové sūtry reflektovali sobě vlastní kulturní předporozumění, svůj „jazyk“ a náboženství, se budeme konkrétně zabývat v rámci dalších kapitol této práce<sup>24</sup>.

### 1.1.1 Kultura

Vzhledem k důležitosti kulturního kontextu pro podobu interpretace náboženství bude přínosné, zastavíme-li se ještě u toho, jak západní religionistika a nejen ona, ale i další vědní disciplíny, s nimiž vzhledem ke svému předmětu spolupracuje, pojem kultury vymezují. Ku pomoci si můžeme vzít mnohá díla antropologů, etnografů, sociologů, kulturologů, knihy s výčtem definic a východisek pro přístup k vlastní i cizí kultuře. Dnes slýcháme o kultuře jídla, kultuře křesťanské, kultuře národa, evropské kultuře... 'Kulturou' se dnes opravdu nešetří. Pro přiblížení toho, co je kultura a jaké jsou její rysy, představím na

---

<sup>21</sup> Paden W. E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, 150

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid. 17

<sup>24</sup> viz níže, 36-51

následujících řádkách základní etymologii pojmu, dále se zastavím u myšlenek několika vybraných bedatelů.

Podívejme se tedy nejprve na etymologii pojmu „západní“ kultury. Pojem kultura vznikl z latinského „colo“ (colere) a původně se spojoval s obděláváním zemědělské půdy (agri cultura).<sup>25</sup> Slavný římský filosof Marcus Julius Cicero mu dodal novou dimenzi, když ve svých *Tuskulských hovorech* nazval filosofii kulturou ducha (cultura animi autem philosophia est). Tak se kultura stává charakteristikou lidské vzdělanosti. K tomuto významu se přiklání i renesance a humanismus, osvícenství v ní pak vidí především zdokonalování lidských schopností a chápe ji jako oblast lidské existence, která stojí v protikladu k přírodě.

V polovině 19. století vychází *Všeobecné kulturní dějiny lidstva a Všeobecné vědy o kultuře*, několiksvazková díla Gustava Friedricha Klemma (1802-1867). Jeho publikace jsou považovány za prototyp klasických antropologických popisných výčtových definic kultury.<sup>26</sup> Seznamme se s tím, jak Klemm kulturu vymezuje: „Usiluji o to, abych prozkoumal a určil postupný vývoj lidstva od jeho nejunělejších prvních počátků až po organické vytváření národů ve všech ohledech, tj. co se týče zvyků, znalostí a obratností, domácího a veřejného života v míru i ve válce, v náboženství, věděni a umění.“<sup>27</sup>

Anglický antropolog Edward Burnett Tylor pak shrnuje Klemmovo vymezení kultury ve své první formální antropologické definici kultury: „Kultura nebo civilizace je komplexní celek, který zahrnuje poznání, víru, umění, právo, morálku, zvyky a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojil jako člen společnosti.“<sup>28</sup> Kultura je podle E.B. Tylora komplexní celek, který zahrnuje jevy odlišující člověka od zvířete a subsumuje v sobě všechny schopnosti a obyčeje člověka jako člena společnosti, tedy i jeho náboženské rituály a představy, které mu jsou vštěpovány okolní společností a na jejichž podobě se podílí i on sám.

Tato základní vzájemná interakce (já ↔ společnost) se samozřejmě rozvíjí i na úrovni vztahu náboženství ↔ kultura. Domnívám se, že je tak možné říci: chceme-li dobře interpretovat náboženský text, musíme nutně reflektovat všechny Tylorem

<sup>25</sup> *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., Detroit : Macmillan, 2005, 2087

<sup>26</sup> Soukup V., *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha 2000, 14

<sup>27</sup> Klemm G., *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, Leipzig 1843-1852, 21, cituji: Soukup V., *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha 2000, 14

<sup>28</sup> Tylor E.B., *Primitive Culture*, London 1920, 1

zmíněné části tohoto celku – kultury. Proces naší práce s výkladem pojmu či celého textu musí být „obousměrný“ (reflexe vlastní kultury ↔ studium kultury cizí).

Zastavíme se také u otázky, jak významnou úlohu hraje náboženství v té či oné kultuře, a proto jak silná je vzájemná interakce náboženských a ostatních kulturních jevů. Clifford Geertz například zdůrazňuje, že „jedinečnost dopadu náboženských systémů na sociální systémy znemožňuje obecné soudy o hodnotě náboženství z hlediska morálního i funkčního.“<sup>29</sup> V některých případech může být dokonce náboženství postaveno do konfliktního vztahu vůči kultuře, která ho obklopuje. J. Assmann rozděluje náboženství na kulturní a antikulturní, dle toho, zda je náboženství v souladu nebo v konfliktu s danou kulturou.<sup>30</sup> M. S. Laubschner, který pro encyklopedii *Religion in der Geschichte und Gegenwart* zpracoval pojem kultury z religionistického hlediska, se v tomto kontextu různých dělení kultury a jejího vztahu k náboženství pozastavuje u problematiky pojímání kultury „jako modelu interpretace, jako teoretického konstruktů.“<sup>31</sup> Následkem toho tak dle Laubschnera „neexistuje kultura lidstva nebo kultura toho či onoho národa, ale představa o tom, co kultura je, a jejímu vymezení, obsahu a ohraničení pak připadá popis kultury a odvozené teorie.“<sup>32</sup> Laubschner varuje před přehnaným konceptem kulturního relativismu a pluralismu. Zbytečné zdůrazňování jedinečnosti, zvláštnosti a proto neporovnatelnosti kultur dle něj překrývá transkulturní konstantu čili kulturu, která je „všeobecně lidská.“<sup>33</sup> Spolu s již zmiňovaným Padenem tak vystupuje proti pojímání určité teorie za jedinou správnou. Na druhou stranu se však Paden oproti Laubschnerovi brání tvorbě jakési „transkulturní konstanty“, a naopak klade důraz na pluralitu a „sebereflexi nového světa sociální a kulturní různorodosti.“<sup>34</sup>

Potřebě reflexe kultury ve studiu náboženství se věnuje také nedávno zemřelý religionista Ninian Smart. Dle Smarta si musíme být při studiu cizí kultury vědomi toho, že překračujeme hranici své vlastní kulturní tradice a přistupujeme k lidem a vůbec celé společnosti jako k jiné, od nás se odlišující entitě. Ninian hovoří o kultuře A, která studuje lidi a myšlenky kultury B. Studium religionistiky tak dle

---

<sup>29</sup> Geertz C., *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000, 142

<sup>30</sup> *Religion in der Geschichte und Gegenwart*, Band 4, 2000, 1831

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1820

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*: „Die Betonung der Einmaligen, Besonderen und daher nicht Vergleichbaren jeder Einzelkultur lenkt den Blick weg von den Transkulturnellen Konstanten, d. h. vom Allgemeinmenschlichen.“

<sup>34</sup> Paden W. E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, 17

Smarta zahrnuje práci, která „kříží kulturní fronty.“<sup>35</sup> Toto „křížení“ kultur s sebou nese svá rizika právě ve svých odlišnostech. Přibližujeme-li na rovině interpretace textu jednotlivé pojmy, musíme alespoň na základní úrovni reflektovat fakt, že jsme ti, kteří tvoří a studují v kontextu vlastní „západní“ kultury a v rámci určité definice kultury, kterou jsme předem přijali za svou.

Zmíněné skutečnosti bych ráda shrnula do dvou spolu úzce souvisejících otázek, které pro mě budou zároveň východisky při dalším putování za pochopením problematiky kulturního předporozumění v rámci výkladu toho, jak se s tímto pojmem na poli religionistiky pracovalo (a jak byl jednotlivými badateli reflektován). Především v intencích následující kapitoly chci sledovat, jaký vliv mělo kulturní předporozumění jednotlivých zmiňovaných badatelů na jejich interpretaci nově objevovaného buddhistického náboženství a jeho textů.

Základní otázky, kterými se budeme v následujících kapitolách zabírat, zní:

1. Do jaké míry jednotliví religionisté reflektovali své kulturní předporozumění (sobě vlastní kulturní a jazykový rámeček)
2. a následně zda dokázali vnímat a odhalit specifickou kontextu „cizí“ kultury a jeho vlivu na podobu a obsah náboženských textů.

---

<sup>35</sup> Smart N., *Religion and the Western Mind*, Macmillan 1987, 5: „To say that the study of religion is crosscultural is to say that it often and typically involves people in Culture A studying people and the ideas in Culture B. At a macrosociological level, a culture is a whole society or group of societies, such as Europe or North America or even both, considered as the entity Western culture.“

## 1.2 Dějiny setkávání křesťanské a buddhistické tradice

Předtím, než se budeme věnovat religionistické scéně a jejímu prvnímu sblížení se s buddhistickou tradicí a jejími texty, zastavíme se krátce u vůbec prvních setkání západního světa se světem východním. Raná setkání a zmínky o cizí východní kultuře v poznámkách a denících cestovatelů a prvních misionářů byla inspirací i pro první badatele – religionisty, kteří na ně navazovali či se proti nim následně vymezovali. Jaké první zprávy získal západní svět o buddhismu, jeho základních myšlenkách a nauce?

Od 7. do 15. století bránila křesťanské Evropě v objevování asijských náboženství a jejich tajů zeď v podobě islámu. Držela mocně svou stráž na východě, západě i na jihu. Vyznavači islámu byli středověkými Evropany nahlíženi jako obyvatelé říše zla. Mohammed byl vnímán jako falešný prorok a dokonce přirovnáván ke Gogovi (viz. biblické texty Ez 38, Zj 20,8), mytické postavě konce časů, k vládci, který ohrožuje křesťanství. V 15. století tuto zeď Portugalci jednoduše obepluli a dosáhli indických břehů cestou přes Mys dobré naděje. Ovšem jejich pojetí nekřesťanského náboženství se řídilo modelem strachu a boje s islámem, proto nebyl ani zájem je nějak hlouběji vědecky studovat.

Několik pokusů pak následovalo v 16. a 17. století ze strany jezuitských misionářů v Číně a Japonsku. Jako příklad uveďme několik myšlenek velice zbožného misionáře Františka Xaverského (1506-1552): „(...) *Zlému nepříteli je trnem v oku, že členové Tovaryšstva pronikli do Číny (...) S milostí, přispěním a pomocí Boží zmařím úklady ďábla.*“<sup>36</sup>

To prohlásil před svým odjezdem z Japonska do Číny. V této výpovědi je odrážející misionářova obava z cizího a neznámého. Svůj postoj nezměnil ani během pobytu, což je také důkazem toho, jak těžké je zbavit se svého původního, tak hluboce zakořeněného předporozumění, ovlivněného silou tradice a vlastní kultury i primárním důvodem, proč tam odjel, totiž obracet lidi na křesťanskou víru: „*Do těchto končin jsme přišli jen z čisté lásky k našemu Pánu. On to dobře ví, protože zná naše srdce, naše záměry a naše zbožné přání osvobodit duše zajaté přes patnáct set let Luciferem (...) vyhnaný z ráje, mstí se seč může na velkém množství lidí a také na těchto ubohých Japoncích.*“<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Xaverský F., *Výběr z korespondence jezuitského misionáře*, Velehrad 2005, 203

<sup>37</sup> Ibid.

O systematictější zkoumání náboženství Indie a jihovýchodní Asie se zasloužila až anglická kolonizace. Prvními badateli, kteří Západ seznámili s pramennými buddhistickými texty, byli dva Angličané: Tournour, úředník britského zastupitelství na Cejloně a Hodgson, britský rezident u nepálského dvora. První z nich Evropě zprostředkoval přehled pālijského kánonu, sbírku posvátných textů theravádového buddhismu. Hodgson zase Evropanům představil velké množství rukopisů v sanskrtu a položil tak základ ke studiu mahāyānového buddhismu.

Následovalo objevování tibetské formy buddhismu. Zajímavý motiv k návštěvě Tibetu měl Alexander Csoma de Kőrös, který se tam v roce 1818 vypravil, aby bádá po kořenech maďarského národa a podpořil tak probouzející se maďarský nacionalismus. Šel do Tibetu pěšky a bez prostředků celých pět let. Kőrösovy zkušenosti z buddhistických klášterů, poznání tibetského jazyka a studium první části tibetského překladu pālijského kánonu, zvaného *Kangjur* (Bka'-'gjur), využil po jeho smrti francouzský badatel Eugène Burnouf (1801-1853), který je autorem snad prvního vědeckého díla, objasňujícího počátky buddhismu – *Uvedení do dějin indického buddhismu*<sup>38</sup>.

Burnoufových přednášek v Paříži se účastnil i Jules Michelet, autor *Historie de France*. V tomto díle také shrnuje své pocity z nich: „*Opět jsme zahřáli svou vyblednou západní vědu na indickém slunci*“,<sup>39</sup> píše.

Nově objevený buddhistický kánon Michelet označuje za „Evangelium východu“. A k tomu dodává: „*Viděl jsem, jak se rodil od východu i západu ten jedinečný zázrak obou evangelií. Jak dojemná identita! Dva světy, tak dlouho odloučené oboustrannou ignorancí, které k sobě nyní opět našly cestu, aby pocítily, že jsou jedno, jako dvě plíce v hrudi nebo dvě komory v srdci.*“<sup>40</sup>

Povšimněme si posunu ve vnímání buddhismu, k němuž v průběhu tří století došlo. Od obav misionářů před Luciferovou říší zla a její mocí nad místním obyvatelstvem, ze kterého je třeba je osvobodit a obrátit na křesťanskou víru, až ke snahám integrovat buddhistické posvátné texty do kontextu západní kultury. K tomuto posunu a fascinaci došlo snad právě díky zprostředkování a překladu textů, které daly nahlédnout do bohatosti této kultury a potlačily původní mýty

<sup>38</sup>Originální název: *Introduction a l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris 1844, 647s.

<sup>39</sup> Dumoulin H., *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970, 195

<sup>40</sup> Ibid., 195: „Ich sah, wie von Osten und vom Westen her das einzigartige Wunder der beiden Evangelien geboren wurde. Welch ausdrucksvolle Identität! Zwei Welten, so lange durch ihre gegenseitige Ignoranz geschieden, die sich nun plötzlich wiederfinden, um zu empfinden, daß sie eins sind, wie die beiden Lungen in der Brust oder die beiden Kammern desselben Herzens.“

o démonickém a zlem ovládaném lidu. Západní společnost začala novost a exotičnost buddhismu fascinovat.

Přesuňme se nyní na scénu tehdejší německé intelektuální obce a jejího seznamování se s buddhistickou tradicí. S myšlenkami buddhismu se obeznámili i velikáni německé filosofie Herder, Kant a Hegel, ovšem jejich znalost byla dosti neúplná, jen stěží od sebe odlišovali buddhismus a hinduismus. Hegel opřel svou myšlenku, že náboženství je opium lidstva, právě o svou kritiku hinduismu. Sám však míchá dohromady Buddhu s Krishnou, když popisuje Buddhu jako toho, který sedí se zkříženýma rukama a nohama, cucajíc si prst, což je původní vyobrazení Krishny jako chlapce. Pozadu nezůstal ani Arthur Schopenhauer (1788–1860), který zase identifikoval buddhismus s křesťanstvím. Ve známé 46. kapitole O nicotnosti a utrpení života z díla *Svět jako vůle a představa*.<sup>41</sup> Schopenhauer popisuje křesťanství jako náboženství pesimismu, a od počátku ho vnímá jako sestru buddhismu, který také vychází z nauky o hříšnosti lidského bytí. Nietzsche (1844–1900), inspirován myšlenkami Schopenhauera, vidí analogii mezi osobou Ježíše a postavou Buddha: „*Je vidět, jak to nakonec bylo s tou smrtí na kříži: nový, veskrze původní zárodek buddhistického mírového hnutí, ke skutečnému, ne jenom slibovanému štěstí na zemi.*“<sup>42</sup>

Ernst Benz v kapitole *Buddhismus in der westlichen Welt* poukazuje na zajímavý fenomén častých „konverzí“ k buddhismu, ke kterým docházelo mezi německými vědci, zabývajícími se překlady a výklady buddhistických textů. Vnitřně se s buddhismem natolik identifikovali, že začali zakládat meditační centra a buddhistická společenství.<sup>43</sup> Jiní přímo odjeli do buddhistických zemí, vstoupili do buddhistického kláštera, vzali na sebe mnišský způsob života a uvnitř mnišské komunity tvořili svá díla, která potom zprostředkovali německy a anglicky mluvícím zemím.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1908, 657-675

<sup>42</sup> Nietzsche F. podle: Dumoulin H., *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970, 198: „Man sieht, was mit dem Tode am Kreuz zu Ende war: ein neuer, ein durchaus ursprünglicher Ansatz zu einer buddhistischen Friedensbewegung, zu einem tatsächlichen, nicht bloß verheißenen Glück auf Erden.“

<sup>43</sup> Karl Eugen Neumann, autor několika svazkového díla *Die Reden Gotamo Buddhos aus dem Sutta-Pitaka*, se stal horlivým ctitelem Buddha; Karl Seidenstücker, žák orientalisty Winternitze, založil v Německu buddhistickou společnost; Paul Dahlke, který zveřejnil velké množství překladů ze *Sutta-Pitaky*, stál u zrodu buddhistického meditačního centra v Berlíně.

<sup>44</sup> Tak působili například A. W. Florus Gueth, původem katolík, který v r. 1903 odjel na Cejlón, kde jako novic vstoupil do buddhistického kláštera a přijal jméno Nyanatiloka. Jeho následovníkem je další Němec – Nyanaponika, který se dal na dráhu mnišství a přijal přísná pravidla theravádového



Posouváme se k dalšímu fenoménu, a sice k rozmachu „zúčastněného pozorování“<sup>45</sup> (teilnehmende Beobachtung). Někteří badatelé se vzdali svých západních kořenů a metodou se jim stalo opravdové „sebe přesazení“ do nového prostředí, kultury a konkrétní komunity.

Díla zmíněných badatelů byla masmédií zprostředkována široké veřejnosti. Ještě nedávno byly výsledky těchto vědeckých bádání známy jen úzkému kruhu orientalistů či religionistů, ovšem rozmach levných knižních vydání překladů buddhistických textů se postaral o jejich rozšíření i mimo tyto kruhy. Jak poznamenává Benz, staly se znalosti ohledně buddhistické tradice součástí všeobecného vzdělání. Přispěl k tomu i zájem o dění v zemích, v nichž je buddhismus hlavním náboženstvím: „(...) *čínská okupace Tibetu, ohrožení buddhistického Nepálu a Bhútánu v severní Indii Čínou, válka ve Vietnamu a role buddhistů ve Vietnamu, Laosu a Kambodži přispěli k neočekávanému zesílení zájmu o buddhismus.*“<sup>46</sup>

### 1.3 První reflexe buddhismu na poli německé religionistiky

Zastavme se krátce ještě u německé religionistické scény druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století, která připravovala půdu i pro Joachima Wacha a Margaretu von Borsig a jejich interpretace Lotosové sūtry. Začneme u indologa Maxe Müllera (1823-1900), zakladatele religionistiky jako vědního oboru (spolu s egyptologem C. P. Tielem)<sup>47</sup>, který se na Universität in Leipzig zhloubal do studia sanskrtu, aby mohl následně překládat buddhistické a védské texty<sup>48</sup> a podílet se na vydávání a editování více než padesátisvazkového díla *The Sacred Books of the*

---

buddhismu. Stejně národnosti je i lama Anagarika Govinda, který je pro změnu zprostředkovatelem tibetského buddhismu.

<sup>45</sup> Průkopníkem tzv. zúčastněného pozorování je polský badatel Bronislav Kaspar Malinowski (1884 – 1942), viz: Malinowski B.K., *Ein Tagesbuch im strikten Sinn des Wortes Neuginea 1914 – 1918*, Frankfurt am Main 1985, 271 s.

<sup>46</sup> Dumoulin H., *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970, 199: „Die chinesische Okkupation von Tibet, die Bedrohung des buddhistischen Nepal und Bhutan in Nordindien durch China, der Vietnamkrieg und die Rolle der Buddhisten in Vietnam, Laos und Kambodscha haben zu einer unerwarteten Verstärkung des Interesses am Buddhismus beigetragen.“

<sup>47</sup> viz Müllerovo dílo z roku 1873: *Introduction in the Science of Religion*

<sup>48</sup> Nejvýznamnějším překladem je *Rig-Veda Samhita*..



*East*. V roce 1881 se podílil na založení společnosti *Pāli Text Society*,<sup>49</sup> která se zabývala především zveřejňováním pramenů buddhistického pālijského kánonu. Učenci působící v této společnosti byli především filologové. Nezůstalo však pouze u filologické práce s texty. Cílem této společnosti bylo především zpřístupnit náboženský a filosofický obsah buddhismu svým evropským současníkům.<sup>50</sup> V publikaci *Úvod do srovnávací religionistiky*<sup>51</sup> poukazuje na šíři a bohatost předmětu religionistiky, kterým jsou náboženství. Ač dle Müllera není počet náboženství tak vysoký jako v případě počtu jazyků, kterými se musí zabývat filolog, je pro religionistiku naopak těžší zachytit nezměrnou rozmanitost náboženství bez pomoci gramatik či slovníků, „*neboť doposud jsme nenašli nic, co by se rovnalo gramatice či lexikonu náboženství.*“<sup>52</sup> Tuto rozmanitost ukazuje i na velkém množství buddhistických škol a textovém bohatství: „*Jestliže si uvědomíme, že bible v anglickém překladu obsahuje 3 567 180 písmen, pak se ukazuje, že buddhistický kánon je alespoň pět- až šestkrát rozsáhlejší než bible.*“<sup>53</sup> Müller přistupoval k buddhismu především cestou filologie, přes texty a jejich překlad.

Buddhismu a jeho myšlenkám se věnoval také religionista Rudolf Otto (1869-1937), který dal první impuls k většímu zájmu o japonský zenbuddhismus a bohatství mahayánového buddhismu v Německu po 1. světové válce. O korekturu dosavadních vědomostí západní vědecké obce o této tradici se postaral po svém návratu z Japonska, kde se setkal se zenovými mistry a praxí meditace. Ve svém díle z roku 1923 *Aufsätze das Numinose betreffend* popisuje zen jako: „*Extrém numinózního iracionálna.*“<sup>54</sup> Tento výrok je zároveň názvem celé kapitoly, v níž zdůvodňuje toto své označení. Vychází při tom ze svého úvodního vymezení pojmu numinózního iracionálna jako něčeho, co je zcela neuchopitelné a nevyjádřitelné a zároveň vystupující jako antinomie a „*ohromující paradox.*“<sup>55</sup> Tam, kde dle Otta takové iracionálno převažuje, „*vstupuje tento mysteriózní charakter*

---

<sup>49</sup> Vedle Müllera v této společnosti působili také osobnosti jako H. Oldenberg, T.W. Rhys Davids, Lord Chalmers, Helmer Smith.

<sup>50</sup> Tento velký zájem západních učenců a zachování buddhistického dědictví vzbudil reflexi i v samotné Indii, kde byl buddhismus po dlouhou dobu vytěšňován islámem a brahmánskou reakcí. V roce 1892 byla založena „Buddhist Text Society in Calcutta.“ (Dumoulin H., *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970, 196)

<sup>51</sup> Müller M., *Einleitung in die Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen, nebst zwei Essays „Über falsche Analogie“ und „Über Philosophie der Mythologie“*, Strassburg 1874, 353s.

