

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Religionistika

Diplomová práce

Petr Horáček

Raná buddhistická kosmologie pálijského kánonu

Early Buddhist Cosmology of the Pali canon

Praha 2015

Vedoucí práce: PhDr. Jiří Holba, Ph.D.

Poděkování

Děkuji PhDr. Jiřímu Holbovi, Ph.D., za obětavou pomoc při výběru tématu i při jeho zpracovávání a Mgr. Jakobovi Kocurkovi za podnětné připomínky, které mi během práce poskytoval. Také děkuji své rodině, že mě během studií finančně i morálně podporovala.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

Abstrakt

Tato práce pojednává o raně buddhistické kosmologii. Krátce představuje obecné pojetí kosmologie v buddhismu a v pálijském kánonu, aby lépe vynikly charakteristické rysy primárního textu, o který se práce opírá, totiž *Agaññasutty* pálijského kánonu. Autor přihlíží i k dalším suttám pálijského kánonu a k sekundární literatuře. *Agaññasutta* představuje jeden z prvních kosmologických textů buddhismu a lze ji proto považovat za velmi cenný zdroj informací ohledně raných kosmologických představ a kontextu, ve kterém byly tyto představy vytvářeny. Zabývá se zánikem světa, jeho opětovným projevením, vznikem bytostí, lidí a sociálních vrstev, volbou prvního krále a založením asketických skupin. Pro snadnější orientaci v pramenném materiálu lze děj rozčlenit na dobu do vývoje lidských bytostí, vzniku sociálních institucí s volbou krále a zavedení alternativních sociálních institucí v čele s buddhistickým mnichem.

Hlavním cílem práce je ukázat, že *Agaññasutta* obsahuje strukturu založenou na nutnosti vzniku lidských bytostí v jejich materiální formě a s jejich morálními chybami, společnosti, která tyto chyby reguluje, a následně transcendence této společnosti buddhistickými mnichy k dosažení nibbány. Při tom autor vychází z dalších interpretací *Agaññasutty* v sekundární literatuře badatelů Stanleyho Tambiaha, Stevena Collinse a Michaela Carritherse. Cílem je představit a zhodnotit předchozí interpretace *Agaññasutty* s ohledem na širší kontext kosmologie pálijského kánonu a vytvořit plausibilní interpretaci kosmologie v *Agaññasuttě*.

Tato diplomová práce je založena na strukturalistické interpretaci kosmologie *Agaññasutty* s tím, že autor vychází z předpokladů Stanleyho Tambiaha, které však upravuje za pomoci poznatků Terence Turnera a vyvozuje z nich zcela jiné závěry. Autor se také věnuje vztahu *Agaññasutty* ke dvěma dalším textům korpusu pálijského kánonu, *Moggallánasuttě* a *Vačchagottasuttě*. Tyto texty, jež jsou součástí souboru *Avjákatasamjutta*, problematizují jednoznačnost výkladu *Agaññasutty*, protože v nich Buddha odmítá téměř jakoukoliv kosmologickou spekulaci.

Klíčová slova: buddhismus, kosmologie, nibbána, asketismus, mniši, pálijský kánon, *Agaññasutta*

Abstract

This paper is focused on the early Buddhist cosmology. It briefly presents the general concepts of cosmology in Buddhism and the Pali Canon in order to better emphasize the characteristics of the primary text on which the work is based, namely the *Agāṇṇasutta* of the Pali canon. The author takes into account other suttas of the Pali canon and secondary literature as well. The *Agāṇṇasutta* represents one of the first cosmological texts of Buddhism and can therefore be considered as a very valuable source of information about the early cosmological ideas and the context in which these ideas were formed. It deals with the destruction of the world, its re-emergence, the emergence of creatures, human beings and social strata, the election of the first king and the establishment of the ascetic social groups. To gain a better orientation in the source material, the plot can be divided into the period until the development of human beings, the creation of social institutions with the election of the king and the emergence of alternative social institutions headed by a Buddhist monk.

The main aim of the present paper is to show that the *Agāṇṇasutta* contains the structure based on the necessity of the emergence of the human beings in their physical form and endowed with their moral faults, the society which mitigates these faults and then transcendence of this society by Buddhist monks to attain Nibbana. In doing so the author considers the previous interpretations of *Agāṇṇasutta* in secondary literature put forward by scholars Stanley Tambiah, Steven Collins and Michael Carrithers. The aim is to present and assess the previous interpretations of the *Agāṇṇasutta* with respect to the broader context of cosmology in the Pali Canon and to create a plausible interpretation of cosmology in the *Agāṇṇasutta*.

The thesis is built on the basis of structuralist interpretation of cosmology of the *Agāṇṇasutta*, the author departs from assumptions made by Stanley Tambiah, which are modified with the help of concepts put forward by Terence Turner and entirely different conclusions are drawn from them. The author also addresses the relationship of the *Agāṇṇasutta* with the two other texts which are part of the corpus of the Pali Canon, the *Moggallānasutta* and the *Vacchagottasutta*. These texts, which are listed as a part of the the *Avyākatasamyutta*, problematize a straightforward interpretation of the *Agāṇṇasutta*, since in them the Buddha rejects almost any cosmological speculation.

Key words: Buddhism, cosmology, Nibbana, ascetism, monks, Pali Canon, *Agāṇṇasutta*

Obsah

1. Úvod.....	13
1.1 Buddhistická kosmologie	13
1.2 Kosmologie v pálijském kánonu	20
1.2.1 <i>Agaññasutta</i> a její místo v pálijském kánonu	22
1.3 Antikosmologické představy	26
1.3.1 <i>Moggallānasutta</i>	27
1.3.2 <i>Vačchagottasutta</i>	27
1.3.3 Vztah mezi kosmologickými spekulacemi a jejich odmítáním	28
1.4 Odkazy na <i>Agaññasuttu</i>	29
2. Interpretace <i>Agaññasutty</i> v sekundární literatuře	31
2.1 Důraz na vznik společnosti a její strukturu	32
2.2 Kosmologie <i>Agaññasutty</i> v jiných textech pálijského kánonu.....	35
3. <i>Agaññasutta</i> – shrnutí a interpretace	36
4. Závěr.....	46
Seznam použité literatury	49
Přílohy	52
<i>Agaññasutta</i> – překlad.....	52

1. Úvod¹

Nejprve je nutné zmínit, že práce o kosmologii má svá specifika. Kosmologické spekulace se opírají o přesvědčení, že existují popsitelné síly, podle kterých se řídí běh kosmu, v němž jsou všechny jevy vzájemně provázané. Kosmologie tyto vztahy zachycuje a snaží se je zjednodušit tak, aby se ukázalo, že všechny jednotlivé prvky se navzájem ovlivňují. To můžeme prohlásit i o raném buddhistickém a obecně indickém kosmologickém myšlení. Analytická práce si však žádá odlišný přístup. Vyžaduje analýzu jednotlivých prvků a jejich vztahů, její cíl není syntetický jako v případě kosmologie. Pojednat syntetické téma analytickou metodou jistě lze, avšak je nutné tento nesoulad mezi zkoumáním a zkoumaným jevem reflektovat.

Než představím samotnou *Agaññasuttu*, nastíním kontext, v němž tato práce spočívá. Nejdříve uvedu několik typických rysů buddhistické kosmologie se zvláštním důrazem na kosmologii *čakravála*. Poté svou pozornost zúžím na kosmologii v pálijském kánonu a uvedu status, který v něm *Agaññasutta* má. Následně se budu věnovat pozoruhodnému fenoménu v pálijském kánonu, totiž tomu, že na jedné straně nalézáme konkrétně vyjádřené kosmologické představy v *Agaññasuttě*, ale na straně druhé jsou zde explicitní Buddhovy výroky zaznamenané v *Avjākatasamjuttě*, v nichž odmítá kosmologické spekulace. Za příklad těchto sutt poslouží *Moggallānasutta* a *Vačchagottasutta*, které zde stručně shrnu. Poté představím možnou interpretaci tohoto dvojího pohledu na kosmologii v pálijském kánonu. Na závěr kapitoly se zmíním o vývoji a způsobech, jakými byla *Agaññasutta* v průběhu historie citována v jiných pramenech.

Dovolím si ještě poznámku ohledně toho, v jakém pořadí doporučuji číst následující kapitoly. Jelikož je tato práce z velké míry postavena na *Agaññasuttě* a často na ni odkazuje, doporučuji čtenáři, který se s touto suttou ještě nesešel, aby si nejprve přečetl překlad *Agaññasutty* uvedený v příloze a poté se teprve vrátil na začátek.

1.1 *Buddhistická kosmologie*

Tato kapitola se zabývá různými způsoby chápání pojmu buddhistické kosmologie. Kosmologie má v kontextu buddhismu nezastupitelné, avšak mnohdy přehlížené místo. Rupert Gethin spatřuje důvod tohoto stavu v tom, že jsme se stali netečnými k poetickému a bájnemu světu.² Dalším důvodem může být komplexita buddhistických představ o kosmu. Na jedné straně se v pálijském kánonu líčí nepředstavitelně dlouhé úseky času, na straně druhé se v něm dozvídáme, že čas nemá svou inherentní

¹ Většina termínů, které v této práci uvádím, se vyskytuje v pálijské i sanskrtské verzi. Podobně je tomu s vlastními jmény. Standardně užívám pálijské formy, v případě, že užívám sanskrtský termín, přidávám k němu do závorek zkratku sa. Termíny v pálijštině nebo v sanskrtu jsou uvedeny kurzívou s výjimkou obecně známých slov, např. bráhma, arhat apod. Názvy sutt a jména, která se objevují pouze v jejich kontextu, uvádím v pálijštině kvůli snadnější orientaci v pramenech.

² GETHIN, R., *Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna*. In: *History of Religions* [online]. 1997, vol. 36, no. 3, s. 184. [cit. 29.04.2013].

existenci a že jej vnímáme pouze na základě proměnlivé povahy jsoucna. Při bližším zkoumání se navíc ukazuje, že tato komplexita odráží vztahy ostatních složek buddhistické nauky, jako jsou filosofie a antropologie.

Souhrnných prací o buddhistické kosmologii není mnoho, mezi ty nejvýznamnější patří díla W. Randolpha Kloetzliho, Kalpakam Sankaranarayana a autorské dvojice Akira Sadakaty a Hajime Nakamury.³ Všichni zmínění badatelé vycházejí zejména z Vasubandhuovy sbírky *Abhidharmakóša*, akcentují však ve svém bádání jiné motivy a informace čerpají z rozdílných pramenů. V následujícím textu představím nejdůležitější body těchto prací, jež by měl čtenář znát, než se seznámí s vlastním zkoumáním *Agaññasutty*.

Ještě než přejdu k samotným rysům buddhistické kosmologie, je vhodné si ujasnit, jaký je v kontextu této práce vztah kosmologie a kosmogonie. Jak píše Helge Kragh v knize *Conceptions of Cosmos*, v mnoha kosmologiích starověku je kosmos popisován jako dynamická entita, která překypuje životem, změnou a aktivitou. Kosmologie a kosmogonie jsou tak nerozlučně součástí jednoho příběhu.⁴ Tato teze platí zvláště v případě *Agaññasutty*, jelikož mýtus v ní zachycený představuje jednu instanci cyklicky se opakujících kosmogonií. Proto v této práci v souvislosti s *Agaññasuttou* používám termíny kosmogonie a kosmologie jako synonyma. Přejdeme nyní ke zmiňovaným autorům.

Randolph Kloetzli v úvodu své práce připomíná, že se v buddhistických textech už od pálijského kánonu vedle kosmologických rozprav objevují ty, v nichž Buddha odmítá spekulace o světě, jeho začátku, povaze a zániku. Tento jev Kloetzli nazývá paradox kosmologického agnosticizmu,⁵ který dokládá seznamem čtrnácti obtížných otázek (sa. *čaturdašavyákrstavastúni*), na něž Buddha neodpovídá, protože člověku nepomáhají na cestě k probuzení.⁶ Nezodpovězeným otázkám v pálijském kánonu věnuji samostatnou podkapitolu.⁷

Podle Kloetzliho jsou pro buddhistickou kosmologii charakteristické tři rysy:

1) existují dva typy kosmologických pramenů: ty, které zdůrazňují čas či pohyb, a ty, které se zaměřují na prostor a světlo,

2) všechny fáze buddhistické kosmologické spekulace jsou propojené a nelze je pochopit odděleně,

³ KLOETZLI, R., *Buddhist Cosmology: From Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983, SANKARANARAYAN, K., *Lokaprajñapti: A Critical Exposition of Buddhist Cosmology*. Mumbai: Somaiya Publications, 2002 a SADAKATA, A., NAKAMURA, H., *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*. Tokyo: Kosei Publishing Co., 1997.

⁴ KRAGH, H., *Conceptions of Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 8.

⁵ KLOETZLI, *Buddhist Cosmology*, s. 1.

⁶ *Ibid.*, s. 1–2.

⁷ Viz kapitola 1.3 této práce, s. 26–29.

3) buddhistické kosmologie jsou součástí vědeckých a teologických spekulací, starověkých vědeckých disciplín, matematiky a astronomie.⁸

Velmi důležitý je pro tuto práci především druhý bod, který je ostatně důvodem, proč do této práce zařazuji obecné informace o buddhistické kosmologii.

Dále je podle Kloetzliho vhodné rozlišovat tři fáze buddhistických kosmologií:

- 1) kosmologie jednoho světa, *čakravála* (pohoří ze železa, které obepíná svět),
- 2) numerologické a matematické kosmologie soustředící se na tisíce světů a nespočetná buddhovská pole. Těmi se podle Kloetzliho badatelé zabývali nejméně,
- 3) kosmologie škol Čisté země zaměřené na určité buddhovské pole, často Sukhávatí.⁹

Představu světa „pohoří ze železa“ (*čakkavála*, sa. *čakravála*), podle níž je země členěna do vrstev, obsahují sbírky pálijského kánonu *Díghanikája* a *Madhjamanikája*. Vrstvy tohoto světa představují různé kosmologické úrovně, které odpovídají dosaženým stupňům na cestě k probuzení. Kosmologie *čakravála* je relativně koherentně líčena v pálijském kánonu, ve Vasubandhuově *Abhidharmakóši*, v *Mahápradžňápáramitášástře*, díle připisovaném Nágárdžunovi, a v příslušných komentářích. Rovněž se objevuje v hinduismu a džinismu.¹⁰ Základní rysy kosmologie *čakravála* a její struktura jsou v pálijských a sanskrtských textech shodné, existují ale i určité odlišnosti. Pálijská verze je podle Kloetzliho návodem mnichů k meditačním cvičením, kdežto sanskrtská *čakravála* je spíše čistou kosmologickou spekulací.¹¹ Zbývá ještě dodat, že ohledně kosmologie *čakravála* je známo mnoho údajů (rozměry kosmu, obyvatelé, jejich velikost a věk). Navzdory množství badatelských prací na toto téma, které jsou často katalogizační, byla jen zřídka dále důkladněji interpretována.

Přibližme si, jak univerzum podle kosmologie *čakravála* vypadá. Protože však souhlasím s Kloetzliho poznámkou, že ve změti jmen a čísel, které skýtá kosmologie *čakravála*, je obtížné najít nějaký výchozí bod, nebudu zacházet do přílišných detailů, které se dají snadno dohledat jinde.¹²

Svět *čakravála* spočívá na disku, který je horizontálně rozčleněn do pásem prostřednictvím sedmi kruhových pohoří ze zlata. Středem těchto soustředných kruhů je hora Méru, vnější obvod představuje ono pohoří ze železa, které dává celé kosmologii její název. Hora Méru je vysoká 80 000

⁸ KLOETZLI, *Buddhist Cosmology*, s. ix.