<sup>52</sup> Ibid., citují: Horyna B, Pavlincová H.: *Dějiny religionistiky*, Olomouc 2001, 312

<sup>53</sup> Ibid., 314

<sup>54</sup> Otto R., *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart 1923, 119-132

<sup>55</sup> Ibid., 118: „(...) als das ganz Unerfaßliche und Unfaßliche sondern auch als Antinomie und als völliges, verblüffendes Paradox hervortreten.“

transcendentního objektu zcela do vědomí, a to vyvolá zaměření na mystiku.“<sup>56</sup> Nejvíce mystickým náboženstvím je pak pro Otta právě zenový buddhismus: „Ústa prožívajícího jsou zde pevně uzamčená. A musí tak být, neboť má-li tato škola nějaké dogma, tak je to nevymyslitelnost a úplná nevyřknutelnost věci samotné.“<sup>57</sup> Právě zenovému buddhismu je dle Otta vlastní iracionalita, antinomie a paradoxy. Rudolf Otto vykládá tuto tradici pod zorným úhlem primárního záměru práce, kterým je „objasnění momentu numinózná na příkladech z náboženské zkušenosti“<sup>58</sup>.

*Aufsätze das Numinose betreffend* mají být doplněním Ottova nejznámějšího díla *Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917).

Opravdové přátele zenovému buddhismu se podařilo získat trojici Dr. Faustovi, Dr. Herrigelovi a Prof. Ohasamovi, kteří jsou i autory díla *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan* (1925). V tomto díle je patrné přesazení původního textu do světa nového (německého) jazyka. Ke slovu přišla Platónova či Kantova terminologie, která byla zapracována i do překladu zenových textů. I v pozdějším průběhu vývoje pak zen jako metoda meditace a prolomení vězení mysli v dialektických pojmech stále více pobírá západního vzoru a je tak odpoutáván od svého náboženského, buddhistického základu.<sup>59</sup>

V rámci religionistiky přelomu 19. a 20. století se tak vedle precizních filologických překladů Maxe Müllera objevují i první interpretace buddhismu, tvořené s pomocí „západní“ terminologie, dle Padena „v rámci (západního) jazyka/skutečnosti“.<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> Otto R., *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart 1923, 119: „Wo solch Irrationales überwiegend wird, da tritt der mysteriöse Charakter des transzendenten Objektes voller ins Bewußtsein, und das ergibt die Richtung auf Mystik.“

<sup>57</sup> *Ibid.*, 123: Die Lippen der Erlebenden sind hier fest verschlossen. Und sie müssen es sein, denn wenn diese Schule ein Dogma hat, so ist es das der Unausdenkbarkeit und der völligen Unsagbarkeit der Sache selbst.“

<sup>58</sup> *Ibid.*, 5: „Sie sollen das Moment des Numinosen an Beispielen aus der religiösen Erfahrung erläutern.“

<sup>59</sup> Podrobněji u: Dumoulin H., *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970, 200

<sup>60</sup> Paden, W. E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, 17

## 2. Vliv kulturního předporozumění na interpretaci

### Lotosové sūtry

#### 2.1 Výklad základních buddhistických pojmů

Ve druhé části této práce se budeme věnovat Lotosové sūtre a jejím interpretacím, pocházejícím z pera německých religionistů Joachima Wacha a Margarety von Borsig. Primárně se pokusím zachytit jejich vlastní předporozumění, se kterým k vybranému textu přistupují, jak umně ho reflektovali, především na rovině zasazování jednotlivých, jimi zdůrazňovaných a analyzovaných pojmů do celkového textového i naukového kontextu. Pro lepší proniknutí do Lotosové sūtry nejprve provedeme analýzu stěžejních pojmů mahāyānového buddhismu, jejichž pochopení je důležité i pro rozumění obsahu a zvěsti předkládaného textu. Pojmy vyložím především ve stylu Hanse Schumanna, autora badateli tak často citované publikace *Mahāyāna-Buddhismus*.<sup>61</sup> Schumann při výkladu jednotlivých pojmů užívá terminologie pramenné literatury (mahāyānových sūter) a snaží se o zachování původního textového kontextu. Takto vyložené pojmy nám poslouží i pro srovnání způsobu výkladu a pochopení těchto pojmů Margaretou von Borsig a Joachimem Wachem.

##### 2.1.1 Śūnyatā (prázdnota)

Theravādinové<sup>62</sup> tohoto podstatného jména užívali zřídka (P.suññatā) a vyjadřovali jím absenci faktorů, které stojí v cestě meditaci a vysvobození – je tak často označením pro vysvobození jako takové. Vícekrát pálijský kánon zdůrazňuje, že Buddhovy naučné texty pojednávají o prázdnotě.<sup>63</sup> V žádném případě však substantivum suññatā nemělo stejný význam a užívání jako adjektivum suññā

---

<sup>61</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 215 s.

<sup>62</sup> Theravāda = stará nauka (učení starších řádu), jejímž hlavním myšlenkovým základem je tradovaný pálijský kánon, který byl sepsán v 1. století př. Kr. na ostrově Cejlon. Tento kánon je pramenem, který je nejbližší původní podobě buddhismu. Na 2. koncilu r. 383 př. Kr. došlo k rozkolu, kdy skupina přítomných mnichů žádala odlehčení deseti daných kázeňských pravidel (vinaya). Uspořádali si jakýsi protikoncil a nazvali se na počest své převahy „velká obec“ (Mahāsaṅghika), která je také hlavní větví, na kterou navazuje mahāyānový buddhismus (viz schéma - příloha č. 1)

<sup>63</sup> viz. Anguttaranikāya 2,28 nebo Samyuttanikāya 20,7

(prázdný), které je synonymní s anatta (ne-já) označujícím skutečnost, že po smrti osoby není k nalezení žádná přetrvávající duše. Naproti tomu mahāyānští buddhisté zacházeli s těmito pojmy mnohem volněji. Jestliže theravādinové charakterizovali osobu, svět i nibbānu<sup>64</sup>, že jsou „bez já“, a k tomu vnímali osobu a svět jako prázdné, řekli si mahāyānisté, že je zcela přiměřené, budou-li adjektivem prázdný (skt. śūnya) označovat i nirvānu jako takovou. Zároveň dosadili za adjektivum substantivum śūnyatā: „*neboť to leží na jazyku, říci o tom, co je prázdné, že jeho přirozeností je prázdnota.*“<sup>65</sup>

Rozdíl mezi prázdným a prázdnotou je asi takový: pojem prázdný vypovídá o tom, že takto označovaná věc je bez trvalého já, čili pomíjivá a podléhající utrpení. Prázdnota naproti tomu není něco uchopitelného, žádný předmět zachytitelný smysly, ale přesto něco reálného. „*Je bodem, kde se střetávají minulost s věčností.*“<sup>66</sup> Plně je tato nauka o prázdnotě rozvinuta již v jihoindické sūtre z 1. století př. Kr. s názvem Aūtasāhasrikā-Prajñāpāramitā. V ní je prázdnota brána za svorku spojující podmíněné a nepodmíněné oblasti (= samsāru s nirvānou), zatímco theravādinové v nich vidí protiklad (samsāra = suññā x nirvāna)<sup>67</sup>.

Prázdnota v mahāyānovém buddhismu platí za tattvu (tat = to, podstata všech věcí, dosl. základní princip, pravé bytí, pravda, západními vědci často překládáno jako absolutno). Snaha definovat tattvu pomocí negací vedla ve 4. a 5. století k tomu, že se písmeno a začalo používat jako prefix a- u všech slov, která odkazovala na to, co je bez podstaty, např. nedvojakost (advaya), skrze přání nedosažitelné (apranihita), nezaznamenatelné (animitta) atd.

O tom, jak vnímat a nevnímat tattvu, píše Schumann, který interpretuje Aūtasāhasrikā-Prajñāpāramitā: „*Pod názvem „absolutna“ je pro hledače svatosti atraktivní stav svobody prázdnoty. Kdo nahlíží „absolutno“ mahāyāny jako nějaké dobro, chová se jako člověk, kterému vlastník obchodu vysvětlil, že nemá nic na prodej, a on by si toto „nic“ chtěl vzít a odnést domů. Prázdnota, správně chápána,*

<sup>64</sup> Nibbāna (skt. nirvāna) = vyhasnutí, vyvanutí; osvobození od nutnosti znovuzrození

<sup>65</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 33: „(..) denn es liegt auf der Zunge, von dem, was leer ist, zu sagen, seine Natur sei Leerheit.“

<sup>66</sup> Ibid.: „Sie ist ein Punkt, wo Vergänglichkeit und Ewigkeit sich berühren.“

<sup>67</sup> Saddharmapundarikasūtra (5,52) definuje „posluchače“ čili zástupce hīnayāny za „ty bez vědění o prázdnotě.“

nemůže být nikdy objektem, neboť by pak nebyla více vše-zahrnující a ve všem existující“.<sup>68</sup>

### 2.1.2 Dharma

Doslovně se dharma překládá jako právo, zákon, řád, ctnost, zbožnost.

Dle textu Saddharmapundarikasūtry vykládá Schumann tento pojem v kontextu nauky o transcendentním Buddhovi. Dharmy (v pl.) jsou na jedné straně přírodní zákony, které Buddha rozpoznal silou svého osvícení a ty potom formuloval a zjevil jako pravdu (dharma ve smyslu nauky), na druhé straně jsou to normy chování vedoucí k vysvobození, které z toho Buddha vyvozuje. Dharmy jako zákony jsou etická pravidla, která vedou k věděni a vysvobození ze znovuzrození. Není divu, že se Buddha označuje za znalce a zároveň ustanovitele dharem.

*„Dokonalý je ten pán (znalý) dharmy (přírodních zákonů = pravdy = nauky), král všech dharem (etických pravidel), jejich hlava a vládce (neboť je všechny uskutečnil). Dharma (kánon etických pravidel), kterou tam (na svět) ustanovil (upanikūipita) dokonalý, ta je taková (jak byla hlásána, působící vysvobození)... Toto vše učinil dokonalý, svatý, plně probuzený: mistr (v chápání) smyslu všech dharem (přírodních zákonů), s převahou nad všemi dharmami (přírodními zákony) stejně jako výsostná dokonalost ve vymezení, užívání a znalosti všech dharem...“<sup>69</sup>*

---

<sup>68</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 37: „Unter dem Namen des „Absoluten“ wird der Freiheitszustand der Leerheit für den Heilssucher attraktiv. Wer das Mahāyānanische Absolute als ein Gut ensieht, der verhält sich wie der Mann, dem ein Ladenbesitzer erklärt hat, daß er nichts zu verkaufen habe, und der nun dieses „Nichts“ erwerben und nach Hause tragen möchte. Leerheit, richtig verstanden, kann niemals Objekt sein, da sie dann nicht mehr all-umgreifend und in allem vorhanden wäre.

<sup>69</sup> Saddharmapundarikasūtra 5, 84, cituji: Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 120: „Der Vollendete ist der Herr(Erkenner) des Dharma (der Naturgesetze=Wahrheit=Lehre), der König aller Dharmas (ethischen Regeln), ihr Souverän und Beherrscher (weil er sie alle verwirklicht hat). Der Dharma (Kanon ethischer Regeln), den der Vollendete dort (in der Welt) eingesetzt hat, der ist so (wie er verkündet wurde, erlösungswirksam) ... Alles dies hat der Vollendete, Heilige, Vollkommen Erwachte erlangt: „Meisterschaft (Verständnis) über den Sinn aller Dharmas (Naturgesetze), Überlegenheit über alle Dharmas (Naturgesetze) sowie höchste Vollendung in der Definierung, Nutzung und Erkenntnis aller Dharmas...“

### 2.1.3 Buddha

Asi po dvě staletí od své smrti zůstával historický Buddha Gautama v podvědomí zastánců dharmy pozemským Buddhou<sup>70</sup>. Postupem času se vznikem nových škol se začal jeho obraz měnit. Za zmínku stojí např. lokottaravādinová škola<sup>71</sup>, která Buddhu povýšila na rovinu nadpozemské (lokotarra) a transcendentní bytosti. Této představě transcendentního buddhy<sup>72</sup>, jehož pozemské působení je jakýmsi „*předstíráním, ústupkem vůči lidu za účelem vysvobození*“,<sup>73</sup> se přidružuje i mahāyāna. Jak však upozorňuje Schumann, někteří západní autoři pak mylně hovoří o Buddhově zbožštění, což je však v buddhistickém smyslu špatným vyjádřením: „*(...) neboť bohové v buddhismu platí za nevysvobozené, podléhající znovuzrození. Naproti tomu je buddha skrze své osvícení vysvobozen: Nedochází u něj ke znovuzrození, nýbrž k vyloučení ze samsāry. Nazývat buddhu (...) bohem, znamená zařazovat ho pod úroveň jemu náležející.*“<sup>74</sup>

Právě v Saddharmapundarīka-sūtre, je nejjasněji popisovaná mahāyānová představa transcendentního Buddhy.

Jsem ten, jenž celým světem je ctěn,

A nikdo nemůže se mi rovnat.

Proto zjevují se světu

Abych tvorstvu pokoj a mír obstaral

(...)

Vidím na všechny

Všude stejným způsobem.<sup>75</sup>

Již hīnayānový<sup>76</sup> buddhismus označuje dokonalého (tathāgata) za tělo dharmy (p. dhammakāya) a vnímá tak historického Buddhu jako zviditelnění vyššího

---

<sup>70</sup> Výraz *Buddha* píše, jak je v českých prepisech běžné, s velkým písmenem, označují-li tím historického Buddhu Gautamu.

<sup>71</sup> Lokottaravādinová škola vzniká ve 4. století př. Kr. v návaznosti na myšlenky mahāsaṅghiky, vystupující proti zastáncům theravádové nauky.

<sup>72</sup> Malé písmeno použijeme v kontextu řeči o transcendentním buddhovství.

<sup>73</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 117

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Borsig M., *Lotos-Sūtra, Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 148: „Ich bin der von aller Welt Verehrte, Und niemand vermag mich zu erreichen. Um allen Lebewesen Ruhe und Frieden zu verschaffen, Erscheine ich in der Welt. (...) Ich sehe auf alle. Überall in gleicher Weise.“

principu.<sup>77</sup> Mahāyāna jde dále a vytváří nauku o třech tělech (trikāya). Poprvé je tato představa zmíněna v Lankāvatāra-sūtre, kde je rozlišen dokonalý dharimatābuddha, transcendentní nisyandabuddha a pozemský nirmānabuddha.<sup>78</sup>

*„Dharmakāya je všem buddhům společná, jejich bytí tvořící, od duality osvobozená, zároveň imanentní i transcendentní pravda a skutečnost. Dharmakāya je jiným výrazem pro pravé bytí (absolutno), na němž má účast každý, ať už vědomě nebo nevědomě.“<sup>79</sup> Do sambhogakāyi se řadí ti dokonalí, kteří vystupují jako zářící nebeští buddhové. Zahlédnout je mohou pouze ti lidé, kteří mají rozvinuté vyšší duchovní schopnosti, čili pokročilí bohdisattvové. Posledním „tělem“ je nirmānakāya, k němuž náleží pozemští buddhové. Ti jsou z masa a kostí, a proto také podléhají stáří, nemoci i smrti jako obyčejní lidé. „Cílem zjevení pozemského buddhy je vyložit bohům a lidem nauku. Jsou ukazateli na cestě k vysvobození, ale nemohou z hledačů svatosti sejmut ani tíhu utrpení ani jim zkrátit cestu k vysvobození.“<sup>80</sup>*

Na tomto místě také nesmíme opomenout fakt, že mahāyánový ale i hīnayánový buddhismus nepočítá jen s jedním Buddhou, vstupujícím do našeho světa a historie. Obě školy operují se systémem světových cyklů (kalpami). V každém z těchto cyklů působili, působil a budou působit buddhové. Posledním a pátým budoucím Buddhou naší kalpy bude Maitreya<sup>81</sup>: *„Až stane se Buddhou, bude Maitreya učit dharmě a vnitřnímu obrácení a vést řád tisíců mnichů, stejně jako Gautama v našem čase učil a vedl řád několika stovek mnichů.“<sup>82</sup>*

Rozdílné je chápání možnosti současného spolupůsobení dvou buddhů. Hīnayana tuto možnost popírá<sup>83</sup>, mahāyāna naopak tento postoj chápe jako nepochopení

---

<sup>76</sup> Hīnayāna (velký vůz) je jiným označením pro theravādu. Vymysleli ho přívrženci mahāyāny (velkého vozu), aby je pohanili a dali jim najevo svou převahu. Tato forma buddhismu je dnes rozšířena především v jižních zemích Asijského kontinentu (Cejlon, Thajsko, Barma, Kambodža, Laos).

<sup>77</sup> Dīghanikāya 27, 9

<sup>78</sup> Samotný výraz trikāya však ještě není použit, předchází mu nauka o třech způsobech existence (trīsvabhāva). Označení trikāya pochází ze 4. století z kruhů Vijñānavādinů, kteří se odkazovali na zmiňovanou Lankāvatāra-sūtru.

<sup>79</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 125

<sup>80</sup> *Ibid.*, s. 126: „Zweck des Erscheinens Irdischer Buddhas ist es, Göttern und Menschen die Lehre darzulegen. Sie sind Wegweiser zur Erlösung, können aber dem Heilssucher weder Leiden abnehmen noch ihm den Weg zur Erlösung verkürzen.“

<sup>81</sup> viz příloha č. 2, 71

<sup>82</sup> Dīghanikāya 26, 25, cituji: Schumann W. H., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 127: „Zum Buddha geworden, werde Maitreya den Dharma und den reinen Wandel predigen und einen Orden von vielen tausend Mönchen leiten, genau wie Gautama in unserer Zeit gelehrt und einen Orden von vielen hundert Mönchen geleitet habe.“

<sup>83</sup> Dīghanikāya 19, 14: „Je nemožné, draží muži, aby v jedné a té samé světové sféře (lokadhātu) vznikli současně dva svatí, dokonalí buddhové.“

Buddhových slov. Jeden samotný Buddha nemůže zachránit veškeré bytosti. Musí proto existovat i jiní buddhové. Opravdu je bytostí nespočet a jejich utrpení nezměřitelné. A tak je zapotřebí nespočet buddhů, aby je dovedli k vysvobození.<sup>84</sup> Není sice možné, aby dva buddhové zároveň působili v jedné světové sféře, protože by byli rivaly, ale mohou současně „koexistovat“ ve dvou různých sférách. Buddhové jsou tak v mahāyāně vnímáni především jako buddhové prostoru, nikoliv času, na co pro změnu klade důraz hīnayānová tradice: „*Buddhové hīnayāny jsou buddhové času, kteří se někdy zjevili nebo se zjeví, ale nikdy ne společně jako současníci.*“<sup>85</sup>

#### 2.1.4 Bodhisattva

V původnější, theravádové tradici a jeho kánonu se za bodhisattu označoval historický Buddha, když o sobě hovořil v čase před svým osvícením. Tento pojem lze překládat jako „ten, který je nasměrován k osvícení“ (skt. Bodhi – sakta). Později mahāyāna přenáší pālijskou formu bodhisatty do sanskrtu a autoři literatury „velkého vozu“ si k základům svých interpretací berou poněkud odlišnou etymologii slova - výraz bodhi-sattva = osvícená bytost. Tento pojem má v mahāyāně dva stupně. Na prvním stupni je ten, který si přeje stát se osvíceným (bodhi), ale věnuje se osvobození druhých od jejich utrpení. Jeho znakem je ztráta sebe sama.<sup>86</sup> Na druhém, vyšším stupni jsou transcendentní bodhisattvové. Ti už dosáhli své dokonalosti a kdykoli mohou „vyhasnout“. Nirvāny se však vzdávají a jako ti, kteří již nepodléhají přírodním zákonům a koloběhu zrození (samsāra), zůstávají ze soucitu na zemi jako pomocníci. Aby se onen pozemský bodhisattva mohl stát bodhisattvou transcendentním, musí nastoupit několika stupňovou cestu.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> O této představě informuje především Mahāprajñāparāmitāśāstra, za jejíhož autora je považován Nāgārjuna (2./3. st.) a dochovala se pouze v čínské verzi. Překlad pasáží, stěžejních pro dokreslení představy o „koexistenci“ buddhů, poskytuje i Conze E., *Buddhist Scriptures.*, Harmondsworth 1968, 212

<sup>85</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 130

<sup>86</sup> *Ibid.*, 167

<sup>87</sup> Původně (v Prajñāparāmitā sūtrách) se rozlišovalo šest stupňů – ctností či dokonalostí: 1. dāna (štědřost), 2. śīla (kázeň), 3. kūānti (trpělivost), 4. vīrya (síla vůle), 5. dhyāna (meditace), 6. prajñā (moudrost). Kolem 3. století byl tento seznam rozšířen ještě o čtyři stupně 7. upāya (správná metoda), 8. praōidhāna (předsevzetí, slib), 9. bala (moc), 10. jñāna (vědění).



Všeobecně není rozdělení ani vnímání této stupňovistosti v buddhistických pramenech jednotné. Rozbor a popis jednotlivých stupňů dostal oblíbenosti a větší rozšířenosti především v Indii na přelomu 2. a 3. století. Dle vzoru Schumanna se na podrobnější rozbor zaměříme z perspektivy Daśabhūmikasūtry (Sūtry Deseti stupňů)<sup>88</sup>:

1. Radostný (pramuditā)

Pojmenován dle vznešeného pocitu, který pociťuje mladý bodhisattva. Netíží ho již všední starosti o uznání a společenský statut. S důvěrou se utíká k buddhům, má soucit s bytostmi...

2. Bez poskvrny (vimalā)

Snaží se o naplnění osmidílné stezky (astāngika māgra) sebedisciplíny, jak jí učil historický Buddha. Právě absolvování této stezky zbavuje bodhisattvu nečistot a stává se tím, který je „vimalā“...

3. Zářící (prabhākarī)

Jeho myšlenky jsou již čisté a stává se světlem nauky. Ve dne v noci se věnuje studiu sūter...

4. Planoucí (arciūmatī)

Zabývá se přirozeností bytostí a světa. Zbavuje se posledních mylných představ o Já. Upevňuje svou oddanost Třem klenotům (Buddha, Dharma, Sangha)...

5. Velice těžko dosažitelný (sudurjayā)

Uskutečňuje běžnou i dokonalou pravdu a prázdnotu všech bytostí a světa, dále prohlubuje svou ctnostnost a meditaci...

6. (K moudrosti) obrácený (abhimukhī)

Získává ctnost moudrosti. Bodhisattva stojí tváří k absolutní jasnosti a rozeznává, že vše, co zkušenostně existuje, je pouhým preludem (cittamātra)...

7. Rozsáhlý (dūrangamā)

Bodhisattva více nepodléhá přírodním zákonům. Od tohoto stupně je pro něj možné vstoupit do parinirvāny či statické nirvāny (pratiñhita) = stav osvobození, který mu umožňuje zůstat i nadále na světě, ale bez podléhání nutnosti znovuzrození, aby mohl napomáhat bytostem na jejich

---

<sup>88</sup> Tato stupňovitost je později vyjadřována i v umění a architektuře, např. při stavbách stūp. (viz příloha č. 3, 71)

vlastní cestě k vysvobození. Stává se transcendentním buddhou (je ve světě, ale ne ze světa). Dosáhl dokonalosti ctností. Každou bytost umí dovést na cestu svatosti. Má také schopnost přenášet své nabyté zásluhy (puōya) na ty, kteří je potřebují...

#### 8. Nehybný (acalā)

Nazývá se nehybným proto, že se pevně drží svých předsevzetí a slibů. Charakteristickým pro tento stupeň je schopnost bodhisattvy vzít na sebe jakoukoliv podobu, jenž je nutná k dílu osvobození těch, kteří toho mají zapotřebí...

#### 9. Se zbožným myšlením hledící (sādhumatī)

Využívá svých znalostí dharmy a stává se z něj výborný kazatel. Proniká do tajů magických ochranných formulí (dhāranī)...

#### 10. Oblak nauky (dharmamegha)

Z transcendentního bodhisattvy se stává nebeským. V nebi sedí na mocném lotosu a z jeho těla vychází záře. Tak jako mrak sesílá déšť, tak on činí s paprsky směřovanými na zem, aby tišil utrpení a nouzi. Ctností tohoto nebeského bodhisattvy je vědění.<sup>89</sup>

Předpokladem pro nastoupení této cesty je „*myšlení směřované na osvícení*“.<sup>90</sup>

Deset stupňů, kterými bodhisattva prochází, vnímá mahāyāna jako „aktivní“, kdy se jedinci usilují stát osvícenou bytostí. Existuje také „pasivní“ cesta. Adepti se odevzdávají do péče již transcendentních bodhisattvů (od sedmého stupně výše), aby jim na jejich cestě pomáhali a zaopatřovali je karmickými zásluhami.

Později se v tradici zažívá představa osmi takových hlavních pomocníků – transcendentních bodhisattvů: Avalokiteśvara, Ākāśagrha, Vajrapāni, Kūitigarbha, Sarvaṇīvaraōaviūkambhim, Maitreya, Samantabhadra a Mañjuśrī.

Tyto představy se postupem času samozřejmě transformovaly, především v průběhu šíření buddhismu do jiných zemí. Patrné vlivy místních náboženských představ na podobu a úlohu bodhisattvů jsou např. v tibetském buddhismu, který „*adoptoval bohy a démony z původního náboženství Bön i hinduismu s výkladem, že jsou*

<sup>89</sup> Takovým bodhisattvou je i Maitreya (viz příloha č. 2, 71), který nyní čeká v nebi Tuūita, aby jako příští Buddha sestoupil na zem. Podrobněji o jednotlivých stupních bodhisattvovství: Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 180-185

<sup>90</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 180

podřízení buddhistickému mistru (*ācārya*) a magicky nadaným jedincům (*siddha*) a jsou tak zavázáni sloužit dharmě.“<sup>91</sup>

Především Padmasambhava („Zrozený z lotosu“) z 8. století je uctíván jako přemožitel démonů. Jeho činům se v této souvislosti věnuje i Sönam Gjalchän ve své knize *Zrcadlo králů*: „Aby bylo možno tyto zlé duchy zavázat přísahou, že nebudou Tibetu škodit, byl z Uddijány povolán Guru Padmasambhava, který tibetské demony zavázal slibem, že se dají do služeb buddhismu. Tím docílil toho, že byly odstraněny překážky bránící tomu, aby panovník a ministři mohli praktikovat dharmu.“<sup>92</sup>

## 2.2 Saddharmapundarīka-sūtra

### 2.2.1. Dějiny a obsah textu

Na úvod si tento text stručně představíme a seznámíme se s jeho vznikem a překlady do asijských i evropských jazyků.

Lotosová sūtra (skt. Saddharmapundarīka-sūtra, čín. Miao fa lien hua ching, jap. Myōhō-rengē-kyō) je velice důležitou sūtrou mahāyānového buddhismu a mnohými západními badateli je označována za „*Bibli východní Asie*.“<sup>93</sup> Do češtiny se doslovně překládá jako „Sūtra lotosu pravého zákona“. Její původní sepsání (v sanskrtu) je datováno vcelku široce mezi léta 200 před a 200 po Kristu. Autor či autoři jsou neznámí<sup>94</sup>. Za nejdůležitější překlad je považován ten, který stvořil významný šířitel buddhismu, indický mnich Kumārajīva (343-413).<sup>95</sup> Jeho čínská

---

<sup>91</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 180: „Er adoptierte Götter und Geister aus der Bön – Religion und dem Hinduismus unter der Erklärung, daß sie von einem buddhistischen Meister oder magiegewaltigen Adepten unterworfen und zum Dienst des Dharma verpflichtet worden seien.“

<sup>92</sup> Gjalchän, S., *Zrcadlo králů. Tibetská kronika 14. století*, Praha 1998, 182

<sup>93</sup> von Borsig, M., *Lotos-Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 17

<sup>94</sup> Autorství větší části sūtry je dle M. von Borsig připisováno Ānandovi (= „Radost“, neboť se narodil v tu noc, kdy Buddha Šākyamuni dosáhl buddhovství). Při prvním koncilu, který se konal poté, co Buddha vstoupil do nirvány, recitoval z paměti všechna Buddhova slova.

<sup>95</sup> Otec Kumārajīvy byl Ind a matka princezna v království Kucha (centrální Asie), kde se také narodil. Věnoval se nejprve studiu hīnayāny, poté se zcela ponořil do mahāyāny a nauky velkého Nagarjuny. V r. 303 byl na třináct let zajat Číňany. Kumārajīva však nelenil a během svého pobytu v hl. městě provincie Kansu Ch'ang-an kolem sebe nashromáždil učence a mistry čínského jazyka, aby za

verze sūtry se hojně užívala v Číně i Japonsku. Právě v Japonsku je vysoce ceněná i dnes a je základní sūtrou pro školy Tendai a Nichiren. Pro svou rozsáhlost a lepší porozumění byla již v 6. století rozdělena do dvou větších celků: Nauka o pozemském zjevení Buddhy (kapitoly I-XIV) a Nauka o původní existenci Buddhy (kapitoly XV-XXVIII).<sup>96</sup>

První celek se vztahuje k historickému Buddhovi, jehož život a působení se datuje zhruba mezi léta 560 – 480 př. Kr. Narodil se jako princ z rodu Šákyů. V hojnosti užíval radostí a bohatství královského dvora, měl svou krásnou ženu jménem Yośodharā a s ní syna Rāhula. Vzdal se všeho, co měl. Došlo ke čtyřem setkáním, které různým způsobem symbolizovaly utrpení a pomíjivost života a přivedly ho k pevnému rozhodnutí vše opustit a sám se vydat na cestu za pochopením smyslu života a utrpení. Spatřil žebrajícího mnicha, nemocného člověka, pohřební vůz a starce. Na své cestě potkal mnohé učence, jogíny a askety, kteří ho poučovali, jak dosáhnout pravého očištění a osvobození. Žádná z metod ho však nepřesvědčila a neuspokojila natolik, aby si byl jist, že to je ta správná cesta. Pravého poznání jak se věci mají a osvícení dosáhl pod fíkovníkem. Poté přes čtyřicet let kázal zástupům. Svou pouť ukončil kolem osmdesátého roku života, kdy vstoupil do parinirvāny.

Celá sūtra začíná velkolepou scénou, kdy Buddha Šākyamuni káže před nepřehlédnutelným davem tvorů, bodhisattvů všech nebeských směrů, arhaty (svatí „malého vozu“), obcí mnichů, mnišek, laiků a laických žen, bohy, lidmi, duchy a zvířaty na vrcholu Supího vrchu (Gṛdhra-kūta). Buddha otevírá paprskem lokny z bílých vlasů mezi obočím všechny světy od „pekla bez konce“<sup>97</sup> až po nebe. Celé společenství čeká na něco neslýchaného, dosud nezjeveného...<sup>98</sup>

Margareta von Borsig zdůrazňuje II. kapitolu sūtry, která je dle ní pro první část nejdůležitější. Nese název Obratnost a Buddhovu hlavní zvěst, že všichni lidé bez výjimky mohou dosáhnout vysvobození a stát se osvíceným: „Velkým,

---

podpory krále pracovali na předkladu důležitých mahāyānových sūter = na Prajñāpāramitā-, Vimalakīrtinrdeśa- a právě na Saddharmapundarīka-sūtre.

<sup>96</sup> Toto rozdělení poprvé v 6. století učinil jeden z nejvýznamnějších buddhistických mnichů v Číně T'ien-t'ai Ta Shih.

<sup>97</sup> Peklem bez konce je označováno osm posledních žhavých pekel, kde umírají viníci a bez přestávky se znovuzrojují, což se neustále opakuje.

<sup>98</sup> von Borsig, M., *Lotos-Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 37

*pravdivým zákonem Lotosové sūtry je právě to, že se buddhou může stát i ten, jenž náleží říši zla, dokonce i ženy.*<sup>99</sup>

Ve druhé části textu (kap. XV-XXVIII dle rozdělení T'ien-t'ai Ta Shihy) Śākyamuni odhaluje prapodstatu své existence, která překračuje pozemsko – historickou hranici. V šestnácté, nejdůležitější kapitole sūtry Buddha vyjevuje, že jeho život je nezměrný a uplynulo nespočet století, tisíciletí, deseti tisíciletí, kalp (světových epoch), co se jím v pravdě stal.<sup>100</sup> Významnou kapitolou pro formování mahāyānové nauky je i kapitola desátá (Podobenství o hořícím domě), u níž se ještě vícekrát pozastavíme v následujícím výkladu.

Představíme si překlady, které pořídili „západní“ badatelé. Ze sanskrtu přeložil Lotosovou sūtru M. Eugène Burnouf: *Lotos de la Bonne Loi*, Paříž 1952. Vycházel ze sanskrtského textu ze 13. století. Sanskrtskou verzi tohoto textu dále západnímu světu přiblížil Hendrik Kern: *Saddharma-Pundarīka or The Lotus of the True Law*, Oxford 1884, New York 1963. Kernovi sloužil jako předloha sanskrtský text na palmových listech z roku 1039. Čínskou úplnou verzi Kumārajīvy přeložili Leon Hurvitz: *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, New York 1976; kolektiv kolem rev. Soothilla: *Myōhō-rengē-kyō, The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, Tōkyō 1971; Senchu Murano: *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, Tōkyō 1974. Do němčiny plně tuto verzi přeložila Margareta von Borsig: *Lotos – Sutra. Das Große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. B. 2003 (2. vydání).

Před samotným přiblížením děje a výkladem si ještě popíšeme vlastní symbol lotosového květu, který je ústředním již v samotném názvu sūtry. Jeho kráse a významům se věnuje i Margareta von Borsig v úvodu svého překladu.<sup>101</sup>

Lotosový květ je pradávnu rostlinou, známou již Egypťanům třetího tisíciletí před Kristem. „*Zdvihal se ve své kráse vedle papyru z vod Nilu.*“<sup>102</sup> K nalezení je na egyptských sarkofázích z 2. tisíciletí př. Kř., např. na sarkofágu Kawity („ten, jenž čichá k lotosovému květu“) nebo na thébské fresce, na níž je vyobrazena krásná žena ve slavnostní společnosti, jak v pravé ruce drží lotosové květy. Jedním z nich má

---

<sup>99</sup> Ibid., 20

<sup>100</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 282: „Aber, ihr guten Söhne, seitdem ich in Wahrheit Buddha geworden bin, sind unermessliche, unbegrenzte Hunderte von Tausenden von Zehntausenden Kotis Nayutas von Kalpas vergangen.“

<sup>101</sup> Ibid., 23 - 25

<sup>102</sup> Ibid., 23

ozdobené i své čelo. V Indii roste lotos v různých barvách s červeným, bílým a modrým květem. Nejvýznamnějším je květ bílý jako symbol pro vše živé. Ve chvíli svého rozvítí představuje vznik nového života. Ve staré Číně byla chodidla žen nazývána lotosovými či liliovými chodidly. Když se jimi žena dotýkala země, vznikal nový život a v jejich stopách rozkvétaly lotosy.

V buddhismu je tento květ symbolem čistoty uprostřed „špinavého“ světa, nirvāny v samsāře, nebeského a pravdivého života: „*I přes bahnitost vod, udržuje si lotos svou čistotu. Ano, kvete tak nádherně právě proto, že vyrůstá z toho bahna.*“<sup>103</sup>

Abychom se připravili na interpretace vybraného textu a poskytli jim určité „pozadí“, na kterém se budou postupně formovat a rýsovat, seznámíme se blížeji s vlastním obsahem sūtry. Pokusím se při líčení zachovat původní „atmosféru“ textu, proto nebudu zacházet do příliš odborné (západní) analýzy a výkladu jednotlivých pasáží a pojmů. Tuto „práci“ následně ponechám právě na Joachimovi Wachovi a Margaretě von Borsig.

Zdrojem pro líčení obsahu i pro překlad jednotlivých pojmů je již zmiňované a citované druhé vydání německého překladu Lotosové sūtry od M. von Borsig, která vychází z čínského překladu Kumārajīvy. Tento překlad volím záměrně i proto, že nám v posledku půjde právě o zachycení a analýzu předporozumění von Borsigové. Ponořme se nyní do vlastního děje...

(I. kap.) Buddha pobýval v hlavním městě indické země Magadha zvaném Rājagrha na hoře Grdhrukūta.<sup>104</sup> Kolem něho se shromáždilo velké množství arhatů,<sup>105</sup> členové obce mnichů, mnišek, laiků a laických žen, bodhisattvů<sup>106</sup>, lidí i nelidí, bohů. Přítomen byl i Buddhův syn Rāhula či králové a asurové.<sup>107</sup>

Buddha před tímto a ještě větším zástupcem z lokny svých bílých vlasů mezi obočím (skt. Ūrṇā) vyslal silný paprsek světla a jím osvětlil osm tisíc světů na východě. Jas prozářil také vše od pekla Avīci<sup>108</sup> až po nebe Akanistha<sup>109</sup>. Buddha

---

<sup>103</sup> Ibid., 24: „Wie sumpfig auch das Wasser ist, der Lotos behält seine Reinheit. Ja, er blüht so herrlich, gerade weil er aus dem Sumpf wächst.“

<sup>104</sup> V překladu „Supí vrch“. Vrchol hory byl formován do tvaru supa a žilo tam mnoho supů.

<sup>105</sup> „čestný muž“, na rozdíl od bodhisattvy, který se vzdává posledního stupně – osvícení, aby mohl pomoci jiným na jejich cestě za osvícením, arhat usiluje pouze o své vlastní vysvobození.

<sup>106</sup> Např. Avalokiteśvara („ten, jenž vnímá výkřiky světa“), Mahāsthāmaprāpta (ten, který dosáhl velké síly), Maitreya (maitri = láska, kterou chová přítel k příteli)

<sup>107</sup> Asura znamená obr či duch. Má v sobě sklon k dobrému i špatnému. Asurové jsou označováni za ne-bohy, neboť proti bohům bojují. Jsou nejmocnějšími démony.

<sup>108</sup> „peklo bez konce“. Je posledním z osmi velkých žhnoucích pekel, kde umírají hříšníci a bez přestání se znovuzrodují.

<sup>109</sup> „nebe konečného tvaru“, nejvyšší z osmnácti nebi v oblasti formy.

tak dal celému shromáždění nahlédnout na mnohé kázající buddhy, bodhisattvy či na pagody ze sedmi drahokamů<sup>110</sup>. Mañjuśrī, syn krále zákona, se obrátil na bodhisattvu Maitreyu s dotazem, jaký význam mají všechna ta dobrá znamení a nadpřirozené jevy. Při svých promluvách k Maitreyovi i ostatním se Mañjuśrī rozhodl hovořit v gāthāch<sup>111</sup> a vykládal, že všechna ta znamení poukazují na Buddhu, který se chystá přednést podivuhodný a nádherný zákon lotosového květu, Sūtru Velkého vozu.

(II. kap.) Śākyamuni ví, že vědění všech buddhů je nezměřitelné a těžko přijatelné, proto je třeba ho předávat ve vyprávěních a podobenstvích či v proměnění, neboť všichni lidé mají a mohou dosáhnout buddhovství. Jen tak, s pomocí a prostřednictvím činů proměňování a učení bodhisattvů, mohou vznikat všichni buddhové.

Buddha promlouval k Śāriputrovi: „*Všechny buddhy, tathāgaty<sup>112</sup>, učí a proměňují pouze bodhisattvové. Když působí nejrůznějšími způsoby, děje se tak jen a jen pro tu jednu věc, aby ovlivnili to, že tvorové pochopí vědění a vhléd buddhů.*“<sup>113</sup>

Všechna ta podobenství, vyprávění a proměňování Buddha označuje za „*seslané prostředky*“,<sup>114</sup> které jsou zrovna takové, aby nám co nejvíce usnadnili naši cestu za vysvobozením.

(III. kap.) Buddha vykládá první podobenství *O hořícím domě*<sup>115</sup>. V jednom starém domě, kde žijí opuštěná zvířata a démoni, si hrají děti, které se tam zapomněly. Dům začne hořet a děti se ocitnou v plamenech, ale nemají žádné tušení o tom, že jim hrozí nějaké nebezpečí a že musí vyjít z domu. Volání otce zůstává nevyslyšeno. Otec si však vzpomene na jeden trik. Každému dítěti přislíbí jedno zvířecí spřežení s vozem, zcela dle jejich přání. Jen když vyjdou ven a uchrání se tak před plameny. Tehdy děti opravdu uposlechnou a vyběhnou z hořícího domu. Za odměnu dostávají zvířecí spřežení, ale jen jedno jediné:

---

<sup>110</sup> Pagody (stūpy) jsou věže pro cenné relikvie; původně hrobky, později památníky, dnes především symboly buddhismu. Sedmi drahokamy, dle výkladu Borsigové, jsou jimi zlato, stříbro, azur, modrý kámen, achát, perly a jaspis.

<sup>111</sup> gāthā = verš, zpěv

<sup>112</sup> „Ten, jenž tak přišel“.

<sup>113</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 66: „Buddha sprach zu Śāriputra: „Alle Buddhas, die Tathāgatas, lehren und verwandeln nur die Bodhisattvas. Wenn sie auf vielerlei Weise wirken, das geschieht immer nur um der einen Sache willen, nur, um zu bewirken, daß die Lebewesen das Wissen und die Schau Buddhas verstehen.“

<sup>114</sup> něm. „geschickte Mittel“

<sup>115</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 87 - 121

Drahyými kameny ozdobené,  
Kolem dokola soustružená sedadla,  
Na čtyřech stranách visí zvonečky  
Přiřepněné zlatýma šňůrkama.  
Přes něj je natažena síť z perel  
Pod ní visí věnce zlatých květů.<sup>116</sup>

Buddha celému shromáždění vysvětluje, že on je tím otcem (nejstarším), který jediný může své děti - trpící lidi zachránit. Ač je napomínal, neslyšeli a nerozuměli. Proto je musel s pomocí tří vozů poučit. Ve chvíli, kdy se lidé stali dokonalými – buddhy či bodhisattvy, pochopili že je jen jeden vůz. Tehdy dokončili svou cestu k buddhovství.

Tento vůz je něžný a nádherný,  
Čistý, bez poskvrny a jedinečný.  
V různých světech není vskutku vyššího.<sup>117</sup>

(IV. kap.) Buddha v rámci svého kázání zmiňuje ještě jiná podobenství. Jedno nese název *Poznání skrze důvěru*<sup>118</sup>. Mladý muž opustí svého otce a odchází do ciziny. V průběhu padesáti let otec nabude velkého bohatství. Ve svém stáří však čím dál více touží po svém synu jako dědici. Ten zatím pracuje jako nádeník. Jednoho dne se náhodně uchází o místo sluhy právě u svého otce, aniž by tušil, kým pro něho je. Zalekne se však míry jeho bohatství a nároků a odejde. Otec syna pozná a vyšle za ním posly. Syn ze strachu před neznámými posly ztratí vědomí. Aby ho otec získal, využije této situace. Zinscenuje před svým synem, že u něj pracoval jako ten, co má na starosti nejjednodušší špinavé práce. Postupně se syn propracovává až na místo jeho zástupce. Otec získává důvěru a srdce syna a odkazuje mu celý svůj majetek.

---

<sup>116</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 110: „Mit prächtigem Schmuck verziert, rundherum mit gedrechselten Sitzen, an den vier Seiten hängen Glöckchen, mit Goldschnüren befestigt. Ein Netzwerk von Perlen ist über sie gebreitet, Girlanden von goldenen Blumen hängen überall herab.“

<sup>117</sup> Ibid., 112: „Dieses Fahrzeug ist feinsinnig und wunderbar, rein, makellos und einzigartig. In den verschiedenen Welten gibt es in der Tat kein höheres.“

<sup>118</sup> Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 124 - 139



(V. kap.) Dalším podobenstvím je *Podobenství o bylinách*<sup>119</sup>. Buddha se přirovnává k mraku, z něhož padá déšť, který svažuje rostliny různé velikosti a rozmanitých forem.

(X. kap.) Posledním je *Podobenství o Kouzelném městě*.<sup>120</sup> V něm Buddha objasňuje svůj původ. Je v řadě šestnáctým synem Buddhy nejvyšší pronikavosti a moudrosti, který žil v již dávno uplynulých časech. Ono Kouzelné město představuje stav vědomí, které je vlastní arhatům a pratyeka-buddhům.<sup>121</sup> Ti ho nahlíží jako to nejvyšší, čeho mohou dosáhnout. Dle Buddhovy řeči však tento stav vědomí (Kouzelné město) není posledním stupněm. Spíše je to „seslané“ stvořené místo odpočinku pro unavené duchy, než dosáhnou toho pravého „místa“ osvícení.

V průběhu Buddhova kázání také vícekrát prorokuje a příslibuje buddhovství jednotlivým učedníkům, dále pěti stům žákům, kteří se právě nachází v Kouzelném městě, Ānandovi, svému synu Rāhulovi a dvěma tisícům mnichů (VI., VIII. a IX. Kap.).

Jaký je cíl celého kázání? V desáté kapitole se Buddha označuje za mistra zákona a klade přítomným na srdce, jak důležitá je tato sūtra pro svou zvěst o dosažení nejvyššího osvícení, „místa klenotů“, které je tím konečným cílem. Tehdy se jim zjeví stůpa z drahokamů (XI. kap.), která je po nepředstavitelně dlouhou dobu symbolem onoho „místa klenotů.“ Ve stůpě sedí buddha Prabhūtaratna (Velký poklad), který potvrzuje lotosové kázání Buddhy Šākyamuniho. Při tomto nadčasovém „spolupřebývání“ se Buddha ptá po svém následníkovi, který po něm bude kázat nauku, především v době, kdy bude zákon upadat: „*Kdo může ve světě sahā podrobně kázat Lotosovou sūtru pravého (nádherného) zákona? Teď k tomu nadešel čas. Nebude to již trvat dlouho a tathāgata bude muset vstoupit do nirvāny. Buddha si přeje tuto Lotosovou sūtru pravého (nádherného) zákona předat a svěřit ji, aby byla (ve světě).*“<sup>122</sup>

(XII. kap.) Buddha v Lotosové sūtre nezapomíná ani na Devadattu, který mu ukládal o život a byl odsouzen k dlouhým mukám v pekle. I on má však naději

---

<sup>119</sup> Ibid., 143 - 152

<sup>120</sup> Ibid., 163 - 189

<sup>121</sup> Vedle arhatů i pratyeka – buddhové jsou těmi, kteří dosáhli osvícení jen pro sebe.

<sup>122</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 227: „Wer kann in der Sahā – Welt ausführlich das Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes predigen? Jetzt ist die Zeit dazu gekommen. Nicht mehr lange, und der Tathāgata muß ins Nirwana eingehen. Buddha wünscht, dieses Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes zu übergeben und anzuvertrauen, daß es (in der Welt) sei.“

dosáhnout buddhovství, stejně jako žena, dcera Dračího krále moří, která se promění v muže a stane se bodhisattvou.

(XIII. a XIV. kap.) Jednotlivé shromážděné skupiny slibují Buddhovi, že budou zvěstovat Lotosovou sūtru a snášet všechno špatné zacházení i utrpení. Śākyamuni je v jejich rozhodnutí podporuje a zdůrazňuje potřebu být na blízku všem bytostem, které hledají osvícení. Ten, kdo káže, musí být naplněn soucitem a mít před očima Buddhu.

Můžeš být bez starostí.

Chceme i po vyhasnutí a přejití Buddhy

Nadále hlásat (tuto sūtru )

V tom hrozném, zlém světě.

I když nás nevědomí lidé

Budou hanit svými zlými ústy

A půjdou proti nám s meči a holemi,

Chceme je snášet.<sup>123</sup>

( XV. a XVI. kap.) Náhle povstane velké množství bodhisattvů, zvěstovatelů Lotosové sūtry konce věku. Zástup se ptá, odkud přišli a jak je možné, že jich tolik dosáhlo vzdělání v krátkých čtyřiceti letech (od doby Buddhova osvícení pod fíkovníkem). Odpovědi na to se jim dostává v šestnácté kapitole, považované (Margaretou von Borsig) pro svou zvěst za nejdůležitější z celé sūtry.