⁹ Ibid., s. 12. Koncept Čistých zemí se rozvinul v mahájánovém buddhismu zejména na Dálném východě a je často spojován s meditační technikou *buddhánusmrti*, upomínání se na Buddhu. Školy Čisté země dávají obvykle mnohem větší důraz na oddanost a odevzdanost než na aktivní meditaci. Čisté země samotné jsou popisovány jako sféry bez utrpení a bez jakéhokoliv negativního vlivu, pobyt v nich znamená naprostou blaženost a snadnou cestu k nirváně. Nejznámější z čistých zemí je Sukhávatí, ve kterém sídlí buddha Amitábha a bódhisattva Avalókitéšvara. Blíže viz WILLIAMS, P., TRIBE, A., *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*. Přel. D. Zbavitel. Praha: ExOriente, 2011, s. 188–194.

¹⁰ KLOETZLI, *Buddhist Cosmology*, s. 23.

¹¹ Ibid., s. 24.

¹² VASUBANDHU, *Abhidharmakośabhāṣyam, Vol. II*. Berkeley, Calif: Asian Humanities Press, 1988, s. 365–495.

jódžan a každé pohoří směrem k okraji disku má poloviční výšku než to předchodí.¹³ Všechna pohoří až na pohoří ze železa jsou tvořena zvrásněnou zlatou zemí (sa. *káňčanamajíbhúmi*). Mezi pohořími se nacházejí různá moře. Obyvatelné území představují tzv. ostrovy (sa. *dvípa*) nacházející se v oceánu u sedmého pohoří. Rozkládají se podle světových stran a jejich jména jsou Púrvavidéha na východě, Džambudvípa na jihu, Aparagódáníja na západě a Uttarakuru na severu. Lidé obývají Džambudvípu, která svůj název získala od zázračného stromu Džambu.

Zmiňovaná zlatá země spočívá na kruhu vody (sa. *ábmandala*), který je široký 1 120 000 *jódžan*. Vlivem zahušťování této vody je vrchních 320 000 *jódžan* přetvořených ve zlatou zemi. Pod vrstvou vody se nachází kotouč větru (sa. *vájumandala*), který podpírá vodu a spočívá na prázdném prostoru. Tento vítr má zvláštní povahu, obsahuje totiž semena (sa. *bídža*) nově projeveného světa, která představují karman bytostí. Jsou to právě tato semena, totiž karman, která jsou příčinou opětovného vzniku světa po jeho zániku, jak to můžeme vidět například v *Agaňñasuttě*. Instrumentální příčinou (sa. *nimitta*) vzniku tohoto větru je opět vítr, avšak z vyšší světové sféry (sa. *rúpadhátu*). Lze se domnívat, že tímto větrem jsou v mýtu *Agaňñasutty* utvářeny vesmírné objekty, jak říká *Abhidharmakóša*: „Vítr, který vytváří Měsíc, Slunce a hvězdy v meziprostoru je tvořen kolektivní silou činů bytostí.“¹⁴

Vertikální členění světa *čakravála* s ohledem na stupně nebi začíná na vrcholu hory Méru, jenž je obýván nejnižší třídou bohů říše touhy (sa. *kámadéva*). Nad nebi těchto bytostí se nachází sedmnáct nebi bohů oblasti „tvarů“ (sa. *rúpadhátu*), kterou by bylo možná vzhledem ke kontextu lépe překládat jako „oblast, v níž jsou ještě rozpoznávány tvary“. Nebeské bytosti jsou rozříděny do čtyř tzv. *džhán*, které původně označovaly meditačními stavy.¹⁵ Celá tato sféra se nazývá *brahmalóka*, svět Brahmy, a je zřejmé, že z nižších úrovní tohoto světa, konkrétně z oblasti druhé *džhány*, pocházejí bytosti zmiňované na začátku *Agaňñasutty*. Nejvyšší sférou je tzv. sféra bez tvarů (sa. *árúpjalóka*), jejíž označení však jasně naznačuje, že mluvit o ní jako o „nejvyšší“ v kosmologickém smyslu je přinejmenším nepřesné.

Aniž bych se snažil vyložit kosmologii *čakravála* v celku, je vhodné upozornit na dva aspekty, které sdílí s *Agaňñasuttou* a které na první pohled nedávají smysl. Prvním je uspořádání „světových desek“, kde disk větru podpírá disk vody, na němž spočívá zlatá země. Toto na první pohled nesmyslné uspořádání nalezneme i v *Agaňñasuttě*, jelikož v této posloupnosti postupuje i její kosmogonie. S přihlédnutím k mé interpretaci, kterou rozvíjím níže, se zdá, že jde o metaforické vyjádření jakési potenciality, jež se prostřednictvím vzrůstající hustoty látek aktualizuje. Proto může kotouč vody spočívat na kotouči větru, jelikož jde spíše o vyjádření postupného vývoje a zároveň závislosti následující látky na látce předchozí, jejímž zahuštěním vzniká. Druhým aspektem jsou

¹³ *Jódžana* je indická délková míra, ohledně jejíž velikosti nepanuje mezi badateli konsenzus. Jde o vzdálenost, kterou lze ujet na jeden záprah tažného zvířete, což se uvádí jako rozmezí 8–13 km.

¹⁴ VASUBANDHU, *Abhidharmakośabhāṣyam*, Vol. II, s. 460.

¹⁵ Více o *džhánách* viz s. 21 této práce.

bohové obývající *brahmalóku*, což jsou tytéž bytosti, které v kosmogonii *Agaññasutty* přicházejí na svět jako první a o kterých se podrobněji zmíním v následující podkapitole.

V *džátakách*, příbězích o minulých zrozeních Buddha, které se řadí do parakanonické části pálijského kánonu, se kromě schématu *čakravála* objevuje rudimentární představa desetitisíce světů. To je podle Kloetzliho historicky druhým vývojovým stupněm buddhistické kosmologie, který rozpracoval buddhistický mnich Buddhaghósa žijící v 5. stol. n. l.¹⁶ Kosmologie desetitisíce světů tvoří součást širšího okruhu představ kosmologie tisíců (sa. *sáhasra*), která se objevovala zejména u sarvástivádinů.¹⁷ Nejužívanější termín pro tuto kosmologii je *trisáhasramahásáhasralókadhátu*, doslova „sféra tří tisíců velkých tisíců světů“ neboli kosmologie tří miliard světů.¹⁸ Ohledně číselné hodnoty „velkého tisíce“ (sa. *mahásáhasra*) nepanuje shoda, jisté však je, že se tím míní počet, který si lidská mysl neumí představit.¹⁹ Ačkoliv Kloetzli uvádí, že toto pojetí je v buddhistické tradici i v popisu jiných tradic poměrně koherentní, není příliš jasné, zdali tyto světy existují současně, či zda jde o vyjádření časové následnosti, nebo o kombinaci obou představ.

Poslední fází vývoje buddhistických kosmologických představ je kosmologie nevyčíslitelného, *asankhéja*, která se opírá o pojetí buddhovských polí (sa. *buddhakšétra*), světů, ve kterých se vždy vyskytuje jeden buddha vyučující nesčetné bytosti. Ne ve všech existujících světech se však Buddha vyskytuje. Buddhovské pole může být buď čisté (sa. *višuddha*), nečisté (sa. *avišuddha*) anebo smíšené (sa. *mišraka*). Zatímco v čistém buddhovském poli se nevyskytují vášně, touhy a jejich projevy, v nečistých a smíšených polích se tyto jevy vyskytují. Nejznámější z čistých buddhovských polí je již zmíněná Sukhávatí.

Kloetzli připomíná, že západní badatelé se na velká čísla mahájánové kosmologie dívali s despektem.²⁰ Již zmiňovaná badatelka Helge Kragh upozorňuje na zajímavý fenomén, kterým je nesoulad mezi vědeckým, matematickým poznáním, a kosmologií. Jako příklad Kragh uvádí, že Babyloňané si i přes své skvělé matematické znalosti mysleli, že země je plochá.²¹ Tento poznatek poukazuje na fakt, že propracované matematické výpočty nemusí jít ruku v ruce s technologickým vývojem a nemusí se vždy nutně vztahovat k popisu světa, jak jej vnímáme smysly. Již zmiňovaná nesmírně velká čísla kosmologií lze tedy chápat jako buddhistickou kritiku starověkých věd, především matematiky, v tom smyslu, že ani pomocí libovolně velkého množství (kvantita) nelze vyjádřit změnu kvality.²² To, že náboženská kosmologie nemusí nutně reflektovat poznatky vědy,

¹⁶ KLOETZLI, *Buddhist Cosmology*, s. 4.

¹⁷ Sarvástiváda (dosl. učení o tom, že vše existuje) je raná buddhistická škola, která se soustředila na otázky ontologie. Klíčovým prvkem jejich učení jsou tzv. dharmy, neviditelné částice, z nichž se skládá jevový svět, a povaha těchto dharm. Více o sarvástivádínech viz WILLIAMS, P., TRIBE, A., *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*, s. 120–126.

¹⁸ KLOETZLI, *Buddhist Cosmology*, s. 4.

¹⁹ HOLBA, J., *Diamantová sůtra*. Praha: DharmaGaia, 2014, s. 272.

²⁰ KLOETZLI, *Buddhist Cosmology*, 7.

²¹ KRAGH, *Conceptions of Cosmos*, s. 9.

²² KLOETZLI, *Buddhist Cosmology*, s. 16.

dokládá fakt, že v zemích, kde je silně zastoupen théravádový buddhismus, je dodnes kosmologie *čakravála* se svou horou Méru brána za popis jevového světa.²³ Současný buddhistický diskurz přirovnává kosmologii *čakravála* ke sluneční soustavě, menší chiliokosmos ke galaxii, střední chiliokosmos ke kupě galaxií a trojitý chiliokosmos k metagalaxii.²⁴ Podle tradice Buddha předpověděl vědecké teorie spojené s nekonečností času a prostoru, což je důkaz jeho vševědoucnosti.²⁵ Na otázku, jak rozložení kontinentů kolem hory Méru odpovídá tomu dnešnímu, se udává odpověď, že před 2 500 lety mohlo být toto rozložení jiné. Teologický význam kosmologií sama tradice příliš nevyužívá.

Jedním z cílů Kloetzliho práce je ukázat, že v buddhistických kosmologiích jsou implicitně přítomny odkazy na hvězdné nebe, které podobně jako buddhistické učení skýtá orientaci ve světě.²⁶ V protikladu k nepravidelným pohybům planet podle Kloetzliho skýtají hvězdy dokonalý příklad kosmického řádu. Vychází pak z předpokladu, že jelikož pohyb je výrazem živých věcí a hvězdy se pohybují, jsou živé. Podobným uvažováním o kruhovém pohybu hvězd můžeme dospět k tomu, že jsou věčné.²⁷ Tuto představu, že hvězdy a vesmírná tělesa nějak odpovídají pozemskému řádu, můžeme pozorovat i na vzniku kosmických těles v *Agaññasuttě*, ke kterému dochází v důsledku prvních „pochybení“ beztvarych bytostí.²⁸ V tomto tedy lze s Kloetzlim do jisté míry souhlasit.

Obecně se podle Kloetzliho astronomické pozorování pohybu těles a světelná symbolika přetvářejí v myticko-filosofická témata duchovní cesty a drama vysvobození.²⁹ Tato snaha propojovat cestu adepta za vyšším poznáním a astronomické objekty velmi připomíná západní gnostické systémy. Mnoho badatelů a zejména křesťanští myslitelé vidí právě i kvůli tomu mnoho podobností buddhismu s gnosticizmem. Toto srovnání však přes vnější zdání neodpovídá skutečnosti, alespoň v případě *Agaññasutty*. V této práci se snažím ukázat, že na to, aby buddhistický mnich mohl dosáhnout nibbány, je nutné, aby došlo k postupnému zhmotnění božských bytostí a následné transcendenci rozlišení na hmotné a nehmotné, což neodpovídá přesvědčení gnostiků, kteří tradičně vidí v tělesnosti překážku.

Kloetzli nebyl jediným badatelem, který se vyrovnával se scientistickým přístupem. Tento prvek ostatně v populárně-vědecké literatuře stále přetrvává. Současný vědecký diskurz s jeho zkoumáním příčin, podmínek a důsledků jevů se často dává do souvislosti s kosmologií buddhismu, která je popisována jakožto podrobný popis cesty poznání pravé povahy věcí. Ačkoliv dílčí prvky těchto kosmologií mohou být stejné, v obou případech jde sice o popis poznávaného světa, avšak

²³ KLOETZLI, *Buddhist Cosmology*, s. 13. Mezi země s významným zastoupením théravádového buddhismu se řadí Barma, Kambodža, Laos, Šrí Lanka a Thajsko.

²⁴ *Ibid.*, s. 15.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, s. 8.

²⁷ Zajímavé se jeví srovnání s Aristotelovým pojetím pohybu, kterému se věnuje ve své *Metafyzice*. Kruhový pohyb planet je pro něj rovněž nejdokonalějším vyjádřením pohybu, který se směrem k pozemské sféře stává více a více nedokonalým. Důkladnější srovnání je však nad rámec této práce.

²⁸ Viz překlad v příloze této práce, s. 54–56.

²⁹ KLOETZLI, *Buddhist Cosmology*, s. 20.

motivace pro vytváření tohoto popisu je odlišná a jeho důsledky se rovněž liší. Buddhistická kosmologie, na rozdíl od moderní, dává svým prvkům význam s ohledem na své etické zásady a jejich relevanci pro cestu k vysvobození. A zatímco v buddhismu sledujeme spíše tendenci promítat základní zákony do vzájemných vztahů v kosmu, západní věda dnešní doby empiricky pozoruje přírodu a na základě pozorování se snaží odvozovat zákony. Další z badatelů, Kalpakam Sankaranarayan, nicméně scientistický přístup využívá a svá východiska shrnuje následovně:

„Kosmologie byla a v některých kulturách stále je pěstována pomocí nevědeckých předpokladů. Lidé se opírali o různé prameny, metody a schopnosti, kterými popisovali svět. Jejich přijetí kosmologie se lišilo podle různých metod získávání a zdůvodňování přesvědčení. Oproti uvedeným názorům stojí metoda vědy. Současná vědecká kosmologie stojí na pozorování a na výkladu empirických dat fyzikálními teoriemi a na matematických modelech.“³⁰

Těmito výše citovanými názory se Sankaranarayan řídí v rámci celého svého díla a nelze s nimi souhlasit, neboť kromě popisu okolního světa nezohledňují ostatní aspekty kosmologií, jakými jsou např. komunikace mezi společnostmi a interpretace okolního světa skrze kosmologii. Na druhou stranu si správně všímá toho, že buddhistická kosmologie se zpočátku zdráhala odpovídat na otázky ohledně počátků světa či na to, jestli je svět konečný či nekonečný, což je patrné z níže uvedeného seznamu nezodpovězených (*avjākata*) otázek.³¹ Zaobírala se čistě praktickými otázkami probuzení a úniku z koloběhu znovuzrození, který se vysvětloval konceptem příčiny a následku (sa. *jadrččháváda*). Jak poznamenává Paul Williams, buddhismus je vysoce individualistická cesta k vysvobození, přičemž se zabývá převážně myslí a její transformací, protože lidé nemají žádné zkušenosti, které by nebyly spjaty s myslí.³² I když je tento pohled s ohledem na různorodost buddhismu značně zjednodušující, zachycuje důraz na praxi, který je buddhismu vlastní.

V Sankaranarayanově díle nalézáme shrnutí kosmologických představ ohledně světových sfér. Mimo jiné tento autor tvrdí, že Buddha odmítá existenci absolutna, což je jeden z názorů, ze kterého tato práce vychází. Svět je pro Buddhu spojením podmínek či vztahů, které jsou vzájemně závislé. Je mimo jiné označován za znalého světa (sa. *lókavid*). Svět (*lóka*) zde znamená vnímatelný svět (sa. *bhadžanalóka*) a zároveň svět cítících bytostí (sa. *sattvalóka*). V opozici vůči *lóka* je *lókóttara*, nadsvětská říše (sféra probuzení). *Lóka* je oblast světa, která obsahuje tři říše existence, totiž sféry toužení (sa. *káma*), tvarů (*rúpa*) a beztvare sféry (*arúpa*), a šest říší bytostí: říše bohů, lidských bytostí, zvířat, hladových duchů (sa. *préta*), pekelných bytostí a polobožských asurů. Buddha všechny tyto bytosti učí čtyři vznešené pravdy, tj. povahu strasti, její příčinu, její odstranění a prostředky, jak se jí

³⁰ Můj překlad na základě textu knihy SANKARANARAYAN, *Lokaprajñapti*, s. 27.