Buddha sděluje přítomným, že osvícení nedosáhl teprve před čtyřiceti lety v blízkosti města Gāyā, ale že od té doby, co se v pravdě stal buddhou, uplynulo nezměrné množství kalp (světových epoch). Sice se chystá vejít do nirvāny, ale ve skutečnosti je tu neustále (jako „seslaný prostředek“).

Ale ve skutečnosti jsem nevyhasl ani nepřekročil.

Neustále jsem zde a káži zákon.

Jsem neustále zde,

---

<sup>123</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 246: „Mögest du unbesorgt sein. Wir wollen nach dem Erlöschen und Hinübergehen des Buddha in der furchbaren, bösen Welt weithin (das Sūtra) predigen. Wenn es auch unwissende Menschen, die uns mit bösem Munde schmähen und mit Schwertern und Stöcken gegen uns vorgehen, gibt, so wollen wir sie ertragen.“

A s pomocí své nadpozemsky pronikavé síly  
Ovlivňuji to, že tvorové, kteří jsou zmatení,  
Mě nevidí, ač jsem jim nablízku.<sup>124</sup>

K tomu Buddha připojuje podobenství o lékaři, který umí pomáhat mnoha lidem. Jeho synové však v jeho nepřítomnosti pijí jed a upadají tak do pomatenosti a jsou hluboce deprimovaní. Při návratu jim lékař dává léčivý prostředek, avšak ne všichni synové se z něho chtějí napít. Otce už nenapadá žádný jiný způsob, jak je přesvědčit. Odjíždí tedy ze země a nechá se prohlásit za mrtvého. V lásce a bolesti vzpomínají synové na svého otce a požijí onen lék. Když se otec doslechne, že jsou synové již zdraví, navrácí se zpět. Buddha se přirovnává k tomuto otci.

Tak říkám i já, otec světa,  
Který všechny z utrpení a bídy zachraňuje,  
Pro pomýlené lidi,  
Že jsem vyhaslý, ač ve skutečnosti žiji.  
Neboť kdybyste mě stále viděli,  
Stvořili byste si hrdost a chamtivé srdce.<sup>125</sup>

(kap. XVII. – XIX.) Buddha na předchozí řeč navazuje rozdělením a charakteristikou zásluh a upozorňuje na skutečnost, že jediná myšlenka v důvěře v kázání Buddhy během jeho života se jedinci postará o více zásluh, než jakkoli dlouhé vlastní snažení. Přijmeme-li jedinou myšlenku z Lotosové sūtry, získáme více zásluh než ten, který daruje veškeré své jmění a dobro, aby ostatní učinil šťastnými. Ten, kdo sám bude nauku sūtry kázat, získá pět dokonalých smyslů a také dokonalou intuici.

---

<sup>124</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 287: „Aber in Wahrheit bin ich nicht erloschen und hinübergangen. Beständig bin ich hierund predige das Gesetz. Ich bin beständig hier, und in meiner überirdisch durchdringenden Kraft bewirke ich, daß die Lebewesen, die verwirrt sind, mich obwohl ich nahe bin, nicht sehen.“

<sup>125</sup> Ibid., 289: „So sage auch ich, der Vater der Welt, der alle aus Leid und Not rettet, um der verdrehten Weltleute willen, daß ich erloschen bin, obwohl ich in Wahrheit lebe. Denn wenn sie mich beständig sähen, erzeugten sie Hochmut und ein begehrlisches Herz.“

Bude-li někdo ve velkém zástupu  
se srdcem bez obav  
kázat tuto Lotosovou sūtru –  
Slyšte jeho vyznamenání (zásluhy):  
Tento člověk získá obdivuhodné oko  
o osmi stech vyznamenáních.  
Díky této majestátní ozdobě  
bude jeho oko jasné a čisté.  
Očima, které dostal od svých rodičů,  
spatří Svět třech tisíců,  
to, co je uvnitř i venku...<sup>126</sup>

V následujících kapitolách Saddharmapundarīka – sūtry se Buddha věnuje vyprávění o bohdisattvech, jejich proměnách, činech a zásluhách. Shromáždění představuje bodhisattvu Sadāparibhūtu (kap. XX.), který jako mnich uctíval všechny lidi a nikým neopovrhoval. Snášel tak i výsměch a bití. Díky své důvěře v Lotosovou sūtru nyní může jako bodhisattva konečně všechny hrdé bytosti, které jím opovrhovali, přivést k buddhovství. Zmiňuje se také o bodhisattvovi Bhaiṛajya – rājovi (kap. XXIII.), který se upálil jako oběť Buddhovi. Šākyamuni však zdůrazňuje, že více zásluh získá ten, kdo se drží jednoho verše z Lotosové sūtry. Nezapomíná ani na bodhisattvu Avalokiteśvaru (kap. XXV.), který je vtělením Buddhova soucitu. Pomáhá všem, kdo jsou v nouzi a volají ho, ať už je to někdo ve vězení nebo v úzkých kdesi na moři: *„Když bytosti, jejichž žádosti jsou hojné, nasměřují trvale své smysly k bodhisattvovi Avalokiteśvarovi a uctívají ho, zbaví se pak všech svých žádostí. Je-li někdo vztekly a nasměřuje trvale své smysly k bodhisattvovi Avalokiteśvarovi a uctívá ho, zanechá svého vztekání.“*<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 311: „Wenn einer in einer großen Schar mit furchtlosem Herzen dieses Lotus Sūtra predigt – höre dessen Auszeichnungen (Verdienste): Dieser Mensch wird ein bewundernswertes Auge von achthundert Auszeichnungen bekommen. Auf Grund dieser majestätischen Zier wird sein Auge jetzt klar und rein sein. Mit seinen Augen, die er von seinen Eltern bekommen hat, wird er von der Dreitausender – Welt das, was innerhalb und außerhalb ist, sehen.“

<sup>127</sup> Ibid., s. 363: „Wenn Lebewesen, deren fleischliche Begierden zahlreich sind, ihren Sinn beständig auf den Bodhisattva Avalokiteśvara richten und ihn verehren, erlangen sie, daß sie von ihren Begierden frei werden. Ist einer jähzornig, und er richtet den Sinn beständig auf den Bodhisattva Avalokiteśvara und verehrt ihn, erlangt er, daß er vom Zorn abläßt.“

Poslední, dvacátá osmá kapitola „Sūtry lotosu pravého zákona“ přibližuje vystoupení bodhisattvy Samantabhadry<sup>128</sup> s doprovodem, lotosovými květy a hudbou, který chce ochraňovat všechny muže i ženy, kteří se přidržují nauky Lotosové sūtry. Bude-li někdo mít jeho jméno v srdci, přemůže i zlé skupiny Māra, pána smyslového světa, pronásledovatelé sūtry mu však budou vydáni.

Vše je završeno Buddhovou řečí k Samantabhadrovi: „*Když vidíš ty, kteří tuto sūtru přijímají a dodržují, tehdy povstaň a z dálky je pozdrav, stejným způsobem, jako bys projevoval úctu Buddhovi.*“<sup>129</sup> Na závěr, „*když Buddha dokončil své „hlásání“ sūtry, byli všichni, Samantabhadra a rozmanití bodhisattvové, Śāriputra a rozmanití Śrāvakové a všichni bohové i draci (nāgové), lidé a nelidská stvoření, celé velké shromáždění, naplnění velkou radostí, a když přijali Buddha slova a ty teď v sobě uchovávali, dali Buddhovi své pozdravení a vzdělili se.*“<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> „univerzální ctnost a moudrost“

<sup>129</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 338: „Wenn du die siehst, die dieses Sūtra aufnehmen und halten, solltest du aufstehen und sie von ferne grüßen, gerade als ob du dem Buddha Verehrung bezeigst.“

<sup>130</sup> Ibid., 389: „Als Buddha dieses Sūtra gepredigt hatte, waren Samantabhadra und die nichtmenschlichen Wesen, die ganze große Versammlung, alle von großer Freude erfüllt, und als sie die Worte Buddhas aufgenommen hatten und diese nun in sich festhielten, gaben sie Buddha ihren Gruß und entfernten sich.“

## 2.3 Míra vlivu předporozumění na interpretaci textu

u Margarety von Borsig<sup>131</sup>

„Všichni lidé na zemi bez výjimky mohou  
dosáhnout osvícení a stát se buddhou.  
(...) Tím je zrušena třídní společnost hinduismu.  
Ukazuje se blízkost ke křesťanské víře,  
která říká, že všichni lidé v sobě mají  
schopnost stát se křesťanem.  
„Anima naturaliter christiana“.<sup>132</sup>

Úvodní citát jsem vybrala z několikastránkového *Úvodu do Lotosové sūtry*, který Margareta von Borsig uveřejnila 7. srpna 2005 na internetových stránkách Quod est dicendum - online časopisu pro společnost, kulturu a víru.<sup>133</sup> Tento úvod je také jedinou prací, v rámci níž autorka reflektuje svůj překlad Lotosové sūtry. Jaká je tato její sebereflexe překladu a jaký vliv má kulturní předporozumění na způsob její interpretace, na to se zaměříme na následujících řádkách.

Dle vlastních slov svůj překlad sepsala především proto, aby čtenářům přiblížila děj a hlavní myšlenky posvátného buddhistického textu za účelem přispět k prohlubování křesťansko-buddhistického dialogu. Při překladu Lotosové sūtry předpokládala, že ji do rukou budou brát především prokřesťansky orientovaní čtenáři se zájmem o východní tradice, jejich bohatství a tajemství.<sup>134</sup> Tyto své předpoklady zmiňuje v úvodu k překladu Lotosové sūtry i v závěrečné kapitole své disertační práce *Život z lotosového květu*,<sup>135</sup> která nese název Buddhismus

---

<sup>131</sup> Margareta von Borsig studovala filologii, japanologii, sinologii, filosofii a teologii v Mnichově, Bochumu a Hamburku. Promovala v roce 1974 právě s Lotosovou sūtrou (*Leben aus der Lotosblüte*). Má za sebou již mnohé překlady a publikace (nejznámější jsou *Lächeln Buddhas; Märchen aus Indien und Japan*). V současnosti žije v Mnichově.

<sup>132</sup> von Borsig M., *Einführung in das Lotos – sutra*.

Získáno z <[http://www.quod-est-dicendum.org/Interreligioeser\\_Dialog/](http://www.quod-est-dicendum.org/Interreligioeser_Dialog/)> dne 07.08.2005

<sup>133</sup> <http://www.quod-est-dicendum.org>

<sup>134</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, s. 26: „Dem Gespräch mit dem Buddhismus dient diese erste deutsche Übersetzung des Lotos-Sūtra (...). Ich freue mich, daß der Verlag Herder diese Übersetzung nun in der 2. Auflage herausbringt und damit den Dialog Christentum – Buddhismus wesentlich fördert.“

<sup>135</sup> von Borsig M., *Leben aus der Lotosblüte*, Freiburg i.Br. 1976, 192 - 193

a křesťanství: „*Cílem rozhovoru a setkání s náboženstvími světa je, aby byli všichni lidé jedno v Kristu.*“<sup>136</sup>

Svou práci věnuje především křesťanům na celém světě a misionářům působícím v Japonsku (jako pomocníka při vedení ekumenického dialogu).<sup>137</sup> Při líčení samotného děje sūtry se snaží vyvarovat užívání jakýchkoliv „západních“ křesťanských výkladů a užívání pojmových analogií. K tomuto závěru lze dojít po komplexním shlednutí jejího překladu. V rámci vlastního překladu *Lotosové sūtry* vysvětluje v poznámkovém aparátu vybrané sanskrtské výrazy a ponechává je v naukovém a historickém kontextu mahāyānového buddhismu.

Blíže se zaměříme na vybrané části textu, v nichž se von Borsig nevyhnula poněkud zavádějícímu užívání západních jazykových prostředků a vlivu kulturního předporozumění na překládaný text. Překlad Margarety von Borsig je představen v předchozí kapitole mé práce, z něhož při svém výkladu budeme primárně vycházet.<sup>138</sup>

Zastavíme se u čtvrté kapitoly, kterou Magareta von Borsig nazvala *Poznání skrze důvěru*.<sup>139</sup> Stručný obsah této kapitoly jsem nastínila již výše.<sup>140</sup> Ač se ve vlastní překladové části textu von Borsig straní dalšího výkladu, v závěrečné kapitole své práce nazvané *Obsah dvaceti osmi kapitol Lotosové sūtry*<sup>141</sup> se stručně vrací ke každé jednotlivé kapitole, aby stručně nastínila její děj. Tak činí i s „Poznáním skrze důvěru“. Von Borsig označuje tuto pasáž za tzv. „*buddhistické podobenství O marnotratném synu*“<sup>142</sup>. Vytváří analogický vztah k biblickému textu (Lk 15:11nn) a tím, jak se domnívám, západnímu čtenáři „zastírá“ původní smysl textu, neboť mu nastavuje zrcadlo, skrze které má nahlížet na význam slov odrážejících se pak i v pochopení celkové zvěsti kapitoly. Ústředními pojmy tohoto podobenství jsou otec a syn. Za otce je sūtrou označován Buddha Šākyamuni (ale může jím být i jakýkoliv jiný buddha či bodhisattva). Stará se ze soucitu o syny, kteří usilují o dosažení osvícení. Buddha je útočištěm a syn, vloží-li do něj svou důvěru, získá

---

<sup>136</sup> von Borsig M., *Leben aus der Lotosblüte*, Freiburg i.Br. 1976, 193: „Ziel des Gesprächs und der Begegnung mit den Religionen der Welt ist, daß alle Menschen eins seien in Christus.“

<sup>137</sup> Ibid., 193

<sup>138</sup> viz výše, 30 - 37

<sup>139</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 124 -139: kap. *Erkenntnis durch den Glauben*

<sup>140</sup> viz výše, 32

<sup>141</sup> Ibid., 407 – 413: *Inhaltsangabe der achtundzwanzig Kapitel des Lotos-Sūtra*

<sup>142</sup> Ibid., 408

velkou odměnu (osvícení).<sup>143</sup> Toto vyprávění se „formálně“ shoduje s podobenstvím o marnotratném synu, ovšem obsahově a naukově se dle mého názoru liší.

Otec v „lotosovém“ textu dle Schumanna, který ve své monografii *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*<sup>144</sup> také tento pojem vykládá, není křesťanským Bohem – Otcem<sup>145</sup>, který ze svého velkého milosrdenství dává další „šanci“ tomu, kdo zhřešil a obrátil se k „Němu“ zády. Přilne-li „hříšník“ s vírou a důvěrou zpět ke svému (křesťanskému) Bohu, dostane se mu odpuštění a odměny v podobě Božího království (které je v biblickém podobenství symbolizováno vykrmeným teletem, nejlepším oděvem, prstenem a obuví). V „lotosovém“ podobenství Buddha nereprezentuje všemohoucího křesťanského „Boha“, kterému křesťané přisuzují všespasitelnou, svrchovanou moc. Společně se Schumannem se domnívám, že cílem buddhisty není přebývání v království „boha“, který je v konotacích buddhistické nauky pomíjivý a utrpení podléhající stejně jako člověk.

Jak dále kapitolu *Poznání skrze důvěru* interpretuje Margareta von Borsig? Tuto pasáž sama autorka vyložila v rámci *Úvodu do Lotosové sūtry*, který před nedávnem zveřejnila na internetových stránkách<sup>146</sup>. Při výkladu vybrané kapitoly se von Borsig koncentruje na okamžik opětovného setkání otce se synem. Syn se vrací z ciziny, kde strávil dlouhou dobu padesáti let. Co ho přimělo se vrátit? Dle Borsigové to byla (skrytá) „touha otce po synovi,“ o které však syn nevěděl. Byl tak dle Borsigové přivolán vírou svého otce, který toužil a modlil se za návrat svého syna. Margareta von Borsig dále srovnává, podle mého názoru nesprávně, postavení otce a syna v Bibli a v Lotosové sūtre. V biblickém podobenství si syn v nouzi vzpomene na svého otce, zatímco v sūtre syn svého otce nepoznává a tím, kdo „touží“, je otec. Margareta von Borsig k tomu dodává, že „marnotratný syn

---

<sup>143</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 135: „Ebenso ist es bei Buddha. Er wußte, daß wir und am Klien Gesetz freuen, uns so predige er uns nicht, und sagre uns noch nicht, daß wir Buddha werden würden (...) Die Prophezieung: „In zukünftigen Zeiten werdet ihr Buddha werden.“ Das Gesetz des geheimnisvollen Schatzes von allen Buddhas legen wir nur den Bodhisattvas in seinen wahren Sachverhalt dar, um unseretwillen predigten wir diese Wahrheit nicht.“

<sup>144</sup> Schumann H. W., *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, 215 s.

<sup>145</sup> Schumannův výklad k této problematice viz výše, 22

<sup>146</sup> von Borsig M., *Einführung in das Lotos – sutra*, získáno z <[http://www.quod-est-dicendum.org/Interreligioeser\\_Dialog/](http://www.quod-est-dicendum.org/Interreligioeser_Dialog/)> dne 07.08.2005 <http://www.quod-est-dicendum.org>



*Lotosové sūtry má obraz svého otce zasypaný dlouholetým strádáním.*<sup>147</sup> a syn v kontextu tohoto podobenství představuje „lidskost“, v níž Buddha Śākyamuni hledá svůj obraz: „*Hledá svůj obraz buddhy v nás, bez světla bloudících bytostech.*“<sup>148</sup> Snaží se ho v „synu“ probudit, proto mu sesílá „prostředek“, který mu má být nápomocen k nalezení cesty vzhůru (k veškerému otcově bohatství = osvícení).<sup>149</sup> Při vykládání vztahu otce k synovi si Margareta von Borsig bere ku pomoci biblické verše z listu Filipským: „(...) *nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí.*“ (F 2:7) Jak píše ve svém Úvodu k Lotosové sūtre, vezme na sebe Buddha pln soucitu „synovu podobu“, svlékne se z jemných šatů a pošpiní se popelem.<sup>150</sup> Tento čin dle textu Lotosové sūtry představuje onen „seslaný prostředek“, který má takovou podobu, aby byl pro člověka usilujícího o osvícení co nejpřijatelnější. Nedomnívám se, že je v rámci religionistiky metodologicky korektní používat svatou knihu spjatou s určitou náboženskou tradicí (v našem případě Biblii) k výkladu náboženského textu, pocházejícího z tradice zcela odlišné. Právě v tomto ohledu dle mého názoru Margareta von Borsig nedokázala dostatečně reflektovat a zpracovat své kulturní předporozumění a odpoutat se od svého před-uchopování zvěsti celé sūtry jako textu obsahujícího „*písmena, z nichž je sestaveno nanejvýš velebené jméno Boha, Pána.*“<sup>151</sup>

Podobného zavádějícího „omylu“ se Margareta von Borsig dopouští i ve vlastním označení celé Saddharmapundarīka sūtry za „*Bibli východní Asie.*“<sup>152</sup> Vzhledem k faktu, že důvod tohoto označení v následujícím textu nijak nerozvádí (např. jak velká je podobnost těchto dvou knih), můžeme se „jen“ domnívat na základě pramene, z něhož vycházela<sup>153</sup>, že jí šlo především o zdůraznění významu

---

<sup>147</sup> von Borsig M., *Einführung in das Lotos – sutra*, získáno z <[http://www.quod-est-dicendum.org/Interreligioeser\\_Dialog/](http://www.quod-est-dicendum.org/Interreligioeser_Dialog/)> dne 07.08.2005  
<http://www.quod-est-dicendum.org> : „Im verlorenen Sohn des Lotos-Sutra ist das Bild vom Vater durch die langen Jahre der Entbehrung verschüttet.“

<sup>148</sup> Ibid.: „Buddha Śākyamuni sucht sein Bild in uns Menschen, er sucht sein Buddha – Bild in uns lichtlos irrenden Lebewesen.“

<sup>149</sup> Ibid.: „Durch viele Jahre hindurch baut Buddha Sakyamuni mit Hilfe seines pädagogischen „geschickten Mittels“ der Annäherung an den Sohn durch Erniedrigung seiner selbst und mit unendlicher Geduld sein Vaterbild im Sohn wieder auf, bis es in diesem am Ende des Lebens des Vaters in vollem Glänze aufgeleuchtet und es keinen Rangunterschied mehr zwischen ihnen gibt.“

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> von Borsig M., *Leben aus der Lotosblüte*, Freiburg i.Br. 1976, 192: „ (...) daß in ihnen Buchstaben sind, aus denen der höchst gepriesene Name Gottes, des Herrn, zusammengesetzt ist.“

<sup>152</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 1: „Bibel Ostasiens“

<sup>153</sup> Margareta von Borsig se při označování sūtry za Bibli východní Asie odkazuje na: Wing-tsit Chan, *Essay The Lotos Sutra*, New York 1959, 153: „Niemand kann den Fernen Osten verstehen ohne einige

Lotosové sūtry pro asijské, převážně japonské a čínské buddhistické školy. Označení sūtry za „bibli“ si Margareta von Borsig „neodpustí“ ani v závěru Úvodu do Lotosové sūtry. Zastavuje se u zástupců buddhistických škol v Japonsku (Nichirensu, Nichirensoshu, Sokagakkai a Rissho-kosei-kai, kteří recitují verše (gāthy) z Lotosové sūtry, odkazující se na svého buddhistického učitele, mnicha Nichirena Shohina (v překladu Sluneční lotos), „*kteř Lotosovou sūtru nahlížel jako základ nauky, jeho Bibli.*“<sup>154</sup> Margareta von Borsig v této souvislosti také vznáší svou domněnku, že i pro Nichirena mohla tato sūtra (ač si to neuvědomoval) představovat vysvobození od utrpení, které je velkou předtuchou a „před-realizací“ pravdy, kterou je Kristus<sup>155</sup>.

Na závěr této kapitoly bych se ráda pozastavila nad otázkou, do jaké míry a v jaké podobě Margareta von Borsig (ne)reflektovala při interpretaci sūtry své kulturní předporozumění. Domnívám se, že Borsigové nešlo o to, aby tento buddhistický text, jeho stěžejní místa a pojmy jednoduše převedla do křesťanského kontextu (nauky, filosofie, terminologie atd.). Provádí-li M. von Borsig překlad textu, obecně lze říci, že se zdržuje tvorby analogií např. ve smyslu, že by pro ní mahāyānová představa transcendentního Buddha byla totožná s křesťanskou představou Boha – Otce, ač se této myšlence zcela nebrání při vlastní interpretaci, což je patrné na prameni (Bible), který používá k výkladu ústředního podobenství kapitoly Poznání skrze důvěru. Přímé tvorbě analogie mezi těmito pojmy se nevyhýbá Joachim Wach, o kterém se podrobněji zmíníme v následující kapitole.

Primárně je publikačním záměrem Margarety von Borsig prohloubit čtenářům znalosti o buddhismu a jeho nauce a odhalit jim způsob „východního“ myšlení: „*Předpokladem pro prohlubování dialogu s buddhismem (...) je rostoucí znalost buddhistické literatury.*“<sup>156</sup> Sekundárním záměrem, který se však nepromítá do samotné práce s textem, ale do úvodů a závěrů jejích děl, je snaha pomoci například

---

Kenntnis der Lehren des Lotos Sutra, denn es ist die bedeutendste Schrift des Mahayana – Buddhismus, der sich über den ganzen Fernen Osten zieht.“

<sup>154</sup> von Borsig M., *Einführung in das Lotos – sutra*,

získáno z <[http://www.quod-est-dicendum.org/Interreligioeser\\_Dialog/](http://www.quod-est-dicendum.org/Interreligioeser_Dialog/)> dne 07.08.2005

<http://www.quod-est-dicendum.org>: „Viele buddhistische Gruppen rezitieren im heutigen Japan das Lotos-Sutra, die sich alle auch den Mönch Nichiren Shohin zurückführen, der das Lotos-Sutra als Grundlage seiner Lehre, seine Bibel, ansah.“

<sup>155</sup> von Borsig M., *Leben aus der Lotosblüte*, Freiburg i.Br. 1976, 192: „(...) das Lotos – Sutra bedeuten konnte, was an (...) der Erlösung und der Befreiung vom Leid, die eine große Vorahnung und Vor-Realisierung der Wahrheit, die Christus ist, in diesem Sutra entfaltet ist.“

<sup>156</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 17: „Voraussetzung für eine Vertiefung des Dialogs mit dem Buddhismus (...) ist eine zunehmende Kenntnis der buddhistischen Literatur.“

křesťanským misionářům v Japonsku, aby se jim na základě znalosti této sūtry jednodušeji navazovalo na místní náboženskou tradici a mohli jí přizpůsobit naukové akcenty svého (křesťanského) učení za účelem snadnější evangelizace.<sup>157</sup>

Dle mého názoru tak Margareta von Borsig vnímá religionistu především jako prostředníka v mezináboženském dialogu, který své kultuře poskytuje odborné informace, překlady a interpretace náboženských textů kultury cizí: „*K duchu takových snah o pravé setkání se chce připojit i tato Nichirenova lotosová kniha.*“<sup>158</sup>

## 2.4 Joachim Wach a jeho předporozumění při interpretaci Lotosové sūtry

Jak k Lotosové sūtre (jejímu obsahu a významu) přistupoval Joachim Wach, německý religionista počátku 20. století? Co zásadním způsobem ovlivnilo jeho předporozumění, se kterým přistupoval k textu a interpretoval ho? Vraťme se nyní po časové ose zpět o sedmdesát osm let, které dělí vydání překladu Lotosové sūtry Margarety von Borsigové od chvíle, kdy světlo světa spatřila Wachova práce: *Mahāyāna, zvláště se zřetelem na Saddharma-puōdarīka-sūtru.*<sup>159</sup>

Již při prvním prohlédnutí textu je patrné, že Wach je především metodologem. V úvodních kapitolách poodhaluje základní metodologické prvky, které je třeba při studiu a výkladu cizího náboženského textu dodržovat.

Pro správné pochopení mahāyānové sūtry je dle Wacha důležité neztrácet ze zřetele fakt, že každé náboženství, každý národ, každá sociální a politická skupina má svůj styl myšlení a řeči. A my si musíme dát námahu vžít se (něm. sich einleben) do tohoto stylu a porozumět mu (něm. verstehen).<sup>160</sup> Hovoří o vniknutí do ducha<sup>161</sup>

<sup>157</sup> von Borsig M., *Leben aus der Lotosblüte*, Freiburg i.Br. 1976, 193: „Vielleicht kann diese Arbeit auch eine Hilfe zum Verständnis der Nichiren – Anhänger sein für die, die in Japan im Missiondienst stehen, und zu einer fundierten Ökumene mit Nichirengruppen ein Baustein sein.“

<sup>158</sup> Ibid.: „Das Gespräch mit den Religionen der Welt, besonders auch mit dem Buddhismus, machten Papst Paul VI. und Konzilväter in der IV. Sitzperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Gegenstand ihrer Überlegungen, und wie sehr es Papst Paul am Herzen liegt, bekundet auch (...) die freundlichen Audienzen für die Angehörigen dieser religiösen buddhistischen Gessellschaft z.B. im letzten Jahr, 1974. Dem Geist solcher Bemühungen um echte Begegnung will sich auch dieses Nichiren – Lotos – Buch anschließen.“

<sup>159</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 59s.

<sup>160</sup> Ibid., 10: „(...) und wir uns wohl die Mühe nehmen müssen, zu versuchen, uns in diesen Stil einzuleben und ihn zu verstehen.“

<sup>161</sup> Duch náboženství (nějakého zjevení) se musí dle Wacha uchopovat jako soubor objektivní existence (náboženství) za pomoci předmětného způsobu výkladu. Tento duch je skryt spolu s idejí náboženství v „základních myšlenkách“. (viz Wach J., *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer*

tohoto písma. To nám pomůže i při pochopení myšlenkového a jazykového stylu. Tento fakt Wach zdůrazňuje především proto, že za hlavní důvod, proč je o mahāyānový buddhismus a četbu jeho textů v Německu menší zájem než třeba o texty hīnayānového směru, považoval právě velkou stylovou odlišnost sūter, neustálé opakování některých frází, nekonečné výčty jmen atd. Tento styl však podle něj jednoduše musíme pochopit a vnímat ho jako nedílnou součást kultury. Joachim Wach je průkopníkem tzv. „religionistiky rozumění“ (něm. *verstehende Religionswissenschaft*)<sup>162</sup>. Na jedné straně v rámci svého metodologického konceptu zastává názor, že je nutné provést rozumějící výklad náboženství, který je především výkladem filosofickým. Na straně druhé však klade jako podmínku úspěchu v porozumění vlastní náboženskou zkušenost, „z níž vyplývají pevné náboženské a teologické normy, které nutně vedou k otázce pravdy náboženství. Protože ji zařadil do souvislosti religionistického výzkumu, narušil vědecko-teoretický rámec religionistiky, který sám nejen vyžadoval, ale rovněž formuloval.“<sup>163</sup>

Tato Wachova ambivalentnost je patrná i při interpretaci Lotosové sūtry, když na začátku své práce zdůrazňuje důležitost našeho vžití se do stylu textu, abychom „*uchopili vnitřní nutnost, která zde panuje jako v každé jiné organické soustavě*“<sup>164</sup> a v průběhu vlastní interpretace textu se J.Wach nedokáže vymanit z používání křesťanské terminologie a zasazování jednotlivých výpovědí do křesťanského kontextu. Sūtru vytrhává z jí vlastního kulturního kontextu a jednotlivé pojmy interpretuje čistě „západními“ výrazovými prostředky.

Wach si předsevzal, že chce pro studium mahāyānového buddhismu získat nové přátele.<sup>165</sup> Možná i proto přesazoval text do nám vlastního způsobu myšlení a slovního vyjadřování v domnění, že jen tak mu bude zcela rozuměno. Oproti Margaretě von Borsig Joachim Wach nijak nepředstavuje vlastní děj sūtry, podává

---

*wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Spenner 2001, 51: „Der Geist einer Erscheinung hingegen muß als der Inbegriff ihres objektiven Seins mit Hilfe der gegenständlichen Deutungsweise aufgefaßt werden.“)

<sup>162</sup> Horyna B., Pavlincová H., *Dějiny religionistiky*, Olomouc 2001, 435

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925., 12: „Wir müssen erst ein inneres Verhältnis zu dieser ganzen Welt gewinnen, um die innere Notwendigkeit zu begreifen, die hier wie in jedem Organismus Gebilde herrscht (...)“

<sup>165</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 5: „Ich möchte dem Studium des Mahāyāna – Buddhismus Freunde werben.“

sice stručné dějiny vzniku a výčet překladů textu, dále se však zcela věnuje výkladu základních pojmů mahāyānového buddhismu.

Přiblížíme si konkrétněji způsob Wachovy interpretace Saddharmapundarīka-sūtry.<sup>166</sup> Za příklad si vezměme pasáž, v níž popisuje Buddhu Šākyamuniho, jak ho vnímají zástupci mahāyānového buddhismu, pro něj je Lotosová sūtra důležitým naukovým pramenem.<sup>167</sup>

Centrálním prožitkem mahāyāny je dle Wacha zkušenost, že je (jeden) bůh, který se v nespočtech zjeveních manifestuje na zemi.<sup>168</sup> Wach se nedomnívá, že by deifikace Buddhy v mahāyāně (v této sūtre) byla až pozdější či umělá. Tato deifikace vychází „z náboženské zkušenosti nadpřirozeného zjevení.“<sup>169</sup> a zbožní buddhisté se tak mohou radovat z plnosti manifestací božského<sup>170</sup>. Zároveň sám však poukazuje na fakt, že až později zástupci mahāyānové školy rozvedli systém tzv. Dhyānibuddhy a Ādibuddhy (transcendentního buddhy). Na tomto místě je citelný již nastíněný badatelův předpoklad, že je možné intuitivně proniknout do náboženství, odhalovat jeho ducha a základní ideu na základě „intuice a vhledu do hlouby podstaty onoho zjevení“<sup>171</sup> aby tak porozuměl souvislostem jednotlivých prvků. I to je podle mě důvodem, proč může Wach označit hīnayānový směr za striktně ateistický a mahāyānu naopak za teistickou.<sup>172</sup> Toto tvrzení nás však zavádí na rovinu pojmového předporozumění. Je korektní vyjádřit se o hīnayāně ve smyslu a-teistického (bez-božného) náboženství? Zástupce „staré školy“ by nad touto otázkou možná zakroutil hlavou. Vždyť oni znají velké množství bohů (p. i skt.

---

<sup>166</sup> Pro úplnost je třeba dodat, že Wach při svých výkladech (dle prozkoumání jeho poznámkového aparátu) vychází především z myšlenek de la Vallée Poussina, několik málo citátů vybírá z anglických překladů sanskrtské předlohy z pera Eugéna Burnoufa a pozdějšího Hendrika Kerna.

<sup>167</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 33 – 40

<sup>168</sup> Ibid., 37: „War der Stifter und Meister des Buddhismus dieser Gott? Auch er war es, aber nicht in ihm allein ist dieser Gott erschienen. Er offenbart sich in unzähligen Erscheinungen.“

<sup>169</sup> Ibid., 33-34: „Ich glaube nicht, daß die Deifizierung Buddhas, wie wir sie im Mahāyāna vollender finden, eine späte, künstliche, scholastische ode theologische Arbeit oder Spielerei ist, sondern daß sie einfach der Ausdruck einer bestimmten Art ist, den Buddha zu erleben (die religiöse Erlebnis einer „übernatürlichen“ Erscheinung.“

<sup>170</sup> Ibid., 37

<sup>171</sup> Wach J., *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Spenner 2001, 55: „Lange müht er (der Forscher) sich vielleicht mit der philosophischen Arbeit, häuft für sich Material, ohne den inneren Zusammenhang, die Lagerungsstruktur vollständig zu durchschauen, aber dann öffnet sich ihm allmählich oder plötzlich, in einer Art von Intuition, ein Einblick in die Tiefe des Wesens jener Erscheinung, und er versteht jetzt den Zusammenhang ihrer einzelnen Züge.“

<sup>172</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 24: „Von jeher hat man als eines der Charakteristika der Lehre des Buddha nach dem kleineren Fahrzeugs den „Atheismus“ angesehen. Das ist zweifellos richtig. Neben dem Atheismus pflügt man als ein anderes Merkmal vielfach den Autosoterismus.“

deva), kterým je dle buddhistické nauky přisouzen velice dlouhý šťastný život jako odměna za minulé dobré skutky.<sup>173</sup> Možná ne vždy je západní terminologie dostačující na jednoslovné charakterizování určitého náboženského jevu. Mnohé výrazy jsou až příliš zatížené svým „západním“ smyslem a kontextem.

Vraťme se ale k Wachově interpretaci významu a role Buddha v mahāyānovém buddhismu. Dle Wacha, ač je mahāyāně na jedné straně vlastní „metoda multiplikace a integrování“<sup>174</sup>, v rámci níž je Buddhova velikost znásobována tím, že je přenášena i na tathāgatu a bodhisattvy (multiplikace je viditelná také na onom nekonečném opakování jmen a frází na stránkách sūtry), i přesto zůstává Buddha její ústřední postavou.<sup>175</sup> Wach se neostýchá hovořit o Buddhovi v konotacích „západní“ představy majestátního Boha – Otce: „*Hrůza před majestátním „On“ a ve víře oddané odevzdání se stvoření do (náručí) „Ty“ (Otce). Tomu odpovídá na straně božství zářící trůnění v božské slávě a lásce, přátelské pečování o děti.*“<sup>176</sup>

Při líčení této (buddhovy) božské slávy a hrůzy stvoření před „Jeho“ velikostí si Wach vypůjčuje terminologii Rudolfa Otta. Uvedený citát je badatelovou interpretací třetí kapitoly Saddharmapundarīkasūtry – *O hořícím domě*, jejíž obsah jsme si již představili.<sup>177</sup> Z Wachova výkladu je patrné, že pozapomněl na „*buddhismus buddhistů*“,<sup>178</sup> ale začal psát o jakémsi „buddhismu křesťanů“, což potvrzují další řádky jeho textu, v nichž rozvíjí a přímo se nechává unášet představou o Buddhovi jako milosrdném, milujícím Bohu. Pozapomíná však vyzdvihnout také Buddha historického, o němž konkrétně pojednává celá první polovina Lotosové sūtry, kde (historický) Buddha Śākyamuni sedí na vrcholu Supího vrchu a představuje

---

<sup>173</sup> Viz též *Lexikon východní moudrosti*, Olomouc 1996, 107

<sup>174</sup> Ibid., 41: „Vervielfältigung, mit der Technik der Multiplikation und Integrierung gearbeitet.“

<sup>175</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 41: „Die Herrlichkeit bleibt nicht auf den Buddha Śākyamuni konzentriert (...) sondern erscheint, wie schon angedeutet, detaschiert auf die Tathāgata vor dem „jetzigen“ Herrn und nach ihm, auf die großen Bodhisattva.“

<sup>176</sup> Ibid., s. 42: „Der Schauer vor der Herrlichkeit des „Er“ und die gläubig hingebungsvolle Anlehnung der Kreatur an das „Du“ (Vater). Dem entspricht auf der Seite der Gottheit das glanzvolle Thronen in der göttlichen Glorie und die Liebe, die freundliche Besorgnis für die Kinder.“

<sup>177</sup> Viz výše, 31 - 32

<sup>178</sup> Smart N., *Religion and the Western Mind*, Macmillan 1987, 4: „If we wish to explore the nature of Buddhism we need to get at the meanings which are held by the Buddhist people. Our views are not facts about them, but facts about us. Later, when we found out what Buddhists Buddhism is we can shape our own. Naturally, there are some hermeneutic questions about how far this ideal of bracketing out our own presuppositions is possible.“

zástupům svou nauku.<sup>179</sup> Svou interpretaci „Buddhy“ a tím také celou první kapitolu nazvanou *K teologii mahāyāny* zakončuje snahou uchopit základní myšlenku Lotosové sūtry. Touto vůdčí „ideou“ textu je dle Wacha poukázat na nejvyšší smíření boha s člověkem.<sup>180</sup> Smíření se pak dotýká každého člověka a je projevem soucitné boží lásky: „*Tato myšlenka drží pohromadě oba o sobě diametrálně protichůdné pohledy: jeden (pohled) na majestátnost a velikost boží, a druhý na „deifikaci“ člověka. V mahāyāně Saddharma-pundarīky jsou oba (pohledy) smířeny.*“<sup>181</sup> Jde však v mahāyānovém buddhismu opravdu o smíření boha (transcendentního buddhy) s (každým) člověkem? Wach ve své interpretaci nevyzdvihl jinou zásadní zvěst sūtry. Podle Schumanna záleží především na „adeptu“ samotném, stane-li se buddhou, nastoupí-li cestu bodhisattvovství. Primárním je jeho vlastní rozhodnutí, ne milost boží (buddhova). Až poté, co člověk nastoupí tuto pouť (desetistupňovou bodhisattvovu cestu), mu může buddha či jiní (již) transcendentní bodhisattvové poskytnout jako pomocníka onen „seslaný prostředek.“<sup>182</sup>

Shrneme-li si Wachovu první kapitolu monografie *Mahāyāna, zvláště se zřetelem na Saddharma-pundarīka-sūtru* z hlediska jeho metody interpretace, musíme se ptát, zda a do jaké míry tento badatel pracoval se svým kulturním předporozuměním, které se citelně projevovalo především v rámci jeho nastiňování zvěsti celého textu a při přesazování jednotlivých pojmů do jemu vlastní „západní“ terminologie. Již samotné užití výrazu „teologie“<sup>183</sup> v názvu kapitoly nasvědčuje podle mě tomu, že Wach s pojmy zacházel volněji, bez potřeby reflektovat jazykový či historický kontext tradice a bez braní zvláštního zřetele na zatíženost pojmu teologie. Můžeme říci, že název kapitoly *K teologii mahāyāny* je naprosto výstižným pro obsah sūtry, jak ho pochopil Wach.

Druhá kapitola *K etice a filosofii mahāyāny* je uvedena již výše zmíněnou Wachovou tezí, že centrálním prožitkem je bůh: „*Centrální prožitek, skrze nějž je určena mahāyānská zbožnost, určuje také mahāyānskou etiku: prožitek, že je (jeden)*

---

<sup>179</sup> viz výše, 30

<sup>180</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 43: (...) das ist die höchste Versöhnung von Gott und Mensch, die das Mahāyāna uns zeigt.“

<sup>181</sup> Ibid., 43: „Dieser Gedanke hält die beiden an sich diametral entgegengesetzten Anschauungen zusammen: die eine von der Majestät und Herrlichkeit Gottes, und die andere von der „Deifizierung“ des Menschen. Im Mahāyāna des Saddharma-Pundarīka sind beide versöhnt.“

<sup>182</sup> viz předchozí líčení „deseti stupňů“ u Hanse von Schumanna, s. 25 - 26

<sup>183</sup> Tento pojem se volně používá i dnes, ač badatelé představují nauky ne křesťanských náboženství.

*bůh, idea milosrdné pomoci.*<sup>184</sup> Na tomto místě tedy Wach představuje svou tezi centrálního prožitku zástupce mahāyānového buddhismu, který se jeví, vyjádřený jeho terminologií, totožný s centrálním prožitkem křesťana a s atributy připisovanými křesťanskému Bohu v rámci křesťanské filosofie (podle které je bůh jeden, milosrdný a spasitelný...). Wach ani při líčení mahāyāské etiky neopouští své důrazy na „božské“ vlastnosti buddhy, které jsou hodné našeho následování, neboť „On“ vystupuje „jako univerzální, jako spasitel světa“<sup>185</sup> Etika je tak dle autora podřízena formálnímu principu myšlenky následování a ústředními pojmy jsou pak zásluhy a idea milosrdné pomoci.

Badatel dále představuje desetistupňovou cestu bodhisattvy, „jak se nepřetržitě odráží i v Saddharma-pundarīce“<sup>186</sup>, k jejímuž nastínění si bere ku pomoci texty de la Vallée-Poussina, kterého považuje za největšího „znalce této věci“.<sup>187</sup> Již jsme si tuto cestu představili v kapitole *Výklad základních buddhistických pojmů*<sup>188</sup>, která nám může posloužit i ke srovnání obou výkladů – Wacha a von Borsigové. Jak tedy jednotlivé stupně bodhisattvovství interpretuje Joachim Wach?<sup>189</sup>

Svůj výklad zahajuje představením prvního „před-stupně“<sup>190</sup>, pro který je dle Wacha charakteristická snaha „učedníka“ o navození myšlenky na osvětlení. Právě na tento moment „navození myšlenky na osvětlení“ Wach pozapomněl při svém líčení univerzální spasitelské moci buddhy (znamenajícího pro Wacha boha), která platí pro všechny, bez toho, aby upozornil na tyto předstupně nezbytné pro nastoupení vlastní desetistupňové cesty. Dle Saddharmapundarīka sūtry je člověk až tehdy, když nejrůznějším způsobem projeví svou touhu stát se osvíceným, uschopněn k přijmutí

---

<sup>184</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 43: „Das Zentralerlebnis, durch das die mahāyānistische Frömmigkeit bestimmt wird, bestimmt auch die mahāyānistische Ethik: das Erlebnis, daß ein Gott ist, die Idee der Gnadenhilfe.“

<sup>185</sup> Ibid., 44: „(...) als universaler, als Welt-Erlöser.“

<sup>186</sup> Ibid., 48

<sup>187</sup> Ibid.

<sup>188</sup> viz výše, 19

<sup>189</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 48-55

<sup>190</sup> Učedník (buď sám nebo pod vedením svého mistra) se snaží osvobodit svou duši skrze konání dobrých skutků, aby tak dosáhl příslibu osvětlení – pranidhi. To vše je navozením myšlenky na osvětlení (bodhicitta), což z mládence udělá začátečníka (ādikarmika).



seslaného daru (prostředku, léku).<sup>191</sup> Tento dar (jako pomoc) jedinec získá až poté, co se o něj zaslouží.<sup>192</sup>

Wach dále pokračuje v systematickém líčení jednotlivých stupňů, bez následného podrobnějšího výkladu<sup>193</sup>. Více se zabývá problematikou přechodu bodhisattvy z pozemské do transcendentní roviny. Na sedmém stupni zvaném bhūmi („moc“) dokončuje dle Wacha bodhisattva „aktivní“<sup>194</sup> proměnu prvních sedmi stupňů a připravuje se na proměnu vědění a nadpřirozených ctností. Dle Wachovy interpretace je na osmém stupni bodhisattva hodně vzdálen konání ve světě a způsobuje zázraky „bez činění“<sup>195</sup>. Výše uvedené Wachovo užití pojmu „aktivní“ proměny však může být zavádějícím, neboť v mahāyānovém buddhismu je „aktivní cestou“ myšlena celá (desetistupňová) cesta, kterou musí „adept“ na osvícení projít. Oproti tomu „pasivní cesta“ (Wachovo „bez činění“) znamená, že se adepti odevzdávají do péče jiných bodhisattvů, kteří již dosáhli sedmého stupně (aby je zaopatřovali „karmickými zásluhami“).<sup>196</sup> Vycházíme-li z Hanse Wolfganga Schumanna, dopustil se v tomto ohledu Wach nepřesnosti a smíchal dohromady dvě rozdílné naukové části (proměnu pozemského bodhisattvy v nebeského s pasivním odevzdáváním se „učedníků“ do péče).

---

<sup>191</sup> Líčení obsahu II. kapitoly Lotosové sūtry viz výše, 31

<sup>192</sup> von Borsig M., *Lotos – Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br. 2003, 311: „Wenn einer in einer großen Schar mit furchtlosem Herzen dieses Lotus Sūtra predigt – höre dessen Auszeichnungen (Verdienste): Dieser Mensch wird ein bewundernswertes Auge von achthundert Auszeichnungen bekommen.“

<sup>193</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 49 – 50: Joachim Wach popisuje „začátečnický“ předstupěň (ādikarmika), na němž bodhisattva tráví delší čas, aby zesílily jeho dispozice: „Je to ještě násilný krok od chtění ke konání“. V průběhu tří period se tato snaha stát se osvíceným čistí – je to čas „stávajícího se bodhisattvy.“ V tomto čase, jak uvádí Wach, se vývojové stupně nazývají stupni (bhūmi ) ještě v nevlastním slova smyslu. Jsou to tzv. gotrabhūmi (na tomto stupni je učeník především dobrý a bez nenávisti) a adhimukticharyābhūmi (kdy „nadání“ začínají nést své ovoce a vyklíčí úsilí). Na toto období příprav navazuje Wach líčením deseti vlastních stupňů bodhisattvovství. Označuje první stupně za ty radostné, kdy se z obyčejného člověka stává ten, který nastoupil nadpřirozenou životní dráhu (lokottarapati). Ta je realizována skrze existenci myšlenky na buddhu, která je výrazem čitého soucítu. Dochází k rozhodujícímu neměnnému slibu, který vede k buddhovství. Od této chvíle „svatý“ již neprožije žádné špatné znovuzrození.