³¹ Viz kapitola 1.3 této práce, s. 26–29.

³² WILLIAMS, TRIBE, *Buddhistické myšlení*, s. 16.

zbavit.³³ Toto je klasický kosmologický model a je poměrně zvláštní, že *Agaññasutta* jej naprosto ignoruje. Možná příčina této skutečnosti, kterou se podrobněji zabývám v rámci kapitoly 3, spočívá v tom, že tématem *Agaññasutt*y je vznik lidské společnosti, její rozvrstvení a status buddhistických mnichů, přičemž jde primárně o to, zachytit dynamiku nečistoty, která se projevuje nabýváním tvaru, a čistoty, která je primárně spjata s absencí tvaru, tj. vnitřní fungování rané buddhistické kosmologie spíše než její vnější projevy, kterými je oněch šest světových sfér.

Sadakata a Nakamura věnují pozornost především tomu, že pozdější buddhistická kosmologie pracuje s obřími čísly jak v prostorovém, tak časovém rozměru. Cykly jsou tak dlouhé, že si je nelze představit. V pravidelných intervalech se však opakují. Snad bylo záměrem těchto názorů vyvolat dojem, že současný okamžik není jen nepatrným zlomkem těchto cyklů, ale že je to zároveň bod zlomu, který má zásadní důležitost. V *Agaññasuttě* se objevují pouze náznaky tohoto přístupu ve formě neurčitých dlouhých úseků času.

1.2 Kosmologie v pálijském kánonu

Pokud zaměříme svou pozornost přímo na kosmologie pálijského kánonu, můžeme si povšimnout několika typických rysů, kterými jsou výjimečné. Nebudu však uvádět vyčerpávající přehled bohů a kosmografických údajů, jelikož ty si čtenář snadno může dohledat jinde.³⁴ Pro účely této práce postačí stručný výčet signifikantních prvků kosmologických představ pálijského kánonu, které jsem vybral z katalogizačních prací Josepha Massona a M. M. J. Marasingheho. Kde to bude vhodné, zmíním i jejich vztah k *Agaññasuttě*.

Ve své práci se Masson zabývá nejprve Jamou, bohem smrti a podsvětí klasického hinduismu, a Máraou, buddhistickým protějškem Jamy, jehož jméno je etymologicky spjata se slovem „smrt“ a jenž je navíc spojován s vášnivostí a nevědomostí. Poté přechází k vedlejším bohům, přičemž se snaží vystihnout myšlenkový vývoj představ o bozích a jejich funkcích. U každého tématu se pokouší lingvistickou analýzou určit stáří vrstev textu. Informace o stáří však mají obvykle velmi malou vypovídající hodnotu. Nezabývá se kultem, obětí, divinací, magií, ani představami s těmito tématy spojenými.³⁵ Podobně je vystavěna i Marasingheho kniha. Ani jedna z knih sice nemůže sloužit jako zdroj pro vytvoření interpretační metody, nicméně obě obsahují pečlivě seřazené zajímavé pasáže z pálijského kánonu vážící se k bohům (*déva*) a jejich charakteru. Z těchto pasáží zde uvedu krátký výběr, abych čtenáři poskytl alespoň základní představu o bozích a jejich světech v pálijském kánonu.

V *Madždžhimanikáji* se objevuje následující rozprava Buddhy s králem Pasénadim o bozích.³⁶ Nejdříve se Buddha ptal, proč se král na bohy vlastně táže, a poté řekl, že špatní bohové se po smrti

³³ SANKARANARAYAN, *Lokaprajñapti*, s. 77.

³⁴ Viz např. MASSON, J., *La religion populaire dans le canon bouddhique pâli*. Louvain: Bureaux du Muséon, 1942, MARASINGHE, M. M. J. *Gods in Buddhism*. Nugegoda: Sarasavi Publishers, 2009.

³⁵ MASSON, *La religion populaire dans le canon bouddhique pâli*, s. 9.

³⁶ *Kannakatthalasutta*, MN 90 (M ii 130–131).

vrátí na zemi, kdežto dobří ne. Následně se ptal Buddha generál krále Pasénadiho, Vidúdabha, jestli mohou zlí bohové zvítězit nad dobrými. Na to Buddha odpověděl, že ne. V další rozpravě však Buddha říká, že moudří si nemají bohy představovat.³⁷ Většinou je otázka po existenci bohů přecházena mlčením, které doprovází vysvětlení, že prostí lidé věří v bohy. Bohové totiž mohou sloužit jako odrazový můstek k důležitější věci. Již zde vidíme určité napětí mezi pozitivními formulacemi božského světa a neochotou cokoliv o něm říci, případně otevřenou skepsí.³⁸

Sféry „meditací“, *džhány* (sa. *dhjána*), odpovídající stejnojmenným meditačním stavům, se objevují v *Anguttaranikáji*.³⁹ *Džhány* jsou čtyři meditační stavy, při kterých meditující postupně rozjímá o oblasti nekonečného prostoru, oblasti nekonečného vědomí, oblasti ničeho a oblasti ani vnímání ani nevnímání. Zároveň se tyto *džhány* velmi záhy staly kosmologickým principem, takže první tři oblasti jsou popisovány jako existující v rámci tzv. světa tvarů (*rúpalóka*), který se nachází nad příbytky bohů našeho světa, a poslední *džhána* se nachází v beztvarem světě (*arúpalóka*), z nějž se již nelze zrodit v žádném nižším zrození.⁴⁰

Raným pramenem hovořícím o určitém propojení těchto konceptů, totiž psychologického a kosmologického, je *Džhánasutta*. Podle tohoto textu ti, kteří vstoupí v meditaci do první *džhány*, se po smrti znovuzrodí v nebi služebníků Brahmy. Ti, kteří vstoupí do druhé *džhány*, se zrodí v nebi zářivých bohů. To svým popisem odpovídá nebi *ábhassarabrahma*, o kterém se vypráví v *Agaññasuttě*, ačkoliv *džhány* v ní zmíněny nejsou. Ti, kteří vstoupí do třetí *džhány*, se zrodí mezi bohy zářivé slávy (*subhakinnadéva*) a ti, kteří vstoupí do čtvrté *džhány*, se zrodí mezi bohy velkého množství plodů (*véhapphaladéva*).⁴¹ Tam budou přebývat 100, 200, 400 a 500 tzv. *kalp* neboli stovky eonů. Obecně platí, že tyto výčty spočívají v přidávání množství času stráveného v blaženém zrození.

V suttech se občas vyskytne i objasnění vztahu nebí a nibbány. Buddhův přední žák Sáriputta jednou nahlédl do Brahmova nebe. Když se o svém úspěchu svěřil Buddhovi, Buddha mu odpověděl, že nebe není konečným cílem, kterým je nibbána, a že pobyt v nebích je pouze na přechodnou dobu.⁴² Samotné odstranění nečistot (*ásava*, sa. *ásrava*), které jsou zdrojem strastí a které poutají bytosti ke koloběhu znovuzrozdování, a vysvobození jsou dostatečnou odměnou za správné konání a snahu.⁴³ V různých kontextech se tedy opakuje, že buddhistický mnich by neměl usilovat „pouze“ o dosažení božského stavu. I když se skrze meditace lze dostat do nebí, tak ten, který už se nevrátí

³⁷ *Múlaparijásutta*, MN 1 (M i 1–6).

³⁸ Tomuto napětí se blíže věnuji v kapitole 1.3 o antikosmologických představách.

³⁹ *Džhánasutta*, AN 4.123 (A ii 126–128).

⁴⁰ GETHIN, *Cosmology and Meditation*, s. 193; WILLIAMS, TRIBE, *Buddhistické myšlení*, s. 63–64.

⁴¹ O těchto bozích podává strohé informace *Džhánasutta*. Důležité je, že pokud se jedná o bytost, která nenásleduje Buddhovo učení, musí se po uplynutí určitého velmi dlouhého časového úseku zrodit v nějakém nižším stavu v rámci šesti druhů bytostí.

⁴² *Dhánañdžánisutta*, MN 97 (M ii 185–196).

⁴³ *Sálejjasutta*, MN 41 (M i 289), a *Angulimálasutta*, MN 86 (M ii 104). Nečistoty (*ásava*), doslova „zaplavení“, se týkají znečištění mysli nesprávnými názory, smyslovými tužbami, touhou po věčné existenci a nevědomostí.

(sa. *anágámin*), jde dále, až k nibbáň.⁴⁴ Božský stav je pouze provizorní, není v žádném smyslu nejvyšším dobrem. V *Díghanikáji* Bódhisattva, historický Buddha ve svém předchozím zrození, učil dosahování nebi od úrovně *gandhabbů* až po Brahmovské nebe.⁴⁵ Dodává však, že to nevedlo k nibbáň, jež je nejlepší.⁴⁶ Tento poznatek, s malou úpravou, totiž že buddhistická nauka, Dhamma, je to nejlepší, nalezneme i v *Agaññasuttě*.

Dalším velmi důležitým námětem rozprav se stala nevědomost bohů, např. o vlastní smrtelnosti. *Kévattasutta* vypráví o tom, jak se mnich ptal postupně různých bohů, kam se ztrácí čtyři složky, ze kterých se skládá tělo (země, voda, oheň a vítr).⁴⁷ Nejdříve navštívil vládce čtyř světových stran a poté postupoval až k velkému Brahmovi. Ani on však neznal odpověď, a proto mnicha poslal za Buddhou. Bohové pálijského kánonu nejsou všemocní ani nepřemožitelní či věční a podléhají karmanu. Mára jednou o tomto omylu, totiž nepřemožitelnosti bohů, přesvědčil Brahma Baku a Buddha ho z tohoto omylu vyvedl.⁴⁸ Jelikož i bohové existují ve sféře touhy (sa. *kámadhátu*), jejich tužby jsou stejně nedokonalé jako jejich vědění. *Sangítisutta* se zmiňuje o bozích pod vlivem vášní.⁴⁹ V jedné suttě prochází umírající mnich postupně *kámalókou* (oblasti, v nichž žijí zvířata, lidé a nižší bohové) do vyšších a vyšších nebi, neměl by se však zastavovat, jelikož konečným cílem musí být nibbána.⁵⁰ Z kontextu těchto představ usuzují, že ač jsou bohové v úvodní části mýtu *Agaññasutty* představováni jako bytosti velmi čisté, nejsou nijak ušetřeny poskvrn (*kilésa*, sa. *kléša*), které u nich, byť latentně, jsou. Poskvrnami se myslí znečištění mysli (chtivost, nenávisť a zaslepenost), které mají za následek strast.

Bohové uznávají nadřazenost Buddhy a buddhismu, a pokud ne, je jim připomenuta.⁵¹ Buddha byl v nebiích několikrát, ale nevnímal bohy jako nadřazené.⁵² Jako vrchol představ o nedokonalosti božského stavu vnímám epizodu, v níž jedna mniška odpovídá Márovi, že nechce být zrozena v nebiích.⁵³

1.2.1 *Agaññasutta* a její místo v pálijském kánonu

Agaññasuttu, dvacátou sedmou suttu *Díghanikáji* (*Sbírka dlouhých rozprav*), Rhys Davids označoval jako buddhistickou Knihu stvoření. Představuje raný buddhistický mýtus o stvoření světa, společnosti a vlády. Tato sutta je naprosto klíčová ze dvou důvodů:

⁴⁴ *Udakóróhabhajasutta*, AN 4.122 (A ii 126).

⁴⁵ *Mahágóvindasutta*, DN 19 (D ii 250–252).

⁴⁶ *Mahásamajasutta*, DN 20 (D ii 255).

⁴⁷ *Kévattasutta*, DN 11 (DN i 215–223).

⁴⁸ *Brahmanimantanikasutta*, MN 49 (M i 326–331).

⁴⁹ *Sangítisutta*, DN 33 (DN ii 218).

⁵⁰ *Gilánasutta*, SN 55.54 (S v 408–410).

⁵¹ MASSON, *La religion populaire dans le canon bouddhique pâli*, s. 15.

⁵² *Mahásihanásutta*, MN 12 (M i 72).

⁵³ *Sisupačálásutta*, SN 5.8 (S i 133).

1. kosmologické motivy, které se v ní objevují, byly využívány a rozšiřovány v pálijské i sanskrtské buddhistické literatuře (*Mahāvastu*),
2. je odpovědí na bráhmanské mýty, jež ironizuje a vůči nimž nabízí alternativní verzi.⁵⁴

První překladatelé pálijských textů do angličtiny, např. T. W. Rhys-Davids a další badatelé z Pali Text Society, vycházeli z toho, že smysl buddhismu je třeba hledat v jeho počátcích, konkrétně v kanonických textech. V tomto přesvědčení byl obvykle ukryt druhý názor, totiž despekt vůči dalšímu vývoji buddhismu.⁵⁵ Stanley Tambiah ve svém obsáhlém díle *World Conqueror and World Renouncer* tento postoj kritizuje a zasazuje mýtus *Agaññasutty* do dějinného kontextu.⁵⁶ Reagoval tím na následující otázku: jestliže je buddhismus o cestě jednotlivce za probuzením, což byl rozšířený pohled dřívějších badatelů, jak se z něj stalo státní náboženství?

Stanley Tambiah tak rozvíjí nové paradigma interpretace buddhistických mýtů. Někteří badatelé, např. Hans Bechert, je interpretovali přímo jako odraz historických událostí.⁵⁷ Michael Carrithers klade při interpretaci *Agaññasutty* větší důraz na očistu (*visódhana*) a morální čistotu (*síla*, *sílavissuddhi*), což pokládá za jádro théravádového buddhismu.⁵⁸ Cesta k nibbáňe u mnicha, či lepší zrození u laika, začíná zavržením nesprávného chování, jako je lhaní, krádež a nevhodné milostné aktivity. Buddhistická obec, sangha, v tomto ohledu poskytuje morální vodítka pro laiky včetně krále. Je očištěna od světských záležitostí. Podobně i Tambiah pojímá očišťování sanghy jako obnovitelskou činnost ve světě, která se podobá obnově budov po válce.⁵⁹ Králové v buddhistických zemích využívali sanghu a její čistotu pro pořádání rituálů na upevnění moci.⁶⁰ Carrithers se domnívá, že nejdůležitější reformy v dějinách théravádového buddhismu se udály nikoliv z iniciativy krále za účelem upevnit svou vládu, nýbrž jakožto ukázka autonomie sanghy a její morální čistoty. Toto dialektické rozlišení odpovídá dvěma skupinám v sangze. Jednou jsou asketové, jejichž cílem je čistota, druhou jsou „kněžští mniši“, kteří nesou kulturu.⁶¹ Dokladem toho jsou v buddhistických textech termíny *ganthadhura*, ten, který se drží textů, a *vipassanádthura*, ten, který se drží meditace. To zhruba odpovídá rozlišení na mnichy *gánavásí*, kteří přebývají ve vesnici, a *vanavásí*, kteří přebývají v lese. Povšimněme si, že *Agaññasutta* takovéto rozlišení mezi mnichy nevede a spokojuje se jen s jejich obecným vymezením vůči ostatním asketům a ostatním lidem. V historii však mezi

⁵⁴ TAMBIAH, S. J., *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1976, s. 9.

⁵⁵ CARRITHERS, M., Review Article [on “World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity Against a Historical Background”, by S. J. Tambiah]. In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 1977, vol. 8, no. 2, s. 4.

⁵⁶ TAMBIAH, *World Conqueror and World Renouncer*.