Na dalším stupni bodhisattva podle Joachima Wacha sám sebe zavazuje za pomoci velkých rozhodnutí (mahāpranidhāna) – uctívá Buddhu, káže nauku, přivádí všechny bytosti k buddhovství. Na třetím a čtvrtém stupni čistí bodhisattva mnohé vlastnosti, které ho posouvají výš a výš (např. víra, soucít, chtění dobra, znalost knih). A protože setrvává v lásce a slibu, může se těšit z pohlížení na Buddhu. S dalším stupněm se stává vládcem jednoho kontinentu. Tato vláda se stupňuje tak, že získává stále krásnější a bohatší říše. „Protože je prost egoismu, zachraňuje i všechny bytosti tam žijící“.

<sup>194</sup> Ibid., 50: „So vollendet er den –, tätigen“ – Wandel der ersten sieben Stufen und bereitet sich für den Wandel des Wissens und der natürlichen Tugenden.“

<sup>195</sup> Ibid., 51: „(...) ohne Tun“

<sup>196</sup> Popis desetistupňové bodhisattvovy cesty H. Schumannem viz výše, 22

Na závěr popisu jednotlivých stupňů bodhisattvovství se J. Wach pozastavuje nad tím, jaké jsou vlastně ty plnosti a dokonalosti, které vznikají a rostou v myšlenkách Buddha? Badatel, kterému se věnujeme v této kapitole, je rozděluje do dvou skupin: Poznání nebo vědění a zásluha.<sup>197</sup> Joachim Wach vyzdvihuje nejhlubší poznání, kterým je moudrost (prajñā) a nejnižší, ale zároveň nejdůležitější, dobročinnost: „*Tak vytvoří ctnosti zásluhy „materiální tělo“ buddhy (rūpakāya), výbavu poznání ale ovlivní existence dharmy (dharmakāya), v níž je jedno vše božské. A tak se uzavírá kruh*“.<sup>198</sup> Jaký kruh má J. Wach na mysli? Kruh znovuzrození? Nebo kruh tří těl (trikāya), v němž je vše božské jedním? O „třech tělech“ však mahāyānový buddhismus pojednává odděleně, opět bez toho, aby je v závěru spojoval v jedno (troj)jediné tělo. Jak poznamenává Schumann, v rané mahāyānové nauce (v Lankāvatāra-sūtre) je rozlišen dokonalý dharmatābuddha, transcendentní nisyandabuddha a pozemský nirmānabuddha.<sup>199</sup>

Jak jsem již zmínila, Wach Lotosovou sūtru nepřekládal, jeho záměrem bylo přiblížení několika stěžejních pojmů, přesněji Buddha a bodhisattvy, „západnímu“ čtenáři. Způsob líčení Wach zvolil s ohledem na svůj záměr poukázat na hloubku a domnívám se i na jakousi podobnost v úsilí a cestě za svatostí a dosažením konečného cíle u buddhistů analogicky ke křesťanskému úsilí o dosažení dokonalosti a spásy. Abychom dle jeho názoru pochopili nejobtížnější oblast světa mahāyānových představ, je zapotřebí mít filosofické vzdělání k pochopení celého způsobu podání (nauky i jednotlivých pojmů).<sup>200</sup> Následně sám upozorňuje na nebezpečí vnášení západních představ a práci s kategoriemi,<sup>201</sup> ale hned pokračuje bez reflexe dvojznačnosti užívaných výrazů, které jsou zatížené naším způsobem myšlení (předporozuměním). Schůdnější „západní“ terminologii se tak J. Wach nebrání ani v poslední části své interpretace věnované filosofii mahāyāny: „(...) *jižní buddhismus, jak je nám k dispozici v pālijském kánonu, je metafyzice cizí (...) v zrcadle písma zůstává Buddha agnostikem* (...).“<sup>202</sup>

<sup>197</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925., 52: „Sie lassen sich in zwei Gruppen zerlegen: Erkenntnis oder Wissen und Verdienst.“

<sup>198</sup> *Ibid.*, 53: „So erzeugen die Tugenden des Verdienstes den „materiellen Leib“ eines Buddha, die Ausrüstung der Erkenntnis aber bewirkt das Dharma – Sein, in dem alles Göttliche eins ist. Und damit schließt sich der Kreis.“

<sup>199</sup> Podrobněji viz výše kapitola *Výklad základních buddhistických pojmů*, 19

<sup>200</sup> *Ibid.*, 55

<sup>201</sup> *Ibid.*, 56: „(...) nichts gefährlicher ist als das Hineintragen abendländischer Vorstellungen, das Arbeiten mit Kategorien.“

<sup>202</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*,

K filosofii mahāyāny pak ještě Joachim Wach dodává: „K vývoji filosofických názorů došlo, nakořik můžeme zjistit i přes temnotu, která se nad dějinami rozprostírá, pod neustálým vlivem dogmaticko-teologickým.“<sup>203</sup> Z této věty však není zcela zřejmé, a Wach to také v textu dále nespécifikuje, co míní pojmem „dogmaticko-teologický“.

Na závěr své prezentace Wachova způsobu interpretace bych ráda stručně shrnula svůj celkový pohled na vliv kulturního předporozumění na badatelovu práci s textem Lotosové sūtry a výklad mahāyānové nauky jako takové. J. Wach sūtru interpretuje s užitím typicky západních výrazů, které jsou významově silně zatížené (teologie, dogma, milosrdný Bůh, smíření Boha s člověkem atd.), a tím zastírá pravý význam výrazů v jim vlastním textovém a naukovém kontextu. Jeho samotného vede tato terminologie k výkladům, které jsou často zkreslující, jako tomu bylo v případě „trikāyi“, v níž viděl (troj)jedinost, nebo u líčení hīnayāny jako striktně ateistického směru. Na nebezpečí deifikace Buddhy, které se Wach také nevyhnul, upozorňoval i Hans W. Schumann. Dle Schumanna je „zbožštění“ v buddhistickém smyslu špatným vyjádřením: „(...) neboť bohové v buddhismu platí za nevysvobozené, podléhající znovuzrození.“<sup>204</sup> Kulturnímu předporozumění se tak podle mého názoru Wach nevyhnul především na rovině jazykové a filosofické. Domnívám se, že nejzdařilejší částí a také největším přínosem jeho práce je pasáž, v níž se věnuje výkladu stupňů bodhisattvovství, ač spíše než na samotnou Lotosovou sūtru, kde se dle Wachova názoru tato cesta „nepřetržitě“ odráží<sup>205</sup>, se v samotném textu odkazuje nejčastěji na interpretaci francouzského orientalisty De la Vallée- Poussina, což, jak se domnívám, mohlo vést i k Wachově dezinterpretaci „aktivního“ a „pasivního“ bodhisattvovství.

---

München-Neubiberg 1925, 56: „(...) der südliche Buddhismus, wie er uns im Pālikanon vorliegt, metaphysikfremd ist (...) bleibt Buddha – im Spiegel der Schrift – Agnostizist.“

<sup>203</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 57: „Die Entwicklung der philosophischen Meinungen vollzog sich, so viel können wir trotz der Dunkelheit, die über ihrer Geschichte liegt, erkennen unter stetiger Einwirkung der dogmatisch – theologischen.“

<sup>204</sup> Celá citace i podrobnější pojednání o nebezpečí deifikace z pohledu Schumanna viz výše, 22

<sup>205</sup> Wach J., *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925, 48: „Wie stellt sich denn nun der Lauf des Bodhisattva, auf den ja auch im Saddharma-Pundarika fortwährend angespielt wird, dar? De la Vallée-Poussin, der beste Kenner dieser Dinge, hat uns an mehreren Stellen darüber belehrt.“

## 2.5 Srovnání vlivu kulturního předporozumění na interpretaci textu u Joachima Wacha a Margarety von Borsig

V této kapitole se pokusím o srovnání „podoby“ a míry vlivu kulturního předporozumění na interpretaci Saddharmapundarīka sūtry Joachima Wacha a Margarety von Borsig. Uvědomovali si zmínění badatelé své před-rozumění jazyku textu, před-uchopování jeho zvěsti a před-zasazování jednotlivých pojmů do jim vlastní nábožensko-filosofické tradice?

Vliv kulturní „zakotvenosti“ se u Wacha projevoval především při jeho výkladu stěžejních mahāyānových pojmů – Buddhy a bodhisattvy. Nedostatečně reflektoval užívání „západních“ výrazových prostředků a dopouštěl se tak nebezpečného přesazování křesťanských filosofických a naukových představ do svého výkladu zvěsti vybrané mahāyānové sūtry. To vede dle mého názoru k dezinterpretaci významu jednotlivých pojmů a k „dojmu“, že se jedná o jakýsi jiný způsob vyjádření křesťanské nauky o trojjediném Bohu jako milosrdném Spasiteli.<sup>206</sup> Domnívám se, že své předporozumění dostatečně nezpracoval ani v případě interpretace „filosofie“ mahāyāny, v rámci níž užívá k osvětlování způsobu myšlení zástupců „Velkého vozu“ irelevantních „západních“ filosofických pojmů, např. „Buddha – agnostik“ nebo „dogmaticko-teologický vliv (na mahāyānu),“ Takovým výkladem dle mého názoru Wach zvěst nauky spíše zamlžuje než osvětluje.

Nesmíme však zapomínat na Wachovu průvodní intenci, s níž tento buddhistický text interpretoval. Chtěl mahāyānovému buddhismu získat v badatelských kruzích přátele. Směřoval-li svou interpretaci k cílové skupině ostatních religionistů, možná je chtěl „navnadit“ i nastíněním představ, které jsou pojítkem mezi buddhismem a křesťanstvím.

Je však předem vytyčený důvod - získat buddhismu přátele - relevantní pro religionistiku jako nehodnotící vědu? Domnívám se, že tento Wachův důvod rozhodně nepřispívá k nahlížení jeho interpretace jako nezaujaté a nehodnotící. Naopak se do Wachovy práce promítá způsobem, vedoucím k opačnému názoru, který je podtrhován i badatelovým vyzdvihováním určitých pojmů a stylu jejich výkladu za účelem poukázat na myšlenkovou spřízněnost buddhismu a křesťanství. Dle mého názoru Wach jednotlivé pojmy interpretuje spíše jako teolog

---

<sup>206</sup> viz výše, 50

nežli jako religionista, který by neměl hodnotit a vybírat si, co z mahāyānového buddhismu je a co není pro „západní“ religionisty (či čtenáře) z tradice mahāyānového buddhismu podstatné.

Ani Margareta von Borsig se nevyhnula dezinterpretacím na základě vytyčení svého „důvodu“, proč přeložila text Lotosové sūtry, a sice za účelem již zmiňovaného poskytování materiálu japonským misionářům, aby mohli lépe porozumět japonské buddhistické tradici a tak snadněji šířit zvěst evangelia v navazování na místní tradici a v tvorbě „nápomocných“ buddhisticko-křesťanských analogií.<sup>207</sup> Ani tento důvod však není pro práci religionisty relevantní, neboť von Borsig staví religionistiku do služeb teologie, přesněji misiologie a zbavuje jí tak statutu samostatné vědecké disciplíny, která by se měla zdržet role jakéhosi „pomocníka“ pro evangelizaci národů a hodnotícího vyvyšování jednoho náboženství nad jiné. Podobně jako Wach sklouzávala k líčení Buddha jako Boha-Otce za použití novozákonního citátu (z listu Filipským)<sup>208</sup>. Oba se tedy v tomto případě nechávají „unést“ sobě vlastní křesťanskou tradicí. Margareta von Borsig však oproti Wachovi nevytvářela filosofické konstrukty o „podstatě“ mahāyāny za užití „západní terminologie.“ Souhrnně lze říci, že v rámci interpretace textu Lotosové sūtry se kulturní předporozumění obou religionistů projevilo především na rovině přesazování jednotlivých pojmů do jim vlastní nábožensko-filosofické tradice, což mělo nemalý vliv na celkové podání zvěsti tohoto buddhistického textu. Na závěr bych ještě ráda vznesla otázku, zda Joachim Wach svou interpretací pojmů mahāyānového buddhismu mohl ovlivnit způsob výkladu pojmů „otce“ a „syna“ Margaretou von Borsig ve čtvrté kapitole Lotosové sūtry - *Poznání skrze důvěru*.<sup>209</sup> K této otázce mě dovádí fakt, že oba zmínění religionisté vykládají tuto kapitolu téměř stejným způsobem. Domnívám se, že se Margareta von Borsig ve výkladu pojmu „otce“ ve smyslu biblického Boha-Otce nechala z větší části inspirovat právě interpretací Joachima Wacha. K tomuto závěru mě dovádí i Borsigové odkaz na Joachima Wacha v závěrečném přehledu literatury k překladu Lotosové sūtry,<sup>210</sup> v němž figuruje jako jeden z mála německy píšících religionistů, kteří se tomuto textu věnovali.

---

<sup>207</sup> viz výše, 38 - 39

<sup>208</sup> viz výše, 41

<sup>209</sup> Interpretace Margarety von Borsig nastíněna výše, 40 - 41

<sup>210</sup> Borsig M., *Lotos-Sūtra, Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Freiburg i. Br.2003, 398

### 3. Vliv kulturního předporozumění na tvorbu pojmových analogií v současné religionistice

Na pultech knihkupectví se závratnou rychlostí množí tituly Buddhismus a křesťanství nebo Ježíš a Buddha, Ježíš nebo Buddha atd. Jak již názvy napovídají, je všem těmto knihám společné zmíněné hledání pojmové analogie a využívání srovnávacích metod. Zůstává otázkou, do jaké míry jsou jednotlivé publikace a metody jejich autorů hodnověrnou výpovědí o žitém náboženství zkoumaných kultur a jak moc se dnes badatelé nechávají unášet svými teoretickými konstrukty. Přidržíme se i při dalším výkladu roviny setkávání buddhismu s křesťanstvím a nastíníme si současnou míru vlivu kulturního předporozumění na práci vybraných religionistů při jejich tvorbě pojmových analogií, podobných těm, které vytvářeli již představení badatelé Joachim Wach a Margareta von Borsig.

#### 3.1 Analogie Hanse Künga

*„Je-li Bůh skutečně absolutnem, je zároveň: nirvánou, pokud je cílem cesty vykoupení; dharmou, pokud jakožto zákon určuje kosmos a člověka; prázdnotou, pokud se stále vymyká všem afirmativním určením; prabuddhou, pokud je původem všeho jsoucího.“<sup>211</sup>*

Než Küng dojde ve svých úvahách nad otázkou 'Ateistický buddhismus?' k citované odpovědi, zastavuje se také u stručného výkladu námi zmíněných pojmů prázdnota a dharma, v jejichž společném základě hledá absolutno a důkazy pro konvergenci mezi buddhismem a křesťanstvím. Vyzdvihuje „prázdnotu“ jako cíl, kterého lze dosáhnout meditačními technikami bez zbytečných Hegelovských

---

<sup>211</sup> Küng H. - Bechert H., *Křesťanství a buddhismus*, Praha 1998, 150

spekulací (myšlení o myšlení). Buddhistická a křesťanská představa je dle Künga totožná a charakterizuje ji jako nejhlubší skutečnosti, absolutno, nazývá ji Bohem.<sup>212</sup> To je však dle mého názoru mylný způsob interpretace pojmu, který je na obou stranách (jak křesťanské tak buddhistické tradice) zatížen odlišným myšlenkovým a celkově kulturním kontextem. Domnívám se, že „śūnyatu“ nelze v žádném případě označovat za pomoci křesťanského pojmu „Bůh.“<sup>213</sup> Küng se v tomto případě dopouští podobné terminologické chyby jako Wach, který „deifikoval“ Buddhu.<sup>214</sup>

Sám Küng si je vědom, že více než theravádový buddhismus mu materiál pro hledání zárodků společných křesťanských a buddhistických představ o nejvyšším absolutnu poskytne právě mahāyāna. U výkladu dharmy pracuje s texty Davida W. Chappella, u něhož vyzdvihuje myšlenku, že buddhisté nadřazují tělo dharmy jako nejuplněnější výraz pravdy ještě nad prázdnotu a spolu s ní je nahlížena jako manifestace de facto božských kvalit. Küng se nebrání myšlence, že to, „*co křesťané nazývají Bohem, je přítomno pod velice rozmanitými jmény i v buddhismu, který principiálně neodmítá jakoukoli pozitivní výpověď.*“<sup>215</sup>

Z těchto úvah Küng vyvozuje i své závěry pro vedení obohacujícího mezináboženského dialogu, kdy doporučuje křesťanům poučit se z buddhistického chápání absolutna jako něčeho naprosto neuchopitelného, nepojmenovatelného, s čím nelze manipulovat. Buddha pak může být dle Künga obohacen západní představou, „*že absolutno sice překračuje všechny pojmy, výpovědi a definice, že však není odloučeno od světa ani od člověka a že ani východní pojetí není vně všeho jsoucího.*“<sup>216</sup> Pokouší se Küng těmito slovy vyjádřit svou snahu sjednotit křesťanskou a buddhistickou tradici v jakési jedno (nové) náboženství nebo se spíše snaží poukázat na nutnost zachovat jejich autentičnost a myšlenkovou různost a jen vyzdvihnout pozitivnější a pro člověka nábožensky založeného obohacující myšlenky? Dle mého názoru je přesnější chápat Küngova stanoviska především jako snahu vzájemně sblížit křesťanství s buddhismem, abychom dle jeho slov především v rámci naší (křesťanské) tradice znovuobjevili již „*zapomenuté či zastřené prvky*

---

<sup>212</sup> Ibid., 150: „Na nejvyšším stupni mystické zkušenosti totiž člověk poznává, že „prázdnota“ – mimo všechny pojmy a slova – je výrazem nejhlubší skutečnosti, absolutna, toho, co křesťanská teologie nazývá Bohem.

<sup>213</sup> Podrobněji o významu pojmu śūnyatā H.W. Schumann, viz výše, 19 - 20

<sup>214</sup> viz výše, 45

<sup>215</sup> Küng H., Bechert H., *Křesťanství a buddhismus*, Praha 1998, 151

<sup>216</sup> Ibid., 158

*vlastní křesťanské tradice*“.<sup>217</sup> Tak Hans Küng utváří například analogii i mezi „křesťanskou“ a buddhistickou meditací,<sup>218</sup> aby poukázal na obohacující vliv východního způsobu. Přínosem, který vyzdvihuje, je především podpořit „západního“ člověka v jeho snaze o celost a spásu člověka, „namísto špatně pochopeného sebevyjádření a sebepopření (kříž!)“.<sup>219</sup>

Je patrné, že Küngova interpretace jednotlivých pojmů a následná tvorba analogií je ovlivněna jeho primárním záměrem a směřováním k vedení dialogu mezi dvěma náboženstvími, na jehož konci by rád dospěl ke sblížení těchto náboženství a jejich vzájemnému obohacení. K tomuto záměru (pomoci při šíření křesťanství) se ostatně hlásí i Margareta von Borsig, jak jsme si nastínili v předchozí kapitole.<sup>220</sup> Küng se však chce vyhnout vyvyšování jedné kulturní tradice či náboženské (křesťanské) pravdy nad druhou.<sup>221</sup> Sám odsuzuje postoj některých představitelů katolické církve, kteří k dialogu s cizím náboženstvím přistupují jen za účelem šíření vlastní víry.<sup>222</sup>

---

<sup>217</sup> Ibid., 195: „Východní meditace (...) může být pro západního člověka i pro křesťana kritickým katalyzátorem poznání vlastních jednostranností i znovuobjevování (...) zapomenutých či zastřených prvků vlastní křesťanské tradice.“

<sup>218</sup> Ibid.

<sup>219</sup> Ibid.

<sup>220</sup> viz výše, 53

<sup>221</sup> Küng H., Bechert H., *Křesťanství a buddhismus*“, Praha 1998, 215: „Hledali jsme (...) odpovědi, které by obstály na sice před každou běžnou příručkou dogmatiky, snad ale před dějinami historicko-kritické exegeze a dogmatu v rámci současného paradigmatu teologie. A zároveň jsme chtěli koherentním způsobem odpovědět na tolik odlišná náboženství, jako je islám, hinduismus a buddhismus tak, aby jednomu nebylo přiznáno, co by jinému mělo být upřeno.“

<sup>222</sup> Podrobněji o problematice „jedné pravdy“ viz: Küng H., *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*, Freiburg i.B. 1968, 240 s.



### 3.2 Michael von Brück – Bůh a dharma

Stejně jako Hans Küng i Michael von Brück tvoří své analogie z důvodu vzájemného sblížení a obohacení dvou náboženství – křesťanství a buddhismu. Jen ve vzájemném dialogu dle Brücka může být překlenut most mezi striktním odmítáním relativity a plurality náboženské skutečnosti a „*oblíbeným pluralismem, který by všechny hodnoty nivelizoval.*“<sup>223</sup>

Již předem mohu také nastínit, že ani Brück se nevyvázal z přehnaného užívání západní terminologie, především pak filosofických konstruktů, které jsou dle mého názoru na stránkách jeho stěžejní knihy *Buddhismus a křesťanství. Dějiny, konfrontace, dialog*,<sup>224</sup> kterou sepsal ve spolupráci s Whalen Laiem, místy až zbytečně rozsáhlé a zavádějící.

Vyberme z Brückovy přes osm set stran rozsáhlé monografie jednu z jím vytvořených analogií. Při srovnávání Boha a dharmy počítá s tím, že oba výrazy nejsou obsahově totožné, avšak právo stavět je vedle sebe mu dává fakt, že oba dva popisují „*poslední a/nebo nosnou skutečnost.*“<sup>225</sup> Komparaci podrobil především pojmy trikāya a Boží Trojice<sup>226</sup>. Hlavní významové pojitko mezi nimi vidí především v potřebě obou náboženství reflektovat skutečnost, kdy se pozemské střetává s transcendentním. Teorie o třech tělech dle autora napomohla pochopit, jak mohlo dojít ke vtělení věčné neproměnné dharmy. Analogii ke křesťanské ekonomické Trojici Otec, Syn a Duch svatý tak pro Brücka není obtížné nalézt v buddhistické „trojici“ nirmānakāya – sambhogakāya – dharmakāya. Nezapomíná ani na Trojici imanentní, k níž analogicky přiřazuje buddhistické pojetí prázdnoty (śūnyatā): „*Mnohotvárnost světa vystupuje ve zjevení, přičemž kreativně participuje na této plnosti-prázdnotě, která je rezonujícím děním, a proto strukturou odpovídá trinitární*

---

<sup>223</sup> von Brück M. a Lai W., *Buddhismus und Christentum*, München 1997, 23: „Der Dialog ist der mittlere Weg zwischen der Verweigerung, die Relativität und Pluralität der religiösen Wirklichkeit anzuerkennen, und einen Beliebigeitspluralismus, der alle Werte nivellieren würde.“

<sup>224</sup> von Brück M. a Lai W., *Buddhismus und Christentum*, München 1997, 805 s.

<sup>225</sup> Ibid., 349: „Wir sind zwar nicht der Meinung, daß „Gott“ und „Dharma“ dasselbe bedeuten würden. Als funktionale Begriffe, die eine Ausrichtung auf die in beiden Religionen so benannte letzte und/oder tragende Wirklichkeit bezeichnen, halten wir die Gegenüberstellung dieser Begriffe aber dennoch für gerechtfertigt.“

<sup>226</sup> Ibid., 462 - 465

*perichorezi stejně jako buddhistické sūnyatā.*<sup>227</sup> Domnívám se, že již samotný citovaný způsob vyjádření analogičnosti pojmů nevypovídá příliš o tom, že Brück při své interpretaci buddhistických pojmů nějak zvlášť reflektoval užívanou terminologii, která je dosti neprůhledná a jednostranná. Jak jsem již na začátku této kapitoly zmínila, používá Brück přehnaně mnoho „západních“ filosofických konstruktů, které se nebojí aplikovat ani při výkladu mahāyānové nauky. Příkladem Brückova způsobu interpretace necht’ se nám stane právě jeho přiblížení významu již zmiňovaného pojmu prázdnoty – sūnyatā. Ztotožňování pojmů „trinitární perichoreze“ s „buddhistickou sūnyatā“ je dle mého názoru zcela chybný způsob přibližování buddhistické nauky už jen z toho důvodu, že nelze slučovat pojmy „zatížené“ zcela odlišným kulturním, dějinným i myšlenkovým kontextem. Domnívám se, že v rámci srovnávací religionistiky je taková míra slučování pojmů nekorektní, především na rovině zvolené teologicko-filosofické terminologie, která dle mého názoru v Brückově podání zcela zastírá původní význam jednotlivých pojmů a v posledku celého učení mahāyānového buddhismu.

Brückovy konstrukty jsou někdy až fascinující, především s jakou systematičností a západní terminologickou precizností jednotlivé komparace provádí. Von Brückova a Whalen Laiova rozsáhlá publikace *Buddhismus und Christentum. Geschichte. Konfrontation, Dialog* je svého druhu nejpodrobnějším současným komparativním dílem západní Evropy, která se mi dostala do rukou. Je však i tou nejobektivnější? Ze svého pohledu musím konstatovat, že již samotná nepřehlednost textu a míšení teologických a filosofických způsobů interpretace nijak nepřispěla zprůhlednění problematiky přístupu ke studiu cizího náboženství v jemu vlastním kulturním kontextu.

---

<sup>227</sup> Ibid., 465: „Die Vielfalt der Welt tritt in Erscheinung, indem sie kreativ an dieser Fülle-Lehre partizipiert, die ein Resonanzgeschehen ist und darum strukturell der trinitarischen perichoresis wie der buddhistischen sūnyatā entspricht.“

### 3.3 Axel Michaels – Buddha nebo Ježíš?

Dalo by se říci, že Axel Michaels stojí na zcela opačné straně především ve vnímání primárního i konečného smyslu komparace jednotlivých pojmů oproti výše zmíněným religionistům. Jeho předporozumění je ovlivněno rezignací na možnost nalezení analogičnosti ve srovnávaných pojmech právě kvůli odlišnosti kontextů jak naukových, tak i historických, kulturních či literárních. Na otázku Buddha nebo Ježíš? odpovídá rázně Buddha a Ježíš!<sup>228</sup> Není zastáncem tvorby vykonstruovaných analogií, které by měly pomoci vzájemnému dialogu. Spíše, než aby pomohly, vnáší svou složitostí a nekontinuitou do vzájemného vztahu zbytečný zmatek a dezorientaci.

Michaels sice vytváří pojmové analogie, ale za účelem ukázat jejich nesourodost a hovoří raději o paralelách - „*liniích, které se nedotýkají a neprotínají*.“<sup>229</sup> V závěru svého díla *Buddha oder Jesus*, které napsal ve spolupráci s Ulrichem Luzem, k tomu dodává, že se (v rozporu s v naší práci již prezentovaným Hansem Küngem) neztotožňuje s myšlenkou klást otázku, může-li buddhismus léčit křesťanství. Tuto otázku dle Michaelse kladou především nekřesťané, kterým jde především o tvorbu nové, synkretistické religiozity.<sup>230</sup>

Popisuje-li Michaels stupně bohdisattvovství a meditace, nehledá analogičnost u křesťanského svěťce a jeho kontemplací, naopak ji popírá a argumentuje pomocí výroků Gustava Menschinga, že Buddha ve svých nejdůležitějších životních fázích meditoval, zatímco Ježíš se modlil.<sup>231</sup> K doložení svého tvrzení užívá i formálně podobných citací z pramenných textů:

Buddha: „Kdo mě vidí, vidí nauku.“ (SN III 120, 28-31)

Ježíš: „Kdo mě vidí, vidí Otce.“ (J 14, 9)<sup>232</sup>

Obsahově se však od sebe podle Michaelse zmíněné citace diametrálně odlišují, neboť modlící se křesťan se vztahuje k Bohu, zatímco „meditace je prázdná.“<sup>233</sup>

Michaels se dle mého názoru i v tomto bodě konfrontuje s přístupem Hanse Künga

---

<sup>228</sup> Luz U.- Michaels A., *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich.*, München 2002, 207

<sup>229</sup> Ibid., 11

<sup>230</sup> Ibid., 207: „Kann Buddhismus Christentum heilen? Diese Frage haben wir eigentlich zu vermeiden versucht. Statt dessen haben wir das Recht beider Religionen auf Eigenständigkeit betont. Die Frage wird denn auch meist von Nichtchristen gestellt, deren gar nicht an einer „Heilung“ des Christentums, sondern an einer neuen synkretistischen Religiosität (nicht Religion) liegt.“

<sup>231</sup> Ibid., 163

<sup>232</sup> Ibid., 164

<sup>233</sup> Ibid.

a Michaela von Brücka, kteří hledají především to, co má meditace s modlitbou společného, zatímco Michaels se koncentruje na skutečnosti, které modlitbu od meditace odlišují. Domnívám se, že Küngovo před-uchopení jednotlivých jevů je ovlivněno snahou o sblížení, Michaelsovo naopak tendencí vyvarovat se tvorbě násilně vykonstruovaných pojmových analogií. Na tomto místě bych se však ráda pozastavila nad skutečností Michaelsova místy až přehnaného důrazu na nesourodost křesťanství a buddhismu. Svou publikací *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich* se očividně postavil do ostrého protikladu proti „Brückově srovnávací religionistice“, jejíž intencí je již zmíněné sblížení obou tradic a hledání jejich společných (totožných) rysů. Domnívám se, že religionista by neměl pracovat pouze na rovině dokazování toho, jak neslučitelné jsou obě tradice, ale na druhé straně ani Brückovým způsobem, místy až násilným ztotožňováním buddhistických a křesťanských pojmů, které „podepírá“ západní filosoficko-teologickou analýzou. Oba zmínění religionisté tím dle mého názoru vynášejí hodnotící soudy, které nemají v religionistice své místo, neboť „říkají“ čtenáři, jak se mají na danou problematiku dívat, co je a co není „pravda“ daného náboženství: „Dojdou-li čtenářky a čtenáři na konci našich hašteřivých a sporných, stále však přátelstvím ovlivněných úvahách o „*Buddha nebo Ježíš*“ v nějaké formě k „*Buddhovi a Ježíši*“, bez toho, aby u obou zakladatelů popřeli jejich osobitost, bude dosaženo více, než se odvažujeme doufat.“<sup>234</sup> Toto přání Michaels vyjadřuje na začátku své publikace *Jesus oder Buddha* a sám, jak jsme si již výše nastínili, ho ještě podtrhuje poslední kapitolou, v níž rázně čtenářům „podsouvá“ svou snahu ukázat na onu paralelnost obou pojmů – „Buddha a Ježíš!“<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Luz. U., Michaels A., *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich.*, München 2002, 14: „Sollten die Leserinnen und Leser am Ende unserer streitlustigen und strittigen Bertachtungen von „Buddha oder Jesus“ in irgendeiner Form zu „Buddha und Jesus“ kommen, ohne beide Stifter in ihren Eigenheiten zu verleugnen, ist mehr erreicht, als wir zu hoffen wagen.“

<sup>235</sup> Ibid., 207: „Buddha oder Jesus? Buddha und Jesus!“

### 3.4 René Gothóni: „Religions Form Family“<sup>236</sup>

Ze současných badatelů bych na závěr ráda představila prof. René Gothóniho, který je zástupcem finské školy srovnávací religionistiky. Ač doposud není všeobecně znám širší veřejnosti ani badatelům pohybujícím se na poli religionistiky, přesto si zde dovolím nastínit jeho způsob práce v rámci komparace dvou náboženství a jejich pojmů. Učiním tak především z toho důvodu, že Gothóni klade při tvorbě svých analogií velký důraz na kulturní a historický kontext jednotlivých náboženských tradic. Poukazuje na dějinnou kontinuitu a diskontinuitu náboženské terminologie, vytvářené při procesu vznikání jmenovaných tradic, která navazuje na v dané kultuře již zaběhlou terminologii, či se vůči ní naopak vymezuje a vkládá do jednotlivých pojmů a symbolů dle potřeb jiný smysl. Gothóni k tomu říká: „*Nauka o 'ne-já' (ātman) je nepředstavitelná bez představy Upanishad o 'já' (tman), což je dokladem toho, jak jsou kontinuita a diskontinuita prvků spředeny a zamotány dohromady s kořeny z dávné minulosti v neustálém procesu dění.*“<sup>237</sup> Svou představu

o provázanosti náboženství s historickým a kulturním kontextem zasazuje i do vzájemného srovnávání procesu vzniku a proměn jednotlivých tradic. Tuto provázanost pak připodobňuje k vnitřním rodinným vztahům.<sup>238</sup> Do příbuzenského vztahu staví Gothóni i křesťanství s buddhismem. Vychází z předpokladů, že procesy zrodu a vývoje, předávání a transformace, formace, překlad a interpretace kánonu, i sektarizace jsou u nich analogické ve formě i funkci. Nehovoří o totožnosti, ale o podobnosti těchto dvou tradic. Podívejme se nyní na Gothóniho schémata.<sup>239</sup>

---

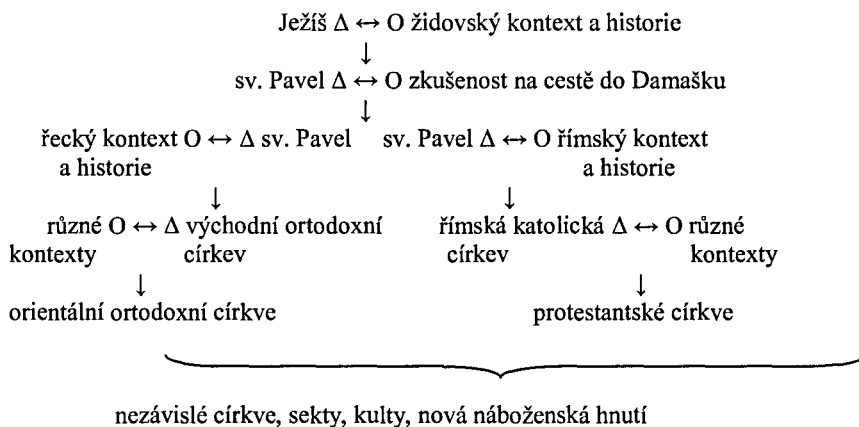
<sup>236</sup> Albäck Tore, *TEMENOS. Studies in Comparative Religion presented by scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden*, Volume 32, Abo 1996, 65

<sup>237</sup> Ibid., 70: „The doctrine of „not-self“ (atman) is inconceivable without the Upanishadic notion of a „self“ (tman), and this is how the continuity and discontinuity of elements with roots in the distant past are spun and twisted together in a perpetual process of becomings.“

<sup>238</sup> Ibid., 65

<sup>239</sup> Albäck Tore, *TEMENOS. Studies in Comparative Religion presented by scholars in Denmark, Finland, and Sweden*, Volume 32, Abo 1996, 71

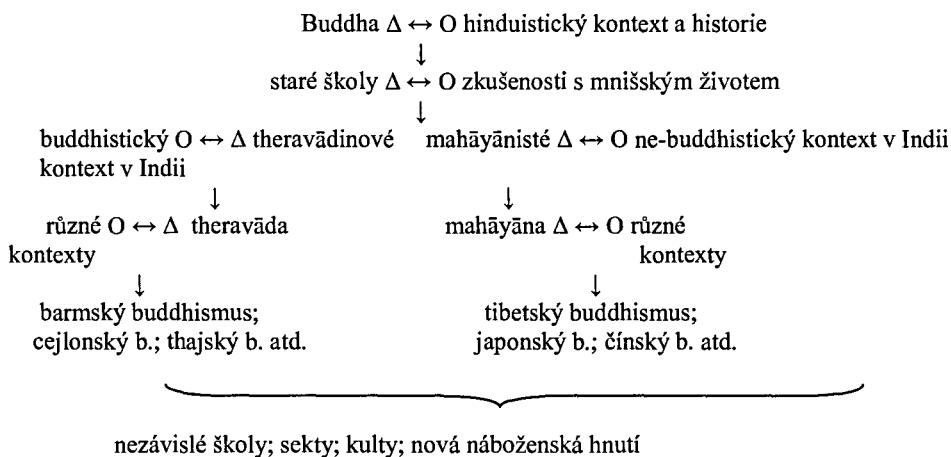
## 1. Křesťanství a jeho „stávání se“




---

$\Delta$  = 'otec'; O = 'matka';  $\leftrightarrow$  = interakce produkující potomka

## 2. Buddhismus a jeho „stávání se“




---

$\Delta$  = 'otec'; O = 'matka';  $\leftrightarrow$  = interakce produkující potomka

Jak je vidět, vždy se jedná o interakci mezi určitou událostí či působením náboženské osobnosti (otec), a kulturním či historickým kontextem (matka). Plodem tohoto vzájemného vztahu je 'potomstvo', které pak samo vstupuje do interakce nové. K procesu vývoje a změny tak dle Gothóniho dochází uvnitř náboženství analogicky k tomu, co se děje v rodině jako základní jednotce společnosti = snaha

množit se a růst, hledat příbuznost s původními kořeny (tradicí), ale zároveň navazovat nové vazby a vztahy.

Dle autora každé náboženství „*inherentně inklinuje k rozkladu, a historie náboženství popisuje hodně takových černých ovcí. Každé náboženství tudíž má mnoho vrcholů i pádů a reformací, a zdá se, že to je jejich budoucnost. Pojetí náboženství jako rodiny je termínem, zastřešujícím všechny tyto věci.*“<sup>240</sup>

Gothóni srovnává změnu struktury náboženství a sekundárně i změnu naukovou, její nové akcenty a interpretace. Opět vyvstává otázka, co má „silnější vliv“ na proměny a štěpení, nebo jak vyvážená je ona interakce mezi ‘otcem’ a ‘matkou’, jak intenzivním činitelem je v tomto vztahu specifická kultura a myšlení těch, kteří jsou její součástí (čili jejich kulturního předporozumění) nebo zda postupnou transformaci a dle Gothóniho následný rozklad v sobě implikuje již od počátku sama nauka, která je následně vykládána a rozvíjena.

Samozřejmě, v běhu času se těžiště vlivu přesouvalo z jedné strany na druhou, dle situace a dění v té či oné kultuře. Domnívám se ale, že je důležité si dávat pozor na to, abychom se na všechna náboženství nedívali příliš redukcionistickým pohledem, kdy na předstupni jeho zániku stojí sekty, kulty, nezávislé školy, s vědomím, že v budoucnu člověk obecně nebude mít žádnou potřebu náboženství. Náboženství zanikají, ale nová opět vznikají. Díváme-li se za konec jedné náboženské tradice, je třeba se dívat i před její vznik. Dle mého názoru je právě v tomto bodě „slabina“ Gothóniho přístupu ve srovnávání dvou odlišných náboženských tradic. Je však přínosem pro uvědomování si vlastního kulturního kontextu, který se podstatným způsobem podepisuje na našem způsobu interpretace.

---

<sup>240</sup> Albäck Tore, *TEMENOS. Studies in Comparative Religion presented by scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden*, Volume 32, Abo 1996, 78: There is, in fact, in every religion an „inherent“ inclination to deteriorate, and the history of religions records many black sheeps. Every religion thus has many ups and downs and reformations, and that seems to be their future, too. The notion of religion as a family is thus an umbrella term for all these things.“

### 3.5. Předporozumění na poli mezináboženského a mezikulturního dialogu

Zastavím se krátce i u současného přístupu a vnímání cizího náboženství (v našem případě buddhismu) v rámci vedení mezináboženského dialogu. Tuto oblast je dle mého důležité zmínit pro doplnění celkového pohledu na „západní“ scénu posledních desetiletí i proto, že na úrovni vedení mezináboženských dialogů dochází také k nejčastějším mezikulturním střetům v praxi.

Jako příklad současného vedení buddhisticko-křesťanského dialogu na katolickém poli uvádím zajímavou diskusi s názvem *Konverze a náboženská identita v buddhismu a křesťanství*<sup>241</sup>, která proběhla začátkem června 2005 v bavorském benediktinském klášteře St. Ottilien v rámci VI. Studijní konference evropské sítě buddhisticko-křesťanských studií. Samo hostitelské arcidiocésní organizuje již od roku 1979 výměnné pobyty se zenbuddhistickými mnichy z Číny (školy Sōtō, Rinzai a Shingon). Účastníci na konferenci referovali o svých zkušenostech. Především souhlasně potvrzovali, že se o svých vlastních tradicích nikdy nedozvěděli tolik jako při vedení dialogu s těmi „jinými“ mnichy na duchovní a experimentální úrovni.

Experimentální metodu volí zástupci Komise pro mezináboženský dialog při Světové radě církví, která vydala publikaci s názvem *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular*.<sup>242</sup> V ní také popisují experiment, jehož autorem je holandský profesor Geert Hofstede.<sup>243</sup>

Do místnosti byli sezváni lidé různých národností a kultur, kteří se nikdy předtím neviděli. Každý z přítomných pak hovořil o tom, co je dle něj základní zvěstí vybraného biblického textu. V našem případě se jedná o 4. kapitolu Janova evangelia, verše 1 - 42, které popisují setkání mezi Ježíšem a samařskou ženou. Téměř všechny vybrané skupiny vnímají, že se v kapitole řeší otázka moci. Dále je zachycen ohromný rozdíl ve způsobu, jakým jsou mocenské rozdíly vnímány a aktualizovány. Ve většině „západních aktualizací“ vybrané události se lidé dívali především na ty druhé, kteří jsou těmito rozdíly postiženi. „*Děje se to tam stále*“, říká německý účastník, který reaguje především na skutečnost, že se Židé nemají mísit se Samaritány, „*můžeme tuto*

<sup>241</sup> Jednotlivé příspěvky, které na konferenci zazněly, shrnuty in: Current Dialog 45, WCC Publications, 45, WCC Publications, Geneva 2005, 54 s.

<sup>242</sup> Joneleit-Oesch S., *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular*, Frankfurt am Main 2002, 280s.

<sup>243</sup> Zakladatel Institutu pro výzkum mezikulturní kooperace (IRIC) v Maasrichtu.



skutečnost jednoduše prodloužit až do dnešních dnů, kdy se Židé nemohou mísit s Palestinci. Ale samozřejmě, platí to pro mnohá místa a lidi na našem světě.“<sup>244</sup> Tento text si přečetli také dalitě (nejnižší vrstva indického obyvatelstva, tzv. zlomení, utlačovaní) a vyvolal mezi nimi následující reakci. „Je to o existujícím kastovním systému v Indii a o tom, když vyšší kasta utlačuje kastu nižší. My jako skupina tedy rozumíme, jak Ježíš Kristus sjednotil lidi různých kast. Skupina diskutovala, jak bychom mohli v životě pokročit a překonat existující bariéry mezi různými kastami.“<sup>245</sup> Účastníci experimentu z jihoafrického kmene Xhosa četli Janovu 4. kapitulu z hlediska svých zkušeností s apartheidem a rasismem.<sup>246</sup>

Smyslem první fáze tohoto experimentu bylo poukázat za provázanost kulturního kontextu, církevního pozadí a interpretace. Druhou fází je výměna zkušeností jednotlivých národnostních skupin mezi sebou. Hofstede říká, že v této fázi přichází ke slovu tzv. hermeneutický paradox: „Texty jsou schopny odhalit mnohá mínění v tom samém čase na základě jejich polysémické přirozenosti, a proces přisvojování vždy tak trochu vypadá jako pokus o získání moci.“<sup>247</sup>

Těžko se člověk vzdává svého (přivlastněného) významu textu pro významy někoho jiného. Dokladem toho jsou i obličejně plné překvapení (jak líčí Hofstede) v situaci, kdy „ostatní vlastníci“ interpretují ten samý text s odlišným pohledem na centrální zvěst i roli aktéra. Čtenáři začínají mít tušení o tom, jak se sama kultura manifestuje do jejich vlastního čtení. Hofstede zachycuje rozhovor uvnitř německé skupiny:

Jackie: „Hovoří o jiných věcech než my“.

Maria: „Více jsou jejich výpovědi cílené na ně samotné, do současnosti, zatímco my hovoříme více o době biblické“.

Nicolaas: „Držíme se pořád výkladu toho, co říká Bible, co se stalo. Oni se zaměřují na svůj vlastní život, jejich chování. Možná to má co dočinění s kulturou“.<sup>248</sup>

---

<sup>244</sup> Joneleit-Oesch S., *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular*, Frankfurt am Main 2002, 47

<sup>245</sup> *Ibid.*, 46

<sup>246</sup> *Ibid.*, 46-47

<sup>247</sup> *Ibid.*, 59: „Texts are capable of revealing many meanings at the same time on the basis of their polysemic nature, and the appropriation process always seems a bit like a grab for power.“

<sup>248</sup> *Ibid.*, 61

Domnívám se, že tyto ukázky jsou postačující pro uvedení na scénu současných experimentálních metod v mezináboženském a mezikulturním dialogu. Tyto zmíněné přístupy jsou dle mého názoru přínosné pro sbližování odlišných kultur. Dochází k osobním setkáním a konfrontaci s rozmanitými způsoby vnímání a interpretacemi textu. Hofstede se snaží tato setkání autenticky zachytit. Není však Hofstedovou intencí uzavřít své vlastní kulturní předporozumění. Cíl, který si Hofstede „před-určil“, se shoduje s cílem již zmiňované Margarety von Borsig, a sice otevřít svým dílem cestu k pochopení cizí kultury za účelem šíření křesťanské zvěsti.<sup>249</sup> Domnívám se však, že pro religionistiku je tento cíl irelevantní. Autor by se měl na poli religionistiky usilovat o to, aby jeho interpretace prezentovala způsob myšlení jednotlivých setkávajících se lidí bez vyvyšování jedné kulturní tradice nad druhou. V rámci vedení mezináboženského dialogu je dle mého názoru předpokladem, že zůstaneme stát na straně své vlastní náboženské tradice, kterou klademe do vztahu a dialogu s tradicí cizí. Avšak na poli religionistiky by se badatel měl snažit svou vlastní náboženskou „zakotvenost“ uzavřít a nepromítat ji do způsobu své práce a interpretace náboženských pojmů a textů, chce-li náboženství popsat ne jako teolog, ale jako religionista, jehož interpretace cizího náboženství by měla být ne hodnotící a pro něhož je náboženství předmětem empirického zkoumání.

---

<sup>249</sup> Viz výše uvedený citát Margarety von Borsig, 34

## Závěr

V této práci jsem se zaměřila na problematiku kulturního předporozumění v religionistice, konkrétněji pak na vliv „západního“ kulturního předporozumění na způsob interpretace mahāyánového textu Lotosové sūtry. Nejprve jsem přiblížila a vymežila pojem kulturního předporozumění, jak je v souvislosti s interpretací pojímán religionistou W.E. Padenem. Paden tento pojem definoval jako jazyk, který volíme v závislosti na tom, komu má být naše interpretace určena. Předporozumění je ovlivněno naším předem určeným rámcem, představujícím námi zvolenou metodu práce s textem, světonázor, který zastáváme, kulturu, v níž žijeme. Jak tento „rámec“ ovlivňuje interpretaci buddhismu jsem nejprve ukázala na jednotlivých setkáních „západních“ cestovatelů, misionářů a religionistů s buddhismem, jeho myšlenkami a texty. V případě prvních setkání s cizí a neznámou „východní“ kulturou měl na její výklad primární vliv právě kulturní a náboženský rámec badatele, který se odrážel především na rovině demonizování buddhismu a na dezinterpretaci pojmů.