⁵⁷ CARRITHERS, Review Article [on “World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity Against a Historical Background”, by S. J. Tambiah], s. 5.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 6.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

těmito dvěma póly sanghy existovalo pnutí, a to už od jejího založení. Je pochopitelné, že o životě lesních mnichů, kteří se soustředili zejména na meditaci, se nedochovalo mnoho zpráv.⁶² Carrithers tvrdí, že mniši žijící ve společnosti vytvářeli vlastní společenství s podobnou hierarchií. Meditující mniši se legitimizovali pouze morální čistotou.⁶³

Závěrečné verše *Agaññasutty*: „*Khattija je nejlepší mezi lidmi, ten, který se opírá o klan. Obdařen moudrostí a ctností, je nejlepší mezi lidmi a bohy,*“ Carrithers nejasně interpretuje tak, že ti, kteří se opírají pouze o klan, tedy sociální rozdíly (*gottaparisárinó*), považují *khattije* (sa. *kšatrija*) za nejlepší, kdežto ten, který je moudrý a ctnostný, je věru nejlepší mezi bohy a lidmi.⁶⁴ Druhý verš by tedy v jeho interpretaci začínal slovy: „*Ten, který je obdařen moudrostí...*“. Tím se snaží ukázat, že důraz na morální čistotu je v *Agaññasuttě* chronologicky i logicky původní. Chronologicky je původní kvůli svému vzniku v okruhu Buddhových žáků. Logicky je původní proto, že zahrnutí morální odpovědnosti do teorie vládnutí se událo záhy po vzniku buddhismu.⁶⁵ Tento názor vychází z již zmiňovaného Carrithersova přesvědčení, že reformy v buddhistických společnostech vycházejí od lesních meditujících mnichů, kteří očišťují společnost či království.

Pro naše vnímání statusu *Agaññasutty* je důležitá i debata o tom, do jaké míry byly její představy vnímány vážně. Zatímco Tambiah se domnívá, že *Agaññasutta* je ironická a současně konstruuje nové paradigma, Carrithers ji považuje za satirickou v plném slova smyslu. *Agaññasutta* si podle něj utahuje z bráhmanské kosmologie, bráhmanské společnosti a teorie vlády. Vyjadřuje názory původní buddhistické mnišské obce tvořené askety, jejichž jediným cílem byla morální čistota a duchovní cvičení.⁶⁶ Carrithersova interpretace se opírá o literární kritiku, kterou však ve svém článku nerozpracovává a rovnou uvádí závěr, ke kterému došel. *Agaññasutta* začíná příchodem bráhmanů, kteří se chtějí stát mnichy, k Buddhovi. Bráhmani mu vyprávějí své problémy, jak jimi ostatní z jejich *vanny* pohrdají.⁶⁷ Buddha pak tvrdí, že členové všech *vann* mohou konat dobré i špatné činy a že bráhmani nemají žádný nárok na privilegia. Společenský řád je tak vůči morálnímu řádu nicotný.⁶⁸ Text pokračuje výroky krále Pasénadiho z Kósaly, který se srovnává s Buddhou, přičemž uznává, že Buddha je v každém ohledu lepší než on, např. Buddha je krásný a on, král Pasénadi, krásný není. To Carrithers považuje za narážku na kosmogonický mýtus *Agaññasutty*, v němž je král uveden jako

⁶² Více o rozlišení mnichů *gámavásí* a *vanavásí* viz GETHIN, R. *The foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 104–105.

⁶³ CARRITHERS, Review Article [on “World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity Against a Historical Background”, by S. J. Tambiah], s. 7.

⁶⁴ Ibid., s. 10.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., s. 8.

⁶⁷ *Vanna* (sa. *varna*) znamená doslova barva. Jde o ideální typy sociálních skupin, které jsou hierarchicky uspořádány co do rituální čistoty a společenské prestiže. V klasickém bráhmanském modelu stojí nejvýše bráhmani, obětníci, následují *kšatrijové*, vládcí a válečníci, poté jsou *vaišjové*, obchodníci a řemeslníci, a nejniže postavení *dásové*, služebníci všech ostatních *varen*. Buddhistická *Agaññasutta* uvádí, že *kšatrijové* (pa. *khattija*) mají vyšší postavení než bráhmani.

⁶⁸ Ibid., s. 9.

nejkrásnější.⁶⁹ Při vyprávění mýtu *Agaññasutty* se Buddha odvolává na aitiologické příběhy, např. o původu zvolání „Ach ta sladkost, ach ta sladkost“, a na etymologie, např. že slovo bráhmana souvisí se slovem *váhamána* (ten, který odnáší [nečistoty]). Tyto praktiky, pořekadla a slova Buddha vysvětluje a říká, že lidé neznají jejich význam, což má být podle Carritherse doklad ironizace bráhmanské kosmologie. Je zjevné, že ve vztahu k bráhmanismu je mýtus *Agaññasutty* ironizující, ale zároveň je jeho poselství hlubší. Staví na stejných prvcích jako bráhmanismus, v tom lze se všemi badateli souhlasit. Vyvozuje z nich však rozdílné závěry.

Tambiah mýtus *Agaññasutty* srovnává s odpovídajícím textem zachycujícím bráhmanskou koncepci sociálního pořádku, Manuovým zákoníkem. Manuův zákoník je bráhmanský text, tzv. *śástra*, který vznikl v severní Indii pravděpodobně mezi 2. stol. př. n. l. a 2. stol. n. l. Pochází tak zhruba ze stejné doby jako *Agaññasutta*. Praotec lidstva Manu využívá mýtus o Purušovi, z jehož těla povstávají společenské vrstvy (sa. *varna*, doslova barva). Bráhmanský mýtus je delší, jelikož se v něm objevují varianty tvůrčího procesu.⁷⁰ V krátkosti zde shrnu Manuův mýtus, na kterém jsou patrné společné prvky s *Agaññasuttou* a zároveň na něm lze ukázat, v čem se *Agaññasutta* od bráhmanské kosmologie odlišuje.

Vesmír nejdříve existoval „v podobě temnoty“, poté se objevil jakožto tvůrčí síla Svajambhú (doslova „Ze sebe vzniklý“). Ten prostřednictvím své myšlenky vytvořil vody a umístil do nich vlastní sémě, tak se zrodilo zlaté vejce (*hiranjagarbha*) jako bůh Brahma. Tímto způsobem vznikl první muž, Puruša. Ten rozdělil vejce na dvě poloviny, ze kterých povstaly nebe a země, pak meziprostor, vody atd. Ze sebe Puruša vytvořil mysl, smyslové orgány, částice. Když to vše spojil s částicemi ze sebe, vytvořil bytosti: bohy, věčnou oběť, oheň, vítr a Slunce, čas a jeho míry, hory a řeky, zásluhy a nezásluhy, potěšení a bolest atd. a čtyři *varny*: bráhmány z úst, *kšatrije* z paží, *vaišje* ze stehen a *śúdry* z chodidel.

Brahma rozdělil své tělo na muže a ženu a jejich spojením vytvořil Virága. Virág skrze askezi stvořil Manua. Manu prostřednictvím askeze stvořil deset *ršiů*, kteří vytvořili sedm dalších Manuů, bohy a *jakši*, *apsarasy* a *nágy* a přírodní úkazy jako komety, blesky a duhu, zvířata, ryby, ptáky, rostliny atd. Když takto Puruša stvořil vesmír, rozplynul se v sobě. Střídavě jde a odpočívá, čímž oživuje a ničí stvoření. Manu praví, že když Puruša stvořil posvátné zákony, sdělil je právě jemu, a on je předal *ršiům*.⁷¹ V tomto mýtu se, podobně jako v *Agaññasuttě*, objevuje postupný úpadek, který je v Manuově mýtu spojen s časovým cyklem čtyř tzv. *jug*.⁷² Tyto *jugy* jsou nestejně dlouhá časová období, která se od první části do poslední postupně zkracují, přičemž každé toto období má své charakteristiky. Na počátku cyklu, v *krtajuze*, je vše v souladu s kosmickým řádem, Dharmou, kdežto

⁶⁹ CARRITHERS, Review Article [on “World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity Against a Historical Background”, by S. J. Tambiah], s. 9.

⁷⁰ TAMBIAH, World conqueror and world renouncer, s. 20.

⁷¹ Ibid., s. 20–21.

⁷² Více o *jugách* viz ZBAVITEL, D., FILIPSKÝ, J., MERHAUTOVÁ, E., *Bohové s lotosovými očima: Hinduistické mýty v indické kultuře tří tisíciletí*. Praha: Vyšehrad, 1986, s. 43.

v *kalijuze*, která cyklus uzavírá, Dharma nejvíce upadá. Se stupněm úpadku jednotlivých období také souvisí nejvíce ceněné ctnosti: v *krtajuze* je nejlepší askeze, v *trétajuze* poznání, v *dváparajuze* obětování, v *kalijuze* štědrost. Povšimněme si však, že tento úpadkový vývoj má v konečném důsledku v rámci *Agaññasutty* přesně opačný význam. V *Agaññasuttě* se meditace či askeze objevuje právě díky úpadku, v bráhmanském mýtu se neproblémově objevují už na začátku. Manu dále tvoří *varny*. Dharma je v Manuově podání transcendentním zákonem, řídí se jí oběti, studium, manželství, pohřby a úřad krále. Bráhmanský mýtus, podobně jako buddhistický, ukazuje propojení božské sféry s pozemskou. Tvoření přírody souvisí s tvořením kultury. Podle Tambiaha tak v Manuově mýtu neexistuje rozlišení mezi přírodními zákony a zákony člověka.⁷³ To je však poněkud silné tvrzení, rozhodně se to tak snaží prezentovat sama tradice. Zůstává však nezodpověditelnou otázkou, nakolik to takto vnímali sami posluchači mýtů.

Vraťme se nyní k buddhistickému mýtu *Agaññasutty*. Oproti mýtům, kde je svět tvořen boží vůlí, tento mýtus pracuje s tvořivým rozlišujícím procesem, který je hnán prostřednictvím karmanu, jenž se projevuje v nesprávném chování bytostí.⁷⁴ Tento proces je až do ustavení společnosti úpadkový. V Manuově pojetí tento mechanismus funguje, až když se začnou míchat jednotlivé *varny*.⁷⁵ Jak ještě uvidíme, vývoj přírody a kultury je i v buddhistickém mýtu dialekticky provázán.

Podle Stanleyho Tambiaha je buddhistická *Agaññasutta* vědomým převrácením bráhmanské teorie původu *varen*. Tato teorie spočívá v přesvědčení, že *varny* byly ustaveny božským garantem a nejvyšší *varnou* jsou bráhmani. Dharma, jejímž představitelem je bráhman, je základem společnosti. *Kšatrijovi*, vladaři, přísluší *artha* (oblast politiky a ekonomie), a proto *kšatrija* nepůsobí jako morální základ společnosti.⁷⁶ Naproti tomu v *Agaññasuttě* společnost vzniká v důsledku ustavení království lidmi. Hinduistická Dharma, obecně morální a právní chování, a společnost zasahují širší okruh společnosti než partikulární *artha*. V buddhistickém pojetí je vše propojeno, takže její královská Dharma je všeobsažným principem, který vládne společnosti.⁷⁷ Vztah vlády a Dharmy však může být chápán i přesně opačně, jak jsem nastínil výše. Král je pak jedním z vývojových prvků, které jsou nutné pro to, aby buddhističtí mniši mohli dosáhnout probuzení. Jinými slovy, ona královská Dharma, o níž mluví Tambiah, je jen jedním z projevů hlouběji chápané Dharmy.

1.3 Antikosmologické představy

Názory, které nazývám „antikosmologickými“ jednoduše proto, že spočívají v odmítání kosmologických spekulací, se objevují v pálijském kánonu poměrně často. Nebudu zde uvádět jejich plný výčet ani všechny důsledky, které z nich vyplývají. V této kapitole je pouze představím a uvedu

⁷³ TAMBIAH, World conqueror and world renouncer, s. 22.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

možné interpretace toho, že v některých suttách nacházíme kosmologické mýty a v jiných jsou kosmologické spekulace odmítány. V souvislosti s antikosmologickými představami se často uvádí, že Buddha neodpovídal na deset otázek, avšak jejich počet se v jednotlivých suttách liší. Neliší se nicméně témata, kterými je věčnost kosmu, jeho konečnost, identita těla a oživujícího principu (sa. *džíva*)⁷⁸ a existence Tathágoty (Buddhy) po smrti.

1.3.1 *Moggalláнасutta*⁷⁹

Moggalláнасutta představuje rozhovor, v němž se Vaččagotta ptá Moggallány, předního žáka Buddhy, jestli:

- 1) je kosmos věčný,
- 2) je kosmos nevěčný,
- 3) je kosmos konečný,
- 4) je kosmos nekonečný,
- 5) je tělo stejné jako *džíva*,
- 6) je tělo odlišné od *džívy*,
- 7) Tathágata existuje po smrti,
- 8) Tathágata neexistuje po smrti,
- 9) Tathágata existuje i neexistuje po smrti,
- 10) Tathágata ani existuje ani neexistuje po smrti.

Na tyto otázky Moggallána odpovídá pouze tak, že Buddha neurčil, jak na ně odpovídat. Následovníci jiných asketických směrů na tyto otázky odpovídají, ne však Buddha. Podle sutty je důvodem, proč ostatní asketové na tyto otázky odpovídají, to, že vycházejí z chybných názorů (*ditthi*, sa. *dršti*). Věří, že jejich smysly, tělo a mysl jsou vskutku jejich, že tvoří jejich já. Naproti tomu Buddha se nedomnívá, že by smysly, tělo a mysl byly vskutku jeho, že tvoří jeho já, a proto neodpovídá. Z jiného úhlu pohledu jsou nesprávné názory důsledkem žízňe, která má za následek utrpení. Po rozpravě s Moggallánou Vaččagotta odchází za Buddhou, se kterým vede identickou rozpravu. Nakonec se Vaččagotta raduje z toho, jak se shoduje učení Moggallány a Buddhy.

1.3.2 *Vaččagottasutta*⁸⁰

Tato sutta začíná podobně jako *Moggalláнасutta*, pouze s tím rozdílem, že Vaččagotta jde přímo za Buddhou. Následují tytéž otázky v tomtéž pořadí, jak jsme je viděli v *Moggalláнасuttě*. Stejně jako v předchozí suttě, i zde Buddha odpovídá, že odpovědi na tyto otázky nepodá. Vaččagotta opět Buddhu upozorňuje, že následovníci jiných směrů na tyto otázky odpovídají. Důvodem toho je, že tito

⁷⁸ Termín *džíva* se často překládá jako duše, avšak v kontextu raného buddhismu není tento překlad vhodný, neboť implikuje nějaké stálé a neměnné já.

⁷⁹ *Moggalláнасutta*, SN 44.7 (S iv 391).

⁸⁰ *Vaččagottasutta*, SN 44.8 (S iv 395).

následovníci jiných učení považují pět psychofyzických složek (*khandha*, sa. *skandha*), z nichž se skládají lidské bytosti, za *átman*, nebo za majetek *átmanu*.⁸¹ Buddha však tyto názory nesdílí, proto na uvedené otázky neodpovídá. Poté Vačchagotta odchází za Moggallanou, od kterého slyší tytéž argumenty.

1.3.3 Vztah mezi kosmologickými spekulacemi a jejich odmítáním

*Čúlamálunkjódasutta*⁸² obsahuje soubor výše zmiňovaných otázek, avšak zároveň s nimi předkládá zdůvodnění, proč Buddha na dotazy neodpovídá. Jedná se o velmi známé podobenství o otráveném šípu, pomocí něhož Buddha Málunkjovi vysvětluje, že ptát se na tyto otázky je podobné, jako by člověk raněný na bojišti odmítal lékařskou péči do té doby, než bude znát detaily o člověku, který jej poranil, z jakého materiálu je vyroben šíp atd. Buddha říká, že tento zraněný člověk by svým zraněním podlehl daleko dříve, než by dostal odpověď na všechny své otázky. A právě takto je tomu podle Buddhy i u výše položených otázek. Člověk by zemřel dříve, než by na ně našel odpověď, a přitom by se nestihl zabývat podstatnými věcmi, které vedou k probuzení.

Ve svém díle *The Silence of the Buddha*⁸³ Troy Wilson Organ udává několik důvodů, proč se Buddha odmítal vyjádřit ke kosmologickým otázkám.