Ústředním tématem mé práce byla interpretace Lotosové sūtry z pera dvou německých religionistů, Joachima Wacha a Margarety von Borsig. Pro lepší orientaci v následně představených interpretacích, jsem přiblížila nejprve děj sūtry a základní pojmy buddhismu (prázdnota, buddha, dharma, bodhisattva). Analýza obou interpretací mahāyánového textu nám odhalila, že právě kulturní předporozumění (předem zvolený jazyk) se nemalou měrou podepsalo na vzniklých dezinterpretacích. Joachim Wach směřoval svou interpretaci ke členům akademické obce a chtěl mahāyāně získat přátele. Aby složitost a rozsáhlost mahāyánových textů vylíčil „západním“ badatelům poutavým a srozumitelným způsobem, tvořil pojmové analogie mezi křesťanským Bohem – Otcem a mahāyánovým pojetím buddhy a vyložil trikāyu s pomocí západní nauky o křesťanském trojjediném Bohu. „Publikem“, k němuž svůj překlad sūtry i její interpretaci primárně směřovala Margareta von Borsig, byli především křesťanští misionáři v Japonsku, kterým má dle autorky přeložený a interpretovaný text posloužit jako pomůcka k lepší evangelizaci místního obyvatelstva a k pochopení akcentů tamní buddhistické tradice. Ani ona se nevyhýbala jazyku „západní“ teologie a hledání analogií mezi

vybranými buddhistickými a křesťanskými pojmy. Poukázala jsem na úskalí takového způsobu srovnávání a výkladu pojmů, především na nebezpečí přirovnávání buddhy ke křesťanskému Bohu. Ač je v mahāyānské tradici připsána bohům zcela odlišná role i funkce, než jaká je v kontextu „západní“ náboženské tradice, přesto se tomu nebránil ani jeden ze zmíněných religionistů. Spíše než o zachycení specifčnosti „cizí“ kultury šlo oběma badatelům o zachycení naukových momentů, které jsou buddhismu a křesťanství společné. Na tyto společné prvky kladou důraz i mnozí současní religionisté, kteří mahāyānový buddhismus vykládají také s pomocí pojmových analogií. Vliv kulturního předporozumění je dobře zachytitelný především v díle Michaela von Brücka – *Buddhismus und Christentum*. Přiblížila jsem Brückův „jazyk“, který je v drtivé většině filosoficko-teologický, přičemž autor tvoří složité „západní“ filosofické konstrukty, v rámci nichž ztotožňuje „trinitární perichorezi“ s mahāyānskou představou „prázdnoty.“ Zastavila jsem se ještě u několika současných způsobů reflexe kulturního kontextu při studiu a srovnávání odlišných náboženských tradic. Interpretovala jsem myšlenky finského zástupce srovnávací religionistiky René Gothóniho, který se zabývá mírou vlivu kulturního kontextu na utváření různých náboženských představ, jejich odlišnosti i společné rysy. Přiblížení experimentálních metod současného vedení mezináboženského dialogu mi posloužilo k ucelení pohledu na problematiku kulturního předporozumění. Oba přístupy k textu (religionistický a teologický) se liší již svými předpoklady. V rámci mezináboženského dialogu, který je veden teology, je náboženská „zakotvenost“ a znalost vlastní tradice zároveň podmínkou a živnou půdou pro vedení rovnocenného rozhovoru. Religionista by však měl usilovat o co nejobektivnější a nehodnotící popis cizí náboženské tradice. Neměl by tedy jako Margareta von Borsig primárně hledat „semínka“ křesťanské víry v buddhismu a nepřibližovat význam pojmu buddhy pro mahāyānskou tradici jeho přenesením na rovinu „západního“ definování nejvyššího křesťanského Boha, jak to činil Joachim Wach.

## Zusammenfassung

Im Rahmen dieser Arbeit beschäftige ich mich mit der Problematik des kulturellen Vorverständnisses in der Religionswissenschaft und vor allem mit seinen Einfluß auf „westliche“ Interpretationen des Lotos Sūtra.

Zuerst habe ich den Begriff „kulturelles Vorverständnis“ nach dem amerikanischen Religionswissenschaftler W. E. Paden definiert. Paden beschreibt diesen Begriff als „Sprache“. Diese Sprache wählen wir abhängig vom Adressat, zu dem wir unsere Interpretation richten. Das Vorverständnis sei durch unseren vorbestimmten Rahmen beeinflusst, der die ausgewählte Arbeitsmethode mit dem Text, unsere Weltanschauung, die wir gewährleisten, eigene Kultur, in der wir leben, darstellt.

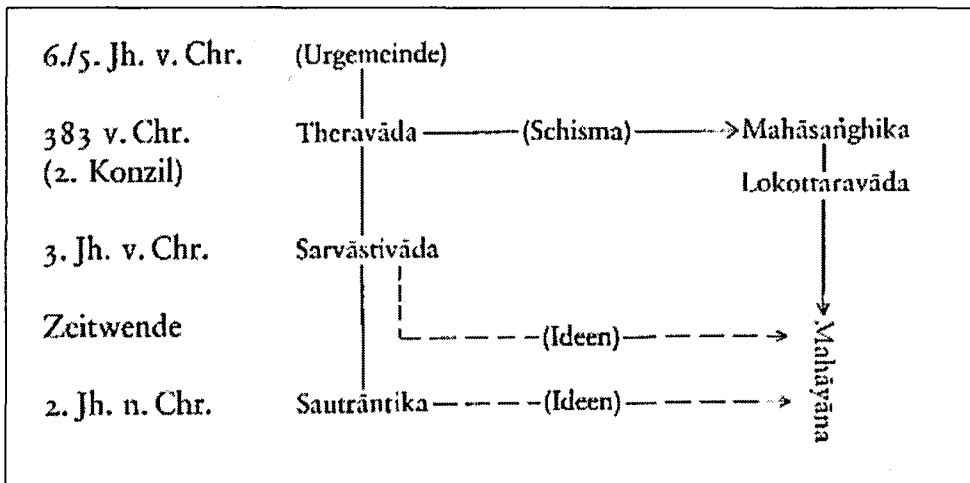
Wie stark der Einfluß vom so definierten Rahmen auf eine Interpretation des Mahāyāna-Buddhismus ist, stelle ich zuerst an einzelnen Begegnungen der westlichen Forschungsreisenden, Missionäre und Religionswissenschaftler mit dieser „Ostreligion“ und ihren Gedanken dar. Im Falle der ersten Begegnungen mit einer ganz fremden und unbekanntem „östlichen“ Kultur beeinflusste die einzelnen Interpretationen gerade der kulturelle und religiöse Rahmen des Forschers, der sich vor allem auf der Ebene der Dämonisierung des Buddhismus und der Desinterpretation der einzelnen Begriffe gespiegelt hatte. Das zentrale Thema meiner Arbeit sind Interpretationen des Lotos-Sūtra von zwei deutschen Religionswissenschaftler - Joachim Wach und Margareta von Borsig. Für eine bessere Orientierung in ihren Interpretationen stelle ich zuert die eigene Sūtra – Geschichte und die Grundbegriffe des Textes (Leerheit, Buddha, Dharma, Bodhisattva) vor. Analyse beider Interpretationen dieses Mahāyāna – Textes hat uns aufgezeigt, daß gerade kulturelles Vorverständnis (die „vor-gewählte Sprache“) hat die entstehende Desinterpretationen geprägt. Joachim Wach richtete seine Interpretation zu Akademiemitglieder und wollte dem Mahāyāna Freunde werben. Um den „westlichen Forscher“ die komplizierte und umfangreiche Mahāyāna – Texte spannend und vernehmlich darzustellen, bildete Wach z.B. Analogien zwischen dem christlichen „Gott (Vater)“ und der mahāyānischen Auffassung des „Buddha“ und erklärte „Triakāya“ mit Hilfe der „westlichen“ Lehre über Dreieinigkeit Gottes. Für Margareta von Borsig waren christliche Missionäre in Japan, denen der übersetzte

Text als Mittel für eine bessere Evangelisation der Ortsbevölkerung dienen solle, das „Publikum“ ihrer Interpretation.

Auch Margareta von Borsig suchte Analogien zwischen bestimmten buddhistischen und christlichen Religionsbegriffe. Ich habe auf problematische Seite der vergleichenden Methode hingewiesen. Mehr als um eine Darstellung des Kulturspezifischen, bemühten sich beide Forscher darum, solche „Momente“ diesen beiden Lehren zu erfassen, die für beide Religionstraditionen gemeinsam wären. Gemeinsame Elemente betonen auch viele der heutigen Religionswissenschaftler, die den Mahāyāna – Buddhismum auch durch Analogienbildung interpretieren. Der Einfluß des Vorverständnisses auf solche Bildungen ist gut merkbar in der Schrift von Michael von Brück: *Buddhismus und Christentum*. Ich stelle von Brücks „Sprache“, die meistens philosophisch-theologisch nach der „westlichen“ Art ist. Brück bildet oft komplizierte „westliche“ philosophische Konstrukte, in denen Rahmen er die „trinitarische Perichorese“ mit der Mahāyāna-Vorstellung von der „Leerheit“ identifiziert.

Ich erwähne noch weitere gegenwärtige Religionswissenschaftler und beschäftige mich mit ihren Reflexionen des kulturellen Kontextes beim Studium fremder Religionstraditionen und Vorstellungen. In der vorletzten Kapitel interpretiere ich Gedanken des finnischen Vertreters der vergleichenden Religionswissenschaft. Es handelt sich um Prof. René Gothóni, der sich mit der Problematik des Kulturkontextes und seinem Einfluß auf das Entstehen und die Entwicklung verschiedener Religionsvorstellungen beschäftigt. Zum Schluss meiner Arbeit mache ich noch einen Exkurs in die experimentellen Methoden der Führung des interreligiösen Dialoges. Ich wiese vor allem auf Unterschiede zwischen dem religionswissenschaftlichen und dem theologischen Begreifen des interpretierten Textes auf. Im Rahmen des interreligiösen Dialoges sind die religiöse „Festhaltung“ und die tiefe Kenntnis der eigenen Tradition zugleich eine Bedingung zur Führung eines gleichwertigen Gesprächs. Dagegen ein Religionswissenschaftler sollte sich um eine möglichst objektive und nichtbewertende Beschreibung einer fremden Tradition bemühen.

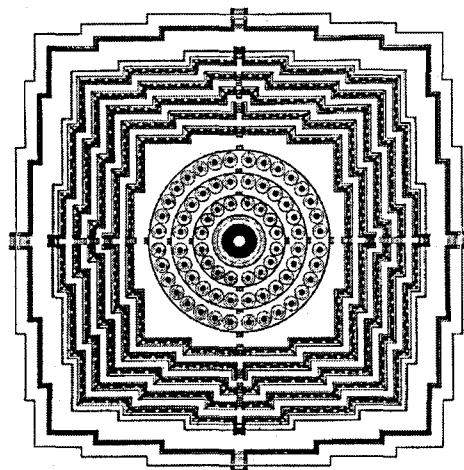
## Přílohy



1. Hans Wolfgang Schumann: Zachycení štěpení buddhistických škol a jejich vzájemných myšlenkových vlivů .



2. Bodhisattva Maitreya nyní čeká v nebi zvaném Tusita na své pozemské působení v roli Buddha



3. Stůpa Borobodur na Jávě architektonicky využívá představu mandaly k vyjádření desetistupňové bodhisattvovy cesty

## Galerie autorů



**Friedrich Max Müller (1823-1900),**

německý filosof, filolog, religionista. Studium filosofie a jazyků (řečtina, arabština, perština, sanskrt) na Universität in Leipzig. V r. 1843 získává doktorát z filosofie a pokračuje studiem sanskrtu a filologie v Berlíně a Paříži (poznává E. Burnoufa). Specializuje se především na překlady indické literatury, všeobecně na jazykovědu, mytologii. Považován za zakladatele religionistiky jako vědního boru (viz Introduction in the Science of Religion z roku 1973).

Dílo: Rig-Veda Samhitā. (1849-1873); A History of Ancient Sanskrit Literature. (1858); Lectures on the Science of Language. (1863); The Science of Thought.(1887); Contributions to the Science of Mythology (1897).



**Clifford Geertz (\*1926),**

americký antropolog, považován za významného zástupce interpretativní etnografie a antropologie vůbec. Studoval na Harvardské univerzitě filosofii a antropologii, koncem 40. let provádí mnohé terénní výzkumy, m.j. v Asii. Přednáší na univerzitách v Chicagu a Californii, Pricetonu.

Dílo: The Religion of Java (1960); Agricultural Involution (1963); Interpretation of Culture (1973); Kinship in Bali (1974); Works and lives (1988); After the Fact (1995).



**Joachim Wach (1898-1955),**

německý religionista, sociolog, teolog, studium na Universität in Leipzig, dále v Mnichově (s Heilerem) a Berlíně (s Troelschem). Vrací se do Lipska studovat orientální jazyky, kde také učí. Ve své disertační práci Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung“ se snaží obhájit autonomii religionistiky jako vědního oboru.

Dílo: Der Erlösungsgedanke und seine Deutung (1922); Das Verstehen (1926-1933); Typen religiöser Anthropologie (1932); Religionssoziologie (1944);





**René Gothóni,**

finský religionista, působí na katedře srovnávací religionistiky na Univerzitě v Helsinkách, jeho polem zájmu je především monasticismus, poustevnictví a komparativní metoda ve studiu náboženství.

Dílo: Modes of Life of Theravada Monks (1982); P~timokkha i strukturanalytisk belysning (1985); Paradise within Reach: Monasticism and Pilgrimage on Mt Athos (1993); Tales and Truth: Pilgrimage on Mount Athos Past and Present (1994); How to Survive in Academia (1996); Carl Robert Sederholms intellektuella individuation (1996).



**Ninian Smart (1927- 2001),**

vystudoval Oxfordskou univerzitu (jazyky, historie, filosofie), ve 40. letech pobýval na Cejlonu jako člen British Army Intelligence Corps. Přednášková činnost v Lancasteru, Californii. Zajímal se především o mezikulturní problematiku v rámci mnohých světových náboženství.

Dílo: Reasons and Faiths (1958); A Dialogue of Religions (1960); Philosophers and Religious Truth (1964); Secular Education and the Logic of Religion (1968); The Phenomenon of Religion (1973); Beyond Ideology (1981).



**Hans Küng (\*1928),**

katolický teolog, původem ze Švýcarska, studium na Katolickém institutu v Paříži, přednášky na univerzitě v Tübingenu, důležitým poradcem a prosazovatelem reformy při 2. vatikánském koncilu, následují přednášky v USA o svobodě církve, po smrti papeže Jana XXIII. stále častější konflikty s konzervativním vatikánským křídlem. Následně je mu zakázána přednášková činnost teologa. (Počet posluchačů mu vzrůstá ze 150 na 1500).

Dílo: Projekt Weltethos (1990); Existiert Gott?(1995); Erkämpfte Freiheit – Erinnerungen (2002); Der Islam (2004); Das Judentum (2005); Der Angang aller Dinge - Naturwissenschaft und Religion (2005).

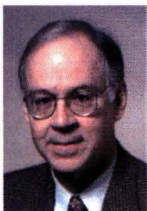


**Michael von Brück (\*1949),**

německý profesor religionistiky na Mnichovské univerzitě, studoval evangelickou teologii, sanskrt a indickou filosofii v Rostoku, Bangalore a Madrasu, pětiletá docentura a studium v Indii. Vydal četné publikace k buddhismu, hinduismu a mezikulturnímu dialogu.

Dílo: Bhagavadgita (1993); Die Welt des tibetischen Buddhismus (1996); Buddhismus und Christentum. Geschichte – Konfrontation - Dialog (1997); Buddhismus.

Grundlagen, Geschichte, Praxis (1998); Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß (2002).



**William E. Paden (\*1939),**

profesor na Univerzitě ve Vermontu. Vystudoval srovnávací religionistiku na Claremont Graduate School, kde získal magisterský (1963) i doktorský titul (1967), hostoval na Wolfson College, v Oxfordu (1999, 1992) a strávil nějaký čas jako výzkumný asistent v Japonsku (1992, 1999).

Dílo: Religious Worlds: The Comparative Study of Religion (Beacon Press, 1994, 2d ed), Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion The Sacred and Its Scholars (Brill, 1996); Elements of a New Comparativism, in Method & Theory in the Study of Religion, 8/1: 5-14 (1996); Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variables; The Concept of World Habitation: Eliadian Linkages with a New Comparativism, Changing Religious Worlds (SUNY Press, 2000), 249-259; World, in Willi Braun and Russell T. McCutcheon, eds. Guide to the Study of Religion (2000).

## Věcný rejstřík

---

### A

anatta · 20  
arhat · 30

---

### B

bodhisattva · 24, 25, 36, 46, 51, 69  
bůh · 45, 47

---

### D

dharma · 6, 19 - 29, 40, 50, 57, 69, 77

---

### E

Evangelium východu · 14

---

### G

Gr̥dhrakūta · 28

---

### H

hīnayana · 23

---

### I

interpretace · 1, 11, 53, 76

---

### J

jazyk · 8, 9, 67

---

### K

kalpy · 23  
Kangjur · 14  
kontext · 47, 61, 62  
kultura · 5, 8, 9, 10, 11, 65

---

### L

Lotosová sūtra · 27, 45

---

### M

mahāyāna · 6, 19 - 23, 24, 26, 27, 40, 43, 44, 45,  
47, 69, 70, 77  
mezináboženský dialog · 64

---

### N

náboženství · 5, 7, 9, 11, 18, 63, 77  
Nichiren · 28, 42, 43  
nirvāna · 20

---

### P

pālijský kánon · 14  
podobenství · 29, 33  
předporozumění · 1, 5 - 9, 12, 13, 19, 30, 38, 39,  
41 - 43, 45, 51 - 54, 59, 63, 66, 67

---

### R

religionistika · 9

---

### S

Saddharmapundarikasūtra · 21  
sanskrt · 72, 74  
stūpa · 25  
śūnyatā · 19

---

### T

tathāgata · 22, 33  
Tendai · 28  
theravādinové · 19  
transkulturní konstanta · 11  
trikāya · 23, 50, 57

---

### Z

zenbuddhismus · 17

## Jmenný rejstřík

---

### A

Assmann, J. · 11  
Avalokiteśvara · 26, 30, 36

---

### B

Benz, E. · 15, 16  
Borsig, M. · 6, 8, 9, 16, 19, 22, 27 - 44, 49, 52, 53,  
54, 56, 66, 67, 68, 69, 70, 76  
Brück, M. · 57, 58, 70, 74, 76  
Buddha · 21 - 37, 39, 40, 41, 45, 46, 50, 51, 52, 54,  
59, 60, 62, 69, 77  
Burnouf, E. · 14, 29

---

### C

Cicero, M. J. · 10

---

### D

Dumoulin, H. · 6, 14, 15, 16, 17, 18, 76

---

### G

Geertz, C. · 11, 72, 76  
Gjalccchän, S. · 27  
Gothóni, R. · 61, 63, 70, 73

---

### H

Hegel, F. · 15  
Hodgson · 14  
Hofstede · 64, 65, 66

---

### K

Kern, H. · 29, 76  
Klemm, G. F. · 10  
Körös, A. C. · 14  
Krishna · 15  
Kumārajīva · 27  
Küng, H. · 54 - 57, 73, 76

---

### L

Laubschner, M. S. · 11

Luz, A. · 59, 60, 77

---

### M

Maitreya · 23, 26, 30  
Mañjuśrī · 26, 31  
Michaels, A. · 59, 60, 77  
Michelet, J. · 14  
Mohammed · 13  
Müller, M. · 17, 72

---

### N

Nietzsche, F. · 15

---

### O

Otto, R. · 17, 18, 76, 77

---

### P

Paden, W. A. · 5, 7, 8, 9, 11, 18, 67, 69, 74, 77  
Padmasambhava · 27

---

### S

Śākyamuni · 27, 28, 29, 31, 34, 36, 39, 41, 46  
Samantabhadra · 26, 37  
Schopenhauer, A. · 15, 77  
Schumann, H. W. · 6, 19 - 24, 26, 27, 40, 50, 51,  
55, 71, 77  
Smart, N. · 11, 12, 46, 73, 77  
Soukup, V. · 6, 10, 77

---

### T

Tiele, C. P. · 16  
Tornour · 14  
Tylor, E. B. · 10

---

### W

Wach, J. · 6, 9, 42 - 50, 51, 52, 53, 54, 55, 67 - 69,  
72, 76, 77

---

### X

Xaverský, F. · 13, 77

## Použitá literatura

- von Brück, Michael - Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum*, C.H.BECK, München 1997, 805 s.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, W.Kohlhammer, Stuttgart 1970, 160 s.
- von Borsig, Margareta, *Lotos-Sūtra, Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*, Herder, Freiburg i. Br.2003, 413 s.
- von Borsig, Margareta, *Leben aus der Lotosblüte*, Aurum Verlag, Freiburg i.Br. 1976, 526 s.
- Conze, Edward, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, W.Kohlhammer, Stuttgart 1956, 214 s.
- Dumoulin, Heinrich, *Buddhismus der Gegenwart*, Herder, Freiburg i. Br. 1970, 232 s.
- Flasche, Rainer, *Joachim Wach (1898-1955). (Klassiker der Religionswissenschaft)*, C.H.Beck, München 1997, 290-302
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 524s
- von Glasenapp, Helmuth, *Der Buddhismus*, Atlantis, Leipzig 1936, 402 s.
- von Glasenapp, Helmuth, *Die nichtchristlichen Religionen*, Fischer Bücherei, Hamburg 1957, 338 s.
- Geertz, Clifford, *Interpretace kultur*, Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2000, 565 s.
- Grondin, Jean, *Úvod do hermeneutiky*, Praha 1997, 247s.
- Horyna, Břetislav – Pavlincová, Helena, *Dějiny religionistiky*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2001, 434 - 441
- Joneleit-Oesch, Silja, *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular*, Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2002, 280 s.
- Kern, Hendrik, *The Saddharma-pundarika or The lotus of the true law*, Motilal Banarsidass, Delhi 1968, 454 s.
- Küng, Hans, *Křesťanství a buddhismus*, Vyšehrad , Praha 1997, 223 s.
- Küng, Hans, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*, Herder, Freiburg i. Br. 1968, 240 s.

- Michaels, Axel - Luz, Ulrich, *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich*, C. H. Beck, München 2002, 225 s.
- Otto, Rudolf, *Aufsätze das numinose betreffend*, Friedrich Andreas Perthes A.-G., Stuttgart/Gotha 1923, 258 s.
- Paden, William E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Masarykova univerzita Brno 2002, 180 s.
- Pfandt, Peter, *Mahayana Texts Translated into Western Languages*, E.J.Brill Köln 1983, 167 s.
- Schumann, Hans Wolfgang, *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, Diederichs, München 1990, 215 s.
- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, F. U. Brockhaus, Leipzig 1908, 657 - 675
- Smart, Ninian, *Weltgeschichte des Denkens. Die geistigen Traditionen der Menschheit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 535 s.
- Smart, Ninian, *Religion and the Western Mind*, MACMILLAN 1987, 142 s.
- Soukup, Václav, *Přehled antropologických teorií kultury*, Portál, Praha 2000, 229 s.
- Uhlig, Helmut, *Buddha und Jesus. Die Überwinder der Angst*, Bastei-Lübbe, Bergisch Gladbach 1999, 303 s.
- Wach, Joachim: *Mahayana, besonders im Hinblick auf das Saddharmapundarika-Sutra*, München-Neubiberg 1925.
- Wach, Joachim, *Vergleichende Religionsforschung*, W.Kohlhammer, Stuttgart 1962, 198 s.
- Wach, Joachim, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Hartmut Spenner, Waltrop 2001, 209 s.
- Wach, Joachim, *Religionssoziologie*, Eugen Göbel, Thübingen 1951, 461 s.
- Xaverský, František (1506 – 1552), *Výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného Východu*, Societas, Velehrad 2005, 263 s.

### **Slovníky a encyklopedie**

- Encyclopedia of Religion / Lindsay Jones, editor in chief*, svazek 2, Macmillan, Detroit 2005, 2086 – 2090
- Lexikon východní moudrosti*, Votobia, Olomouc 1996, 565 s.
- Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 4, Directmedia, Berlin 2000, 1820 – 1831