Prvním možným důvodem je, že přijímal tehdejší představy. Tento důvod je však velmi nepravděpodobný, protože *upanišady*, které v tomto argumentu figurují, rozhodně nepodávají jednotný kosmologický pohled a bylo by tak nutné říci, se kterou konkrétní současnou představou Buddha souhlasil.

Buddha také mohl se současnými představami nesouhlasit. S tímto názorem jsou však obdobné problémy jako s předchozím, ačkoliv dokladů o tom, že Buddha nepřijímal představy bráhmanismu, je více.⁸⁴

Třetí důvod mohl spočívat v Buddhově neznalosti. Toto přesvědčení pracuje s myšlenkou, že Buddha byl agnostik, nicméně Organ připouští, že buddhistické prameny se ve větší míře shodují na tom, že Buddha měl dokonalé vědění.⁸⁵

Další možností je, že Buddha odpovědi znal, ale nechtěl je říct. Ukazuje se, že Buddha často k různým lidem mluvil z jiné pozice tak, aby jim poučení přineslo co největší prospěch. Na druhou stranu mlčení o otázkách založených na absolutních kosmologických názorech, tj. o věčnosti či konečnosti kosmu, je v pálijském kánonu naprosto konzistentní, a proto se mi ani tato teorie nezdá dostatečná.

⁸¹ Pět psychofyzických složek tvoří forma (*rúpa*), pocitování (*védaná*), vnímání (*saññá*, sa. *sañdžñá*), mentální formace (*sankhára*, sa. *samskára*) a vědomí (*viññána*, sa. *vidžñána*).

⁸² *Čúlamálunkjódasutta*, MN 63 (M i 426–432).

⁸³ ORGAN, T. W., *The Silence of the Buddha*. In: *Philosophy East and West*. 1954, vol. 4, no. 2, s. 125–140.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 129–131.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 134.

Pátým důvodem Buddhova mlčení mohlo být, že odpovědět nemohl, jelikož by přijal metafyzické předpoklady tazatele. Už tyto předpoklady samotné jsou totiž chybné, a proto nemá smysl vůbec na otázky odpovídat, protože odpověď by byla nutně chybná. Organ uvádí jako příklad takové otázky: „Už vaše město prodalo svého koně?“⁸⁶ Tuto hypotézu nabízí i Gethin, přičemž dodává důležité vysvětlení. Tvrdí, že z buddhistického pohledu jsou tyto názory (*ditthi*, sa. *drṣṭi*) projevem mentálního ulpívání, žízň, která je příčinou utrpení.⁸⁷ V každém případě u tohoto důvodu Buddhova mlčení dochází k situaci, kdy se otázka naprosto míjí se stavem věcí.

Posledním bodem je to, že Buddha mohl otázky odmítat, protože zkratka nevedou k probuzení a není účelné na ně odpovídat. Jak píše Gethin, za mlčením Buddha může stát přesvědčení, že hledání odpovědí na otázky o konečné povaze světa a našeho údělu nás může na cestě za probuzením spíše brzdit.⁸⁸

Tento stručný výčet nám snad pomůže osvětlit, proč se na jednom místě pálijského kánonu kosmologická spekulace odmítá, kdežto na jiném místě najdeme *Agaññasuttu*, která se kosmologií zabývá. Domnívám se, že nejde o nekonzistenci představ, protože úvahy, které jsou předmětem nezodpovězených otázek, se týkají tvrzení s absolutní platností na té nejobecnější rovině, kdežto kosmologie *Agaññasuttu* se zabývá pouhým výsekem v bezpočáteční historii světa. V kosmologii *Agaññasuttu* se vysvětluje pouze povaha společnosti, případně bohů, nikoliv základní otázky povahy světa. To ostatně koresponduje s *Čúlamálunkjódásuttou*, ve které najdeme následující pasáž:

„Ať už [někdo] zastává názor, že svět je věčný, nebo ať zastává názor, že svět není věčný, stále je tu zrození, stárání, smrt, žal, zoufalství, bolest a neštěstí, jejichž zničení zde a nyní hlásám.“⁸⁹

1.4 Odkazy na *Agaññasuttu*

Postkanonická díla vykreslují Mahásammata, vyvoleného krále z *Agaññasuttu*, ve třech podobách: jako prvního krále, jako univerzálního vladaře (*čakkavati*) a jako *bódhisattvu*, budoucího Buddha. Mahásammata byl chápán jako první zákonodárce, který zavedl právní a společenský systém a dohlížel na morální zásady.⁹⁰ Jiné postkanonické texty přisuzují Mahásammatovi počáteční úlohu v kronice králů (sa. *rādžavamsa*), kterou uzavírá Gótama Buddha. Toto pojetí souvisí s královskou symbolikou Buddha jako vladaře, který prostřednictvím své Dhammy dobývá svět. Posledním krokem ve vytváření genealogického chápání buddhistické historie bylo totiž prohlášení rodokmenu králů za Buddhova předchozí zrození.⁹¹

⁸⁶ ORGAN, T. W., *The Silence of the Buddha*, s. 137.

⁸⁷ GETHIN, *The foundations of Buddhism*, s. 68.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 66.

⁸⁹ *Čúlamálunkjódásutta*, MN 63 (M i 430). Český překlad podle WILLIAMS, T., *Buddhistické myšlení*, s. 47.

⁹⁰ TAMBIAH, S. J., King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and His Persisting Relevance. In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 1989, vol. 20, no. 2, s. 107–108.

⁹¹ *Ibid.*, s. 108.

Poprvé se odkaz na *Agaññasuttu* v postkanonické literatuře objevuje v sanskrtském díle *Mahāvastu*, jehož jádro se datuje zhruba do 2. stol. př. n. l. a jehož konečná redakce byla provedena mezi 3. a 4. stol. n. l. *Mahāvastu* náleží škole *lókóttaravádinů*.⁹² Jde o dílo plné narážek na dobové buddhologické, kosmologické a doktrinní názory.⁹³

Druhým postkanonickým textem pracujícím s koncepty *Agaññasuttu* je Vasubandhuova *Abhidharmakóša* z 5. stol. n. l. Jedná se o rozsáhlé dílo zachycující kosmologické představy raného buddhismu. Popis uspořádání jevového světa, jehož základem jsou *dharmy*, najdeme ve druhé kapitole *Abhidharmakóši*. Třetí kapitola navazuje popisem kosmu coby tří sfér (*kámadhātu*, *rúpadhātu* a *arúpadhātu*), které obsahují podmíněné formy existence. Právě v této části je zmíněn sestup bytostí z nebe, jak je vyobrazen v *Agaññasuttě*. Vasubandhu vytvořil koncepci, která odpovídá rané buddhistické literatuře a snad z ní i vychází. Představuje svět jevů (*bhadžanalóka*), jenž je tvořen dobrými a zlými činy bytostí a který postupně nabývá hustoty, právě tak jako v *Agaññasuttě*. Je tvořen řetězci činů a jejich plodů, z čehož vyvstává vzorec Dharmy, který objasňuje Buddha. Tento řetězec připoutání následovaný dalšími plody v podobě přerovávání lze přerušit poznáním (sa. *pradžňá*), díky němuž se dosahuje nepřipoutanosti.⁹⁴ Kolektivní činy všech bytostí vytváří svět jako celek. Jde o postupný proces zhušťování, od bytostí tvořených pouze myslí až po bytostí obdařené plně projeveným tělem. Nápravný proces ve světě představuje Dharma, skrze kterou lze svět v opačném pořadí transcendovat. Podobný postup uvádí *Agaññasutta*.

Dalším textem, který se odvolává na *Agaññasuttu*, je pálijská *Visuddhimagga* (česky *Cesta očištění*) z první poloviny 5. stol. n. l. napsaná mnichem Buddhaghósa na Šrí Lance. Název tohoto díla vystihuje jeho charakter, jde o podrobný manuál, který má sloužit mnichům na cestě k probuzení. Ten se na *Agaññasuttu* odvolává v rámci osmé kapitoly, když se zabývá tím, jak meditace pomáhá při uvědomování si vlastní smrtelnosti a vzpomínání na minulé životy.⁹⁵ Buddhaghósa začíná popisem zničení světa ohněm. Sedm sluncí následuje běžné slunce a spálí svět na popel. Poté následují deště, které vytvoří několik záplavových vln, což vede k projevení se nového kosmu. Následně ve svém popisu vzniku kosmu Buddhaghósa již plně čerpá z *Agaññasuttu*, avšak označuje zvoleného krále Mahásammatu za bódhisattvu, který je tedy podle něj jedním z předchozích zrození Buddha. Buddhaghósa se stejně jako Tambiah domnívá, že společenská třída *khattijů* se začala formovat až pod Mahásammatou.⁹⁶

⁹² *Lókóttaraváda* (doslova nauka o nadsvětosti) je jednou ze škol raného buddhismu. Tvrdí, že všechny Buddhovy skutky, které se zdají být běžné, jsou ve skutečnosti nadsvětové (sa. *lókóttara*). Více viz WILLIAMS, T., *Buddhistické myšlení*, s. 135.

⁹³ TAMBIAH, King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and His Persisting Relevance, s. 109.

⁹⁴ TAMBIAH, *World Conqueror and World Renouncer*, s. 37–38.

⁹⁵ TAMBIAH, King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and His Persisting Relevance, s. 111.

⁹⁶ *Ibid.*

Šrílanská *Mahávamsa* označuje Mahásammatu za prvního z řady králů, jejichž pozdními potomky jsou Šákjové, rod, ze kterého pocházel historický Buddha.

Thajské dílo *Džinakálamáli* se zmiňuje o městech, která králové v genealogii od Mahásammaty po Buddhu založili.⁹⁷ V Thajsku sloužily tyto genealogie k legitimizaci panovníků. *Traiphum*, pozdní thajské kosmologické dílo, sleduje stejné motivy a také obsahuje tutéž kosmologii, nauku o charakteru Buddhy a teorii vládnutí.

Obecně lze tedy konstatovat, že pokud se postkanonické texty odvolávají na kosmologii *Aganñasutty*, pak se zaměřují zejména na „přirozený vývoj“ královské moci. K tomuto tématu přidávají genealogii od Mahásammaty po Buddhu. Její součástí jsou také různí světovládci (sa. *čakravartin*) a bódhisattvové, kteří dohromady vytvářejí linii až k dosažení buddhovství. Tato genealogie vždy udává založení důležitých měst a dynastií. Tím dochází k propojení posvátné geografie Indie a posvátného času thajské královské genealogie.⁹⁸ Za vlády Mahásammaty údajně vznikly thajské zákoníky a dharmášástry. Pro krále je sepsal bráhma Manu, jehož jméno nepochybně odkazuje na Manua indického bráhmanského mýtu. Tato konstelace odrážela koexistenci buddhismu a bráhmaismu na dvorech v jihovýchodní Asii.⁹⁹ Na mýtus o Mahásammatovi se odvolávali dokonce i první panovníci dynastie Čakri vládnoucí v Thajsku od roku 1782 až do současnosti.¹⁰⁰ Závěrem lze říci, že *Aganñasutta* sloužila nejen jako tzv. *charter*, tedy soubor představ, na kterých se všichni členové určitého společenství shodnou a který leží v základu tohoto společenství, ale navíc byla ještě dále upravována coby doklad genealogie mocných.¹⁰¹

2. Interpretace *Aganñasutty* v sekundární literatuře

Badatelé, kteří se zabývali *Aganñasuttou* a které v této práci uvádím, podle mého názoru často interpretovali *Aganñasuttu* způsobem, který plně nedoceníl její významovou bohatost. Domnívali se totiž, že mýtus *Aganñasutty* má pouze jeden výklad, případně několik málo vzájemně se vylučujících interpretací. Pochopitelně dívat se na tento mýtus určitým prizmatem bylo přínosné pro získání a utřídění materiálu, především v případě Stanleyho Tambiaha, ale na druhou stranu to vedlo k dlouhým a snad i zbytečným debatám o tom, co vlastně *Aganñasutta* znamená. Mým cílem je spíše se zaměřit na mýtus a jeho dynamiku, která může představovat různé sociální, psychologické a jiné procesy. Proto v této práci pracuji s mýtem samotným a nesnažím se jej odsvětlovat. V následující kapitole shrnu přístupy dřívějších badatelů, z nichž většinu jsem již zmínil v jiném kontextu výše.

⁹⁷ TAMBIAH, King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and His Persisting Relevance, s. 111.

⁹⁸ Ibid., s. 115.

⁹⁹ Ibid., s. 116.

¹⁰⁰ Ibid., s. 118.

¹⁰¹ Ibid., s. 120.

2.1 Důraz na vznik společnosti a její strukturu

Stanley Tambiah v jednom svém článku kritizuje skutečnost, že od dob Rhys-Davidse se *Agaññasutta* vnímá pouze jako dobrá ironie s legračními etymologiemi *vann* (sa. *varna*) s tím, že ji nelze brát zcela vážně.¹⁰² Tambiah však upozorňuje, že text může mít několik výkladů a neměl by tedy být vykládán absolutně.¹⁰³ Z jeho prací je patrné, že sám dává přednost sociologickému odvysvětlení mýtu *Agaññasutty* a v jiných ohledech se mu nevěnuje. Nejčastěji mu *Agaññasutta* slouží coby příklad mýtu na legitimizaci královské moci.

Ve své odpovědi na Carrithersův recenzní článek svého díla *The World Conqueror, World Renouncer*, které v této práci často cituji, shrnuje Tambiah Carrithersovu výtku, která spočívá v tom, že ačkoliv Tambiah pokládal *Agaññasuttu* za ironizaci bráhmanské kosmologie,¹⁰⁴ zároveň poukazuje na její status jakožto samostatné kosmologie, tj. že není pouze reakcí na bráhmanské představy. Carrithers namísto toho zdůrazňuje pouze satirickou stránku *Agaññasutty*, která se projevuje v tom, jak ironizuje bráhmanské představy. Jak ale Tambiah ukazuje, dokonce i Carrithers v *Agaññasuttě* mimo satiry spatřuje důležitost morální čistoty založené na poznání.¹⁰⁵ Tento důraz na morálku a správné poznání by měl být podle Carritherse logicky a chronologicky původní, nicméně v mýtu samotném to takto není nikde explicitně vyjádřeno.¹⁰⁶ Podle Tambiahových slov však strukturální uchopení asymetrického vztahu buddhistického mnicha (*bhikkhu*) a krále nijak neodporuje Carrithersově přesvědčení o výsadním postavení morálky v buddhismu.¹⁰⁷ Carrithers podezírá Tambiaha z předpojatosti vůči buddhismu z důvodu jeho přístupu k předmětu jeho bádání, konkrétně totiž Tambiaha zajímá interakce sekulární a náboženské moci v buddhismu. Podle Tambiaha se však Carrithers dopouští stejného zkreslení, neboť se ve výzkumu věnoval lesním meditujícím mnichům, a proto mu přišla meditace a morální čistota jako nejdůležitější sdělení *Agaññasutty*.¹⁰⁸

Argumentační linii ohledně toho, jestli *Agaññasutta* obsahuje nějaký zárodek myšlenkového konceptu společenské smlouvy v indickém prostoru, rozvíjí Andrew Huxley ve svém článku *The Buddha and the Social Contract*.¹⁰⁹ Činí tak v opozici k vůči Stevenovi Collinsovi, který v reakci na Huxleyho článek napsal velmi propracovanou odpověď.¹¹⁰ Huxley odmítá, že by se v rámci *Agaññasutty* mohlo hovořit o společenské smlouvě v tom smyslu, jak jej chápala západní tradice,

¹⁰² TAMBIAH, King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and His Persisting Relevance, s. 101.

¹⁰³ Ibid., s. 102.

¹⁰⁴ CARRITHERS, Review Article [on “World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity Against a Historical Background”, by S. J. Tambiah], s. 95–105.

¹⁰⁵ Ibid., s. 103.

¹⁰⁶ TAMBIAH, King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and His Persisting Relevance, s. 104.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid., s. 105.

¹⁰⁹ HUXLEY, A., The Buddha and the Social Contract. In: *Journal of Indian Philosophy*. 1996, vol. 24, no. 4, s. 407–420.

¹¹⁰ COLLINS, S., The Lion’s Roar on the Wheel-turning King: A Response to Andrew Huxley’s “The Buddha and the Social Contract”. In: *Journal of Indian Philosophy*. 1996, vol. 24, no. 4, s. 421–446.

protože je to příliš neurčitý koncept, který se pro starověkou Indii vůbec nehodí.¹¹¹ Huxley také upozorňuje na problematičnost přístupu Richarda Gombricha, který celou *Agaññasuttu* považuje za humorný příběh namířený proti bráhmanům.¹¹² Celý mýtus *Agaññasuttu* shrnuje Huxley tak, že jde o objasnění vzniku královské vlády, která byla stažena z nadlidské do lidské sféry.¹¹³ Dále zde už Huxleyovy teorie není nutné sledovat, zmíním pouze jeho přesvědčení, že *Agaññasutta* tvoří myšlenkový celek s *Čakkavattisihanádasuttou*, které však není příliš dobře prokazatelné a k cíli této práce se nijak nevztahuje.¹¹⁴

Carrithers podobně jako Huxley dále odmítá, že by *Agaññasutta* mohla sloužit jako *charter*, tj. soubor stanov společnosti, který všichni příslušníci dané společnosti respektují. Zatímco Huxley argumentuje kulturní specifíčností a nepřenositelností pojmů, Carrithers se drží spíše toho, že *Agaññasutta* nebyla brána vážně. Podobný názor o ironickém vyznění *Agaññasuttu* má i zmiňovaný Richard Gombrich.¹¹⁵ Vysvětluje to tím, že se v *Agaññasuttě* vyskytují narážky na bráhmanské termíny ve formě lidové etymologie (např. *adždžhájaka*, předčítač véd, se uvádí jako *adžhájaka*, ten, který nemedituje).¹¹⁶ Richard Gombrich snáší velké množství příkladů, které podle něj prokazují, že *Agaññasutta* byla inspirována ranými upanišadami a jinými bráhmanskými texty. Gombrich má nicméně několik zajímavých postřehů, například se ptá, proč stejné špatné činy mají u různých bytostí jinou účinnost.¹¹⁷ Tambiah se staví proti vnímání *Agaññasuttu* jako pouhého humorného příběhu a argumentuje například tím, že *Agaññasutta* zaujala mnoho kosmologů a jiných učenců, kteří ji pravděpodobně za vtip nepovažovali.¹¹⁸

Jinou interpretační strategii volí Steven Collins. Zaměřuje se na dva aspekty, vztah *Agaññasuttu* k mnišské disciplíně (*vinaja*) a na *Agaññasuttu* coby reflexi sociálního systému. Vychází z prací sociologa Ernesta Gellnera, který dělí vývoj lidské společnosti do tří fází: lovci-sběrači, zemědělská společnost a industriální společnost. Sám Collins se pak zaměřuje především na zemědělskou společnost.¹¹⁹ Ta oproti společnosti lovců-sběračů vytváří přebytky, které dovolují výraznější sociální stratifikaci, tj. určení vladařů a kněží. Vztahy vládců, disponujících sekulární mocí, a kněží, kteří drží legitimizační moc, jsou transkulturní, alespoň v indoevropském prostoru. V kontextu *Agaññasuttu* Collins klade důraz na vazby moci agrárního společenství vzhledem ke schopnosti uchovávat potravu.¹²⁰ Její nadbytek v agrární společnosti znamená, že je třeba organizovat

¹¹¹ HUXLEY, The Buddha and the Social Contract, s. 410.

¹¹² Ibid., s. 411.

¹¹³ Ibid., s. 416.

¹¹⁴ Ibid., s. 416–417.

¹¹⁵ GOMBRICH, R., The Buddha's Book of Genesis? In: *Indo-Iranian Journal*. 1992, vol. 35, no. 2–3, s. 161.

¹¹⁶ Ibid., s. 163.

¹¹⁷ GOMBRICH, The Buddha's Book of Genesis?, s. 169.

¹¹⁸ TAMBIAH, King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and His Persisting Relevance, s. 106.

¹¹⁹ COLLINS, S., *Aggañña Sutta = The Discourse on What Is Primary: An Annotated Translation from Pali*. New Delhi: Sahitya Akademi, 2001, s. 3.

¹²⁰ Ibid., s. 4.

spravedlivé přerozdělování a obranu proti vnějším nepřátelům. Válka je, říká Gellner, u agrárních společností nevyhnutelná.¹²¹ Tím se v indickém kontextu vytváří napětí mezi ideologií rituálních specialistů, stojících mimo společnost a vyznávajících zejména v pozdější době *ahimsu*, tj. teorii neublžování, a ideologií válečníků. Tímto argumentem Collins zdůvodňuje vztah mezi postupným tvořením potravy a prvotním králem Mahásammatou. V *Aggaññasuttě* tak Collins nachází přímou souvislost mezi pěstováním a uchováváním potravy a potřebou královského dohledu a královských trestů.

Druhým aspektem Collinsovy interpretace je poukazování na vazbu *Aggaññasutty* k mnišské disciplíně (*vinaja*), přičemž *Aggaññasutta* je založena na její reflexi. Uvádí místa v textu korespondující s termíny, které užívají texty, které se k ní vztahují.¹²² V tomto případě jsem však toho názoru, že skutečnost, že někdo pracuje s obecně známými myšlenkami, ještě neznamená, že je nemůže reinterpretovat a využít k vytvoření nového mýtu. To, že autor *Aggaññasutty* využívá jazyk *vinaji*, nemusí znamenat, že tento text musí mít nutně spojitost s *vinajou*, která je závazná především pro mnichy. Autorem *Aggaññasutty* byl totiž s největší pravděpodobností mnich, proto je logické předpokládat, že užíval právě jazyk *vinaji*. *Aggaññasutta* má však širší záběr, jde o kosmologii a kosmogonii všech, ne pouze mnichů. Používání termínů odkazujících k *vinaji* tak pokládám spíše za prostý důkaz toho, že *Aggaññasuttu* složil mnich. Je patrné, že odchylek od současného stavu si autor všiml nejvíce v tom, co sám znal, tj. v mnišské disciplíně.

Závěrem si můžeme povšimnout, že badatelé obvykle vyzdvihují „demokratičnost“ mýtu *Aggaññasutty*. Je však zajímavé, že nejsou známy žádné případy buddhistických kultur, kde by se král demokraticky volil, nebo kde by ho bylo možné sesadit, pokud by jednal v rozporu se „společenskou smlouvou“.¹²³ Někdy se stalo, že milenaristická hnutí prosazovala kult buddhy Méttéjji (sa. Maitréja), což dávalo ideologický základ pro vzpouru proti špatným vládcům, kteří neodpovídali ideálnímu typu vladaře. Tento kult tedy nebyl pouze pramenem teorií o spravedlivé vzpouře, ale především o tom, že velcí muži (*mahápurisa*) mohou nahradit špatné vládce a obnovit upadající pořádek. V historii se více prosadilo pojetí Mahásammaty jakožto vyvoleného, nejlepšího z lidí, který získává přízeň ostatních prostřednictvím toho, že jedná v souladu s Dhammou, nikoliv proto, že by byl zvolený na základě vůle lidu.¹²⁴

¹²¹ COLLINS, S., *Aggañña Sutta = The Discourse on What Is Primary: An Annotated Translation from Pali*. New Delhi: Sahitya Akademi, 2001, s. 4.

¹²² COLLINS, *Aggañña Sutta = The Discourse on What Is Primary: An Annotated Translation From Pali*, s. 25.

¹²³ TAMBIAH, King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and His Persisting Relevance, s. 107.

¹²⁴ Ibid.

2.2 Kosmologie *Agaññasutt*y v jiných textech pálijského kánonu

Další *sutt*y, ve kterých se objevuje začátek kosmogonie zachycený v *Agaññasuttě*, totiž způsob vzniku bytostí, jejich bezpohlavnost a nehmotný stav kladoucí důraz na zářivost a pohyb vzduchem, jsou *Brahmadžálasutta* a *Pátikasutta*. Zároveň se toto téma objevuje také v *Mahávastu* a *Abhidharmakóši*.

Brahmadžálasutta se zabývá především mylnými názory ohledně povahy světa plynoucích z eternalistických či anihilacionistických postojů. Část o stvoření světa, kterou známe z *Agaññasutt*y, *sutta* zmiňuje v souvislosti s těmi, kteří mají zároveň eternalistické i anihilacionistické názory.¹²⁵ První část příběhu mýtu, když svět zaniká a bytosti se přerouží do světa *ábhassarabrahma*, je totožná s *Agaññasuttou*. Zásadní rozdíl však spočívá v tom, že první bytost, která opouští svět *ábhassarabrahma*, přichází do prázdného paláce Brahmy, nikoliv přímo do pozemské sféry. Popis této bytosti je opět shodný s *Agaññasuttou*, tj. vyzařuje ze sebe záři, chodí vzduchem atd. Tato první bytost posléze zatouží po společnosti a právě v ten okamžik z důvodu vyčerpání zásluh odcházejí ze světa *ábhassarabrahma* další bytosti a objevují se v paláci Brahmy. První bytost, která přišla do světa, je poté přesvědčena, že tyto ostatní bytosti stvořila svým přáním a má za to, že je všemocným Brahmou. Tento názor sdílí i bytosti, které se nově objevily. První bytost žije déle než ostatní a co do svých schopností je překonává.

Když po dlouhé době nějaká bytost opustí nebe Brahmy a zrodí se ve světě, stává se asketou. Pomocí cvičení si vybavuje svůj předchozí život a dochází přesvědčení, že onou první bytostí, tj. všemocným Brahmou, byla sama stvořena. Přijímá názor, že tento bůh je stálý, neměnný a věčný. Ostatní bytosti jsou pouze jeho stvoření, které jsou pomíjivé a odsouzené k zániku.

Pouze s nepatrnými změnami tuto kosmogonii popisuje i *Pátikasutta*.¹²⁶ I zde je první bytost považována za všemocného boha Brahmou, žije déle a je krásnější a mocnější než ostatní bytosti, které přišly po ní. Když se tyto bytosti zrodí ve světě, stávají se askety a cvičením dospějí k takovému soustředění, že si rozpomenou na svůj předchozí život, přičemž dojdou k názoru, že ona první bytost je všemocným a věčným bohem.

Na první pohled je zřejmé, že jde o jednotné schéma, které však bylo v jednotlivých *suttách* využito k jiným účelům. Zatímco v *Brahmadžálasuttě* a *Pátikasuttě* je předmětem rozpravy původ chybného přesvědčení o existenci věčného a všemocného boha, v *Agaññasuttě* jde o polemiku se společenským systémem. Nejspíše proto je v *Agaññasuttě* vynechána epizoda s bohy a přechází se rovnou ke vzniku lidí.

¹²⁵ *Brahmadžálasutta*, DN 1 (D i 1).

¹²⁶ *Pátikasutta*, DN 24 (D iii 31).

3. *Agaññasutta* – shrnutí a interpretace

V této práci se kriticky vyrovnávám zejména s pojetím *Agaññasutty*, které představil Stanley Tambiah.¹²⁷ Ten *Agaññasuttu* interpretoval především prostřednictvím dialektiky sociálních vazeb mezi lidmi království a mnichy, kladenými v podstatě na roveň s ostatními askety. Nejde mi ani tak o odmítnutí, jako spíše o úpravu této interpretace. Domnívám se, že struktura *Agaññasutty* odhaluje snahu ukázat mnichy jako transcendující ono rozlišení mezi běžnými askety a garanty světské moci. Bhikkhuové zacházejí se sekulárními prvky moci *khattijū* i s liminální mocí bráhmánů. Bráhmani věští, dělají rituály atd., jak se o tom píše i ve výše zmiňované *Brahmadžálasuttě*, zatímco buddhističtí mnichové se těchto činností, které obvykle náleží lidem zprostředkovávajícím kontakt s transcendencí, neúčastní. Jsou tak unikátním způsobem stranou transakcí, které probíhají mezi těmito prostředníky, jimiž jsou například bráhmani, a laiky. Takový obraz alespoň v mé interpretaci podává *Agaññasutta*.

Tambiah jako svou metodologii použil strukturalismus, jehož základy položil Claude Lévi-Strauss. Základním stavebním kamenem strukturalismu je binární opozice, tj. význam nespočívá v prvcích samotných, nýbrž v jejich vzájemných vztazích. To znamená, že každý prvek musí nutně mít svůj protiklad. Tento požadavek je zmírněn tím, že opozice může být silnější nebo slabší. Edmund Leach, který měl na Tambiaha velký vliv a který také využívá metody strukturalismu, ukazuje, že pokud sestoupíme z nejobecnější strukturální roviny mýtů k žité skutečnosti lidí, mohou být vztahy mezi prvky složitější. Svou roli hrají nejen opozice, ale také jejich kvalita a míra. Tato úprava strukturalistické metodologie se ke zkoumání kosmologie hodí mimo jiné i proto, že nově přináší možnost prostorového vyjádření vzdálenosti jednotlivých prvků vzhledem k lidem, takže se na ně díváme jako na bližší (domácí mazlíčci a hospodářská zvířata) a vzdálenější (divoká a exotická zvířata). Navíc Leach zdůrazňuje význam liminálního pásma mezi jednotlivými prvky, jež je nabitě mocí.¹²⁸ Důležitost tohoto pásma, kde se setkávají dva světy, Leachovy metodologie v kontextu *Agaññasutty* spatřuji v otázce, jestli *Agaññasutta* pojímá „běžný svět“ jako liminální pásmo mezi nebem *abhássarabrahma* a *džhánami* či nibbánou mnicha – zatímco Tambiah tento přechodový proces vidí spíše jako návrat do původního klidného stavu. Lze se domnívat, že by se zde uplatnil i klasický model přechodových rituálů, jak jej představil francouzský antropolog Arnold van Gennep.¹²⁹ Jeho model má tři fáze: v preliminálním stavu se nachází člověk před zahájením změny, ve stavu liminality dochází k nebezpečné a nevyzpytatelné přeměně prostřednictvím rituálních úkonů a postliminální stav značí výsledek celého procesu. Ačkoliv se tento model uplatňuje především u rituálů, může sloužit i jako pomůcka pro interpretaci *Agaññasutty*, jelikož ta toto vývojové schéma představuje na několika rovinách a v několika fázích, což lze zobrazit v přehledné tabulce (viz níže).

¹²⁷ TAMBIAH, *World Conqueror and World Renouncer*.

¹²⁸ LEACH, E., The Nature of War. In: HUGH-JONES, S., LAIDLAW, J. *The Essential Edmund Leach I–II*. New Haven–London: Yale University Press, 2000, vol. I, s. 343–357.

¹²⁹ VAN GENNEP, A., *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Přel. Helena Beguivinová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997.

Výhoda strukturální analýzy spočívá především v tom, že díky ní lze uchopit sdělení mýtu prostřednictvím jeho vlastních výrazových prostředků tak, že se vůči sobě postaví do různých vztahů. V konečném důsledku však může vést i ke zkreslení, a to v případech, že se mýtus zdá mít nějaký vývoj a badatel potřebuje všechny mytémy převést na synchronní rovinu. To udělal Tambiah a dospěl k závěru, že stav bohů v oblasti *ābhassarabrahma* odpovídá nibbānē. Oproti jeho přístupu se však domnívám, že k určitému vývoji v rámci *Agāṇṇasutty* dochází. Buddhističtí mniši v *Agāṇṇasuttē* překračují obyčejnou transcendenci asketů (*samana*, sa. *śramana*), které dosahují mimo jiné prostřednictvím odmítnutí společnosti. Způsob, jakým to buddhističtí mniši dělají, spočívá v tom, že přijímají společenský řád a zároveň jej překračují. To *Agāṇṇasutta* sice na žádném místě neříká otevřeně, avšak já vycházím z toho, že mniši se ve světě objevují až jako poslední a v jistém smyslu jsou tedy všechny předcházející prvky podmínkou jejich vzniku. Vzájemnou transformací těchto prvků nakonec dochází právě k příchodu mnichů. U nich jediných se říká, že se mohou zbavit poskvrn (*āsava*), které v *Agāṇṇasuttē* hrají důležitou roli, neboť skrze ně dochází k vývoji prostřednictvím pádu bytostí z nebe *ābhassarabrahma*, vzniku osobního vlastnictví, založení společnosti a její odmítnutí. Proto trvám na tom, že mniši zároveň transcendují svět, ze kterého pocházejí.

Tento názor dokládá zejména to, jakým způsobem se popisuje zánik a vznik světové sféry ve Vasubandhuově *Abhidharmakóši*, která rozvíjí některé představy *Agāṇṇasutty*. Při zániku světové sféry (v různých světových cyklech postupně ohněm, vodou a větrem) dochází k tomu, že se nejdříve přestanou rodit bytosti do pekelných oblastí a tyto oblasti zanikají. Dále dochází k ničení oblastí, které jsou nad pekly, včetně oblastí obývaných lidmi a posléze i těch, ve kterých pobývají bohové. Jde o relativně komplexní představy, které si čtenář může dohledat jinde.¹³⁰ Já se zde zaměřím pouze na to, že když hrozí zničení lidem obývajícím Džambudvípu, jedna z bytostí vstoupí v meditaci do první *džhány* a přesvědčí ostatní lidi, aby tam také vstoupili, což všichni učiní, a po smrti se zrodí v této oblasti.¹³¹ *Abhidharmakóša* přímo uvádí, že tam vstupují bez učitele (myšleno pravděpodobně buddhistického), prostou povahou věcí (sa. *dharmatā*).¹³² Touto povahou věcí se myslí vnitřní přirozenost věcí, což je v tomto kontextu důležité – nejde o nějaké cílevědomé úsilí. To se poté opakuje i u zbývajících tří kontinentů a později u bohů. K zániku těchto oblastí opět dochází, když je opustí všechny bytosti. Poté bůh Brahma v nebi první *džhány* vstoupí v meditaci do druhé *džhány* a tak, jako jsme to viděli u lidí, přesvědčí ostatní bohy, aby tam vstoupili také, přičemž se poté zrodí v odpovídající oblasti. Opět se tak neděje v důsledku následování buddhistické nauky a vedení učitele, ale na základě povahy věcí. Oblast druhé *džhány* je oním nebem *ābhassarabrahma*, v němž se objevují prvotní nehmotné bytosti po zániku a opětovném vzniku světa v *Agāṇṇasuttē*. Je sice zřejmé,

¹³⁰ Viz VASUBANDHU, *Abhidharmakośabhāṣyam*, Vol. II, s. 475–479. Ve zkrácené a přehledné formě lze informace o vzniku a zániku světa nalézt v STORY, F., *Gods and the Universe in Buddhist Perspective; Essays on Buddhist Cosmology and Related Subjects*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1972, s. 26.

¹³¹ O kosmografii, kontinentu Džambudvípa a *džhánách* a jejich významu viz s. 16–17 této práce.

¹³² VASUBANDHU, *Abhidharmakośabhāṣyam*, Vol. II, s. 476.

že v cestě za probuzením *džhány* hrají velkou roli, nicméně v žádném případě nelze v kontextu raného buddhismu tvrdit, že by jej zaručovaly. *Árjaparijésanásutta* představuje Buddhovy učitele, Árálu Kálámu a Uddaku Rámaputtu, jejichž prostřednictvím Buddha v meditaci dosáhl *džhán*, nicméně poté zjistil, že to samo o sobě stále nestačí ke konečnému probuzení.¹³³ Proto se domnívám, že ono „vstupování do *džhán*“, ke kterému dochází při zániku světa, je spíše než ukázkou duchovní cesty za probuzením jakýmsi mechanismem, který umožňuje kontinuitu karmanu bytostí, jenž se tímto způsobem „zakonzervuje“ a projeví se následně až po novém stvoření světa. Proto v posledku nehraje roli, že jsou na začátku *Agaññasutty* bytosti nehmotné a zářivé, jelikož se u nich opět prostřednictvím povahy věcí musí projevit uložené nedostatky, které mohou odstranit právě a jenom buddhističtí mniši.

Agaññasutta začíná Buddhovou rozmluvou se dvěma bývalými bráhmny, kteří se stali mnichy. Tito mniši jsou nešťastní, protože jim ostatní bráhmani spílají. Vzdali se podle nich privilegií nejlepší a nejvyšší *vanny* a dokonce se spolčují s těmi, kteří jsou nejnižší, totiž s buddhistickými holohlavými mnichy. Obrazem k posouzení rozdílů mezi *vannami* je mýtus o původu sociálních stavů z jednotlivých částí těla kosmického Puruši, tj. bráhmánů z Purušových úst, *khattiů* z jeho paží, *věssů* z jeho stehen a *suddů* z chodidel. Toto je ona vědomá reakce na bráhmanský mýtus, o které mluví badatelé zmiňovaní výše.¹³⁴ Buddha v *Agaññasuttě* bráhmanský kosmogonický mýtus prohlašuje za chybný. Důkazem toho je podle něj fakt, že se vyšší *vanny* mohou chovat nevhodně, zatímco nízké se mohou chovat v souladu s Dhammou. Postavení na společenském žebříčku mají tudíž ospravedlňovat činy, nikoliv původ. Nejčistší jsou pak mniši a arhati. Bůh Brahma je potom nahrazen Dhammou, když Buddha praví, že mniši jsou stvořeni z Dhammy. Zároveň je Brahma nahrazen Buddhou samým, takže se říká, že následovník Buddha pochází z úst Tathágyaty. Už v takto raném textu tedy dochází ke ztotožnění Dhammy a Buddha, což je s ohledem na pozdější vývoj buddhismu pozoruhodné. Přímou se zde objevuje narážka na tělo Dhammy (*dhammakája*, *sa. dharmakája*). Jde o jedno z tzv. těl Buddha přičemž *dharmakája* se později stala velmi důležitým pojmem především v mahájánovém buddhismu.¹³⁵ V *Agaññasuttě* se však tento pojem vyskytuje v nejasném kontextu a jeho interpretace je nad rámec této práce.

V pasáži, v níž Buddha vypráví o tom, jak jeho soukmenovci, Sákjové (*sa. Šákjové*), vzdávají úctu králi Pasénadimu a ten vzdává svou úctu Buddhovi, nalezneme formulaci, že mnich, arhat, je v souladu s Dhammou, která je vzápětí prohlášena za nejlepší. Zároveň se uvádí jasný příklad, který Tambiah do své analýzy nezahrnuje – Buddha praví, že tak jako se náčelníci kmenů uklánějí králi Pasénadimu, tak se tento král uklánějí Buddhovi. Tuto pasáž vnímám jako přímou aplikaci žebříčku, který byl již nastíněn a který dále *Agaññasutta* rozvíjí.

¹³³ *Árjaparijésanásutta*, MN 26 (M i 160).

¹³⁴ Viz s. 22–26 této práce.

¹³⁵ Více o konceptu *dharmakája* a obecně o tělech Buddha viz WILLIAMS, T., *Buddhistické myšlení*, s. 178–185.

Po tomto úvodu, který je do jisté míry standardní pro naprostou většinu sutt, následuje vlastní kosmogonický mýtus. Začátek mýtu popisuje zánik vesmíru, při němž se všechny bytosti uchylují do světa *ábhassarabrahma*. Tyto bytosti jsou čisté, tvořené myslí, živí se rozkošemi, chodí vzduchem a vyzarují ze sebe záři. Po nějakém čase svět znovu vzniká a tyto bytosti na něj přicházejí.

Nyní přejdu k formulaci jednoho z možných vzorců, které v mýtu lze nalézt. Symbolický potenciál mýtu *Agaññasutty* je obrovský. Není mým cílem ukázat všechny možné výklady, zaměřím se proto jedno konkrétní téma. Mýtus jsem rozdělil na šest témat, která jsou dialekticky provázána. Celý mýtus má pak povahu komplikovaného systému s tezemi, antitezemi a syntezemi, případně preliminálními, liminálními a postliminálními fázemi.

	Stav	Stupeň projevení	Sociální řád, rovnost a nerovnost	Vazby mezi sebou a ke společnosti
Vznik kultury	Preliminální	Beztvaré bytosti, bohové	Všechny beztvaré bytosti jsou si rovny	Mimo sociální kontext, společnost neexistuje
	Liminální	Postupné nabývání tvaru	Vznikají nerovností v závislosti na morálních nedostatecích bytostí, které se projevují horším vzhledem	Nerovnosti skýtají důvod vytvoření společnosti
	Postliminální	Nabytí tvaru skrze chtíč, vznik lidí	Dochází ke kulturnímu ustavení nerovnosti	Rodí se společnost
Transcendence kultury	Preliminální	Běžná struktura společnosti v Indii v období bráhmánismu	Nerovnosti zakládají řád	Společnost, v jejímž čele stojí král Mahásammata zvolený na základě toho, že je mezi lidmi nejlepší
	Liminální	Alternativní životní styl <i>samanů</i>	Všichni asketové jsou si mezi sebou rovni a zároveň jsou lepší než členové ostatních společenských skupin	Asketové jsou mimo sociální kontext, neexistují mezi nimi vzájemné vazby, odmítají kulturu a společnost
	Postliminální	Buddhističtí mniši	Všichni mniši jsou si rovni, ale zároveň jsou ztělesněním Dhammy a proto jsou nejlepší mezi lidmi (tak jako je Mahásammata nejlepší mezi lidmi, tak jsou mniši nejlepší mezi <i>samany</i>)	Mniši jsou podobně jako asketové mimo sociální kontext, avšak zároveň ho zakládají, jejich vzájemné vazby jsou klíčové, mlčky přijímají kulturu, na rozdíl od asketů ji neodmítají

Tabulka č. 1 – Schéma mýtu *Agaññasutty*.

V první části *Agaññasutty*, kterou v tabulce č. 1 popisuji jako „Vznik kultury“, je popsán dialektický vývoj přírody, fyzikálního světa a lidí, který končí vývojem lidí coby jednotlivců bez sociálních vazeb, které by tvořily společnost a kulturu. V celé první části mýtu, tj. do vzniku společnosti a kultury, můžeme sledovat ze strukturalistického hlediska zajímavý posun od méně kulturní až po vysoce kulturní potravu, počínaje pouhou „zemí“ a konče rýží, kterou lidé musejí zpracovávat.

Původně byl znovu stvořený svět pouhým oceánem, temnotným místem. Nebylo jak měřit čas a bytosti se nerozlišovaly podle pohlaví. *Agañhasutta* popisuje, jak se po nějaké době na oceánu objevila šťavnatá země, podobně jako se na vychladlém mléce dělá škraloup. Tato země byla chutná a voňavá. Jedna z bytostí ji ochutnala, načež se v ní vžála touha. Podobně se po ochutnání země objevila touha i u ostatních bytostí. Když bytosti nějakou dobu pojídaly šťavnatou zemi, ztratila se jejich vlastní zářivost. V důsledku toho se objevila první nebeská tělesa, Slunce a Měsíc, po nich souhvězdí a ostatní nebeská tělesa. Díky tomu se mohl začít počítat čas, odlišily se dny a noci, měsíce a roky. Takovýto svět Buddha označuje za „znovu vzniklý“.

Když bytosti nadále pojídaly šťavnatou zemi, jejich těla zhrubla a v důsledku toho se začala rozlišovat barva či krása. Když arogantní krásnější bytosti začaly pohrdat bytostmi ošklivějšími, tj. bytosti s lepší, světlejší barvou začaly pohrdat bytostmi horší, tmavší barvy, šťavnatá země se ztratila. Nad touto ztrátou bytosti nařikaly „ach ta šťáva“. Sutta říká, že podobně nařikají lidé i dnes, ale zapomněli na původ těchto slov.

Po zmizení šťavnaté země se objevila houbovitá země, která měla podobné vlastnosti jako šťavnatá země. Bytosti houbovitou zemi opět pojídaly, čímž jejich těla opět zhrubla a zvětšovaly se rozdíly v kráse a ošklivosti. Opět se stalo, že krásnější bytosti pohrdaly ošklivějšími a nato se houbovitá země ztratila.

Po houbovité zemi se bytostem objevila liána, jejich těla zhrubla ještě více a opět se objevilo pohrdání ošklivými. Kvůli tomuto pohrdání liána zmizela. Po liáně se začala objevovat rýže vařená bez práce. Rostla sama, neměla žádné slupky, po sesbírání byla hned k jídlu a po sklizni hned znovu vyrostla. Pojídáním rýže vařené bez práce těla bytostí opět zhrubla, a to tak, že se začaly objevovat mužské a ženské pohlavní orgány. Muži a ženy na sebe dlouho mysleli. Tak vznikl chtíč a z důvodu chtíce se oddávali milostným aktivitám. Když je takto viděly ostatní bytosti, haněly je a házely po nich prachem a hnojem. Sutta zmiňuje, že i dnes se na nevěstu hází popel, prach a hnůj, ale lidé neznají smysl tohoto konání. Ty bytosti, které se oddávaly milostným aktivitám, měly zakázán vstup do vesnice a města. Poté začaly budovat přibytky, aby se mohly milostným aktivitám oddávat potají.

Poté jednu chamtivou a línou bytost napadlo, že nemusí nosit rýži na každé jídlo zvlášť, a začala brát rýži na celý den. Tuto bytost napodobila jiná a začala brát rýži na dva dny. Toto chování začala napodobovat zase jiná a brala rýži na čtyři dny. A konečně to napodobila opět jiná a brala rýži na osm dní. V důsledku toho zrnka rýže pokryl prášek, obalila je slupka a po sklizni klasy znovu nevyrostly. Bytosti také vytvořily oddělená políčka. Tím sutta dochází k prvnímu velkému zlomu. V okamžiku největšího „úpadku“ původně čistých a zářivých bytostí, zhrubnutí jejich těl a vzniku osobního vlastnictví vzniká základ kultury.

V této první části jsme svědky toho, jak se zářící bytosti tvořené jemnou hmotou v postupných krocích prostřednictvím potravy zahušťují tak, že získávají tělo. Stanley Tambiah tento postup

interpretuje jako obrácení schématu znovuzrozování, v rámci kterého bytost stoupá vzhůru od úrovně zvířat k lidem a ještě výše do nebe.¹³⁶ Stav původních, myslí tvořených bytostí Tambiah přirovnává dokonce k nibbáňe a mluví o určitém „pádu z ráje“. Má teze oproti tomu je, že *Agaññasutta* postuluje následující názor: k tomu, aby měl někdo, konkrétně buddhističtí mniši, možnost dosáhnout nibbány, je třeba nejprve získat materiální tělo, projít nástrahami chřtíče a nevědomosti, ustavit společnost, překročit ji a následně ji opět v transformované podobě přijmout. Jedinečnost *Agaññasutty* spočívá v zobrazení celého diachronního i strukturálního kosmologického modelu. I z pozdějších modelů *Abhidharmakóši* je jasně patrné, že dosažení nibbány sice může spočívat v postupném stoupání *džhánami*, avšak nelze ji dosáhnout pouhým stoupáním. Překračuje vše, co lze nějakým způsobem popsat, proto musí v určitém okamžiku přijít zlom. Rozhodně se pak nelze domnívat, jako to činí Tambiah, že by bytosti obývající znovustvořený svět zažívaly jakýsi „pád z nibbány“. Pokud budeme vycházet přímo z textu, pak zřejmě dává lepší smysl pojímat tuto epizodu jako projevení latentních nedokonalostí, kterými jsou bytosti v buddhistické mytologii zatíženy. Když Tambiahův model rozvineme prostřednictvím poznatků Terence Turnera a Edmunda Leache, dostaneme se k modelu zachycenému ve výše uvedené tabulce, která více respektuje samotný text *Agaññasutty*.¹³⁷ Nutno dodat, že o to primárně Tambiahovi nešlo, on velmi precizně uchopil způsob, jakým byl tento text v průběhu historie buddhistických monarchií v jihovýchodní Asii a především v Thajsku reálně vykládán, a z tohoto úhlu pohledu text rozebíral.

Jelikož jsem se ve své interpretaci do značné míry inspiroval východisky, které představuje Terence Turner ve svém článku zkoumajícím dějovou linii mýtu o Oidipovi,¹³⁸ stručně je zde představím. Pro Terence Turnera je důležitým prvkem pro interpretaci mýtu příběh. Tambiah, jak jsme měli možnost vidět, vychází spíše z pojetí strukturalismu Lévi-Strausse, které časový rozměr příběhu eliminuje. Právě tuto vývojovou strukturu příběhu Turner akcentuje, včetně vztahů mezi epizodami. Navíc nachází oporu u samotného Lévi-Strausse, který na jednom místě tvrdí, že podstata mýtu tkví v příběhu, který mýtus vypráví.¹³⁹ Lévi-Strauss se tím však neřídí a ani Tambiah, který jeho metodu používá, tento názor nezastává. Jak uvidíme z mé interpretace mýtu *Agaññasutty*, zakomponování příběhu do výkladu může přinést naprosto odlišné výsledky, než ke kterým dospěl Tambiah.¹⁴⁰

¹³⁶ TAMBIAH, *World conqueror and world renouncer*, s. 11.

¹³⁷ V případě Edmunda Leache jsem se inspiroval článkem LEACH, *The Nature of War*. Pojetí strukturalismu Terence Turnera je výborně shrnuto v bakalářské práci Ivany Oberhofnerové, viz Ivana Oberhofnerová. *Mýtus o Oidipovi: Srovnání vybraných moderních interpretací*. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze, 2013.

¹³⁸ TURNER, T., *Oedipus: Time and Structure in Narrative Form*. In: R. F. SPENCER, ed., *Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press, 1969, s. 26–68.

¹³⁹ LÉVI-STRAUSS, C., *Struktura mýtů*. In: *Strukturální Antropologie I*. Praha: Argo, 2006, s. 185.

¹⁴⁰ Viz s. 47–48 této práce.

Klíčovou roli zde hraje vztah synchronie a diachronie, případně vztah mezi *langue* a *parole*, známý ze saussurovské strukturální lingvistiky.¹⁴¹ *Langue* (jazyk) je soubor pravidel, která jsou implicitně přítomna při každém použití jazyka, nicméně mluvčí si je neuvědomují, neboť to k jeho využívání není ani potřeba. Tato pravidla jsou podobně jako například matematické rovnice naprosto nezávislá na čase. Naproti tomu *parole* (promluva) je konkrétní výpověď, v níž se pravidla jazyka aktualizují, ale jež má zároveň k tomu, aby ji bylo možné pochopit, svůj začátek, střed a konec a je tak závislá na toku času. Podobně se v lévi-strausssovském strukturalismu interpretují dvě časové modality v mýtech. V synchronním modu se hledají vztahy mezi mytémy, které v kontextu této interpretace odpovídají fonémům v lingvistice, napříč příběhem mýtu, takže například Tambiah může říci, že stav bohů v oblasti *ábhassarabrahma* svým významem odpovídá nibbáň mnicha. V diachronním vyjádření se postupuje podle pořadí událostí v příběhu. Čistě diachronii odpovídá historický čas ve své neuchopitelné fluidní formě, jenž samozřejmě nelze ve vyprávění zachytit, proto také Turner příběh mýtu za tuto diachronii nepovažuje. Rozdíl přístupu Terence Turnera a Lévi-Strausse a případně Stanleyho Tambiaha tedy spočívá v tom, že Turner nepovažuje plynutí příběhu za diachronii, neuspořádanou pomíjivost žité reality. Díky své struktuře a pevně daným pravidlům musí být nutně i příběh v nějakém ohledu synchronní.

Podle Turnera je příběh výjimečný právě v tom, že představuje bezčasový model, který pomáhá mezi rovinami synchronie a diachronie prostředkovat.¹⁴² Příběh se skládá ze sekvence jednotlivých událostí a vystupují v něm nejrůznější postavy a aktéři. Přestože konkrétní dějový obsah může být velmi různorodý, odehrává se příběh podle relativně pevných pravidel. To dokládá i skutečnost, že když se s příběhem setkáme, poznáme jej. Jsme dokonce schopni odhadnout, jak se bude dál vyvíjet. Mezi základní pravidla narativu patří tendence sledovat dějovou linii, která má svůj začátek, střed a konec. Příběh nejčastěji začíná nějakým přečinem – neplněním povinností nebo naopak přestoupením řádu. To v mýtu *Aganñasutty* můžeme sledovat na nehmotných bytostech, které do světa přicházejí po jeho opětovném vzniku, když se u nich začínají projevovat morální nedostatky.

Reakcí na toto „provinění“ je sled epizod, jejichž tématem je náprava nepříznivé situace. Na konci příběhu dochází k nastolení rovnováhy.¹⁴³ Ačkoliv v podání Terence Turnera stav počáteční rovnováhy a konečné uspořádání odpovídají neproblematickému synchronnímu řádu, přičemž vše je uspořádané a bez konfliktů, na příkladu *Aganñasutty* můžeme vidět, že tato neproblematickost není to, o co mýtus usiluje. Jak se snažím ukázat, rovnováha na počátku a na konci má jiný význam a jinou hodnotu, které dosahuje za pomoci individuálních přečinů a nápravných akcí, které jsou projevem neuchopitelné diachronie. Právě z důvodu akcentování možnosti vývoje, který se pomocí příběhu

¹⁴¹ Více o paralelách mezi lingvistikou a strukturou mýtu viz TURNER, *Oedipus: Time and Structure in Narrative Form*, s. 32.

¹⁴² TURNER, *Oedipus: Time and Structure in Narrative Form*, s. 32.

¹⁴³ *Ibid.*, s. 33.

zachycuje, jsem se inspiroval Turnerovým přístupem, jelikož podle něj je sekvenční uspořádání klíčem k porozumění mýtu.

Dalším důvodem, proč se v této práci Turnerovým pojetím zabývám, je to, že tento mýtus sám pracuje s myšlenkou synchronie ve formě cykličnosti. Příběh ve formě mýtu tak umožňuje zachytit obecně buddhistické představy kombinací jak diachronních, tak synchronních aspektů.

Když přejdeme zpět k mýtu *Agaññasuttu*, je vhodné věnovat také pozornost rozvoji různých druhů potravy, k čemuž Richard Gombrich uvádí zajímavou poznámku. Ptá se, proč je v mýtu tato trojná struktura první potravy, totiž šťavnatá země, houba a liána, a dospívá k tomu, že jde o narážku na bráhmanskou *sómu*.¹⁴⁴ O *sómě* se předpokládá, že se v průběhu času měnila její „receptura“, a tak by tato interpretace mohla dávat smysl. Na druhou stranu však interpretace sledu potravin jako posunu od potravin nekulturních (šťavnatá země) k těm, které jsou blíže lidské kultuře (liána a rýže), umožňuje pojímat *Agaññasuttu* jako svébytný buddhistický mýtus.

V této úvodní části je také představena základní problematika *Agaññasuttu*, totiž sociální třídy a jejich postavení. Sutta otevřeně polemizuje s bráhmanským nárokem na přední postavení. U toho však nekončí, jak se domníval např. Richard Gombrich, a připravuje půdu pro přestavení společenského žebříčku v čele s *khattiji* (sa. *kšatrija*) a buddhistickými mnichy. Už v této pasáži si můžeme všimnout, že Buddhovi nejde pouze o moc, kterou mají liminální *samani* (sa. *śramana*), kteří byli a jsou v Indii běžní, ale o moc buddhistického mnicha, který liminalitu *samanů* opět překračuje tím, že zároveň přijímá lidskou kulturu, díky níž může existovat a která mu skýtá ochranu, a současně ji transcenduje. Zahušťování jemné hmoty má za důsledek morální úpadek bytostí, které se postupně mění v lidi. Začínají se v nich objevovat chamtivost, nectnost a chtíč. Tyto vlastnosti jsou sociálně destruktivní a zpočátku nejsou regulovány, neexistují žádné sociální a kulturní normy.

V poslední rovině dochází k diferenciaci světa. Z původní nerozlišenosti se svět vyvíjí do dnešního stavu. Dochází k rozlišení země, měsíce, slunce, planet a hvězd, časových úseků dne, noci atd., rozlišují se plodiny, pohlaví lidí a vzniká soukromé vlastnictví. „Pád“ nebeských bytostí a jejich „zahušťování“ dává základ lidské společnosti.

Fenomenální svět v *Agaññasuttě* reaguje na činy bytostí. Viděli jsme, že bytosti z buddhistického hlediska v souvislosti s nabýváním formy také nutně nabyly chtíce a toužení po hmotných věcech, což vedlo k tomu, že se začaly dopouštět krádeží. Důsledkem těchto krádeží je vznik soudcovské autority. Z primitivního chaosu tedy povstává kultura, která skrze *khattije* umožní fungování společnosti.

Po vytvoření políček se objevily první krádeže, když si jedna bytost vzala rýži, kterou jí nikdo nedal. Ostatní ji chytily, vynadaly jí a řekly, aby to znovu nedělala. To se ještě dvakrát opakovalo. Poté bytost, která kradla, začaly jiné bytosti bít. A takto se objevily krádeže a tresty. Poté se bytosti shodly na tom, že by jedna z nich měla spravedlivě soudit, která z bytostí zasluhuje hněv, výčitky a

¹⁴⁴ GOMBRICH, *The Buddha's Book of Genesis?*, s. 161–162.

vyhnanství. Za tyto služby jí náležela část polí ostatních. Tuto zvolenou bytost nazvali Mahásammata (ten, na němž se shodla většina), *Khattija* (pán polí) a *Rádža* (skýtající potěšení jiným skrze Dhammu). Těmito tituly se vyznačil okruh *khattijů*, kteří však byli ve svých rysech úplně stejní jako ostatní lidé. Po tom, co se objevily špatné věci, objevili se i bráhmani. Ti žili jako asketové v lesích, kde meditovali. Do vesnic a měst chodili pouze pro jídlo. Tato druhá část *Agaññasutty* podle Tambiaha obsahuje klíčový prvek buddhismu jako světového náboženství ve formě ideologie za vlády císaře Ašóky a jinde ve světě.¹⁴⁵

Následuje pasáž, která je oním alternativním mýtem vytvoření společenských tříd (*vanna*), o kterém se zmiňují výše citovaní badatelé. Na první pohled je patrné, že z buddhistického hlediska jsou primárním zdrojem společenského pořádku *khattijové*. Následují bráhmani, *véssové* (sa. *vaišja*) a *suddové* (sa. *śúdra*), podobně jako v bráhmánismu. Zajímavé jsou etymologie, které k jednotlivým stavům sutta udává. Za tímto na pohled zvláštním přesvědčením, že ke vzniku mnichů a potulných *samanů* je potřeba vznik lidských sídel, je nejspíš odpozorovaný stav věcí, kdy jsou tito žebraví asketové živi z darů komunity. Dějové epizody *Agaññasutty* nelze zachytit v jednom grafu, jelikož při vzniku alternativní sociální vrstvy dochází k transcendenci celého schématu a tím spíše při objevení se *bhikkhua*, jenž se díky *nibbáň* dostává zcela mimo prostor vymezený samotným mýtem.

Rozdíly mezi lidmi dospěly největšího rozsahu, když rýže přestala růst sama od sebe kvůli jejímu skladování a lidské chamtivosti. Lidé vyznačili pole a určili jejich hranice, přičemž někteří z nich začali krást a lhát. To si vyžádalo tresty. Bytosti se dohodly, že si mezi sebou zvolí krále, který bude nad tresty dohlížet. Král byl nejkrásnější, nejvznešenější, nejpřitažlivější a nejschopnější. Za své služby měl dostat podíl rýže. Král byl sice zvolen, zároveň však byl mezi lidmi jednoznačně nejlepší. Jak říká Tambiah, je „vyvolený“ ve dvou smyslech toho slova.¹⁴⁶ Sutta dále sleduje vývoj bráhmánů. Podle etymologie, která byla v Indii v daném období oblíbená a kterou sutta často používá, se zbavili (*bahenti*) špatných návyků. Bráhmani jsou pak dvojího druhu: meditující (*džhájaka*) a ti, kteří dělají knihy (*ganthékaronta*). Po bráhmánech se vyvíjejí *véssové* a nakonec *suddové*. Tambiah si všímá, že společenské stavy vznikají až po ustavení království. Sociální stavy se utvářejí podle Dhammy, ale lidé mohou stavy měnit na základě svého chování. Pasáž o *samanech* se zabývá jedinci, kteří ze sociálního řádu vystoupili. Lidé v tomto textu jsou liminálními *samany*, kteří vytvářejí dobrý *karman*, ale vysvobození nedosahují. Vydělují se ze společnosti, avšak na rozdíl od mnichů nechtějí či nemohou znovu překročit svou transcendenci společnosti tím, že by společnost v určitém ohledu opět přijali, jsou pouze v jejím protikladu.

Poslední část *Agaññasutty* popisuje mnicha (*bhikkhu*), arhata, který odešel do bezdomoví. *Bhikkhu*, který se oprostil od společenských vazeb, je nejvyšším stupněm vývoje v *Agaññasuttě*. Následuje Dhammu, odložil břemeno, zničil pouto vznikání a dosáhl osvobozujícího poznání. Mnich

¹⁴⁵ TAMBIAH, *World Conqueror and World Renouncer*, s. 13.

¹⁴⁶ *Ibid.*, s. 13.

je v podstatě inverzí *samany*. V sociální síti se opět ocitá, ale jinak, s ostatními mnichy si je roven a *vannám* je nadřazen. Mnich, jak jej chápe tato sutta, ztělesňuje transcendenci a je završením celého mýtu. Lze se domnívat, že celý cyklus stvoření má svůj účel právě v možnosti transcendence. Buddhističtí mniši využívají sociální řád, ze kterého jsou v nějakém ohledu vyděleni a v nějakém ohledu jej společně zakládají s *khattiji*. Zároveň však transcendentují celý kosmos propojením různých aspektů, které *samani* vykázat nemohou. Možná byla *Agaññasutta* v jihovýchodní Asii tak populární právě proto, že rozčlenila světskou moc zastupovanou králem, sekundární liminalitu zastupovanou bráhmány a primární liminalitu zastupovanou mnichy. *Agaññasutta* tvoří v pálijském kánonu jeden pól představ o bozích, totiž „příběh pádu“, jelikož na začátku jejího příběhu jsou lidské bytosti v dávném čase bohy. Většina pálijského kánonu naproti tomu drží pohled jiný, svět bohů a lidí je v podstatě oddělený, ač na sebe tyto sféry mohou reagovat, např. pálení trůnu Sakky v *džátakách*. Evoluční model *Agaññasutty* je tak unikátní, a to i když vezmeme v úvahu jeho verze v *Brahmadžálasuttě* a *Pátikasuttě*. U těch totiž nelze nalézt podobnou strukturu, se kterou pracuji v této práci.

Shrňme si nyní strukturu *Agaññasutty*: začíná netělesným stavem bytostí, u nichž dochází k postupnému nabytí tvaru. Následuje vznik království a uspořádání statků. Díky království se utvářejí společenské stavy. Po vytvoření společnosti následuje obrácený postup. Mnich se ze společnosti vymaňuje a následuje vyšší cestu, Dhammu. Je v nějakém smyslu materiální, ale zároveň dokáže toto materiální chápané v negativním smyslu jako odraz znečištění transformovat a dosahuje osvobození v nibbáň.

Bhikkhu a král se nacházejí v pozici nad ostatními, byť každý v jiném ohledu. Tambiah tvrdí, že král vytváří sociální pořádek, čímž se pořádek a nepořádek polarizují. Bhikkhu je pak podle něj v podobném duchu prostředníkem bezdomoví a domácího života.¹⁴⁷ V mé interpretaci však sutta chce mimo jiné vyjádřit, že bhikkhu transcendentuje hmotu i jemnohmotnost. Rolí krále je z jistého úhlu pohledu poskytnout prostředky bhikkhuovi k dosažení cíle, nibbány. Král je počátkem společnosti, bhikkhu pochází ze společnosti a překračuje ji.¹⁴⁸ Tento pohled odráží také vztah světového vládce (*čakkavati*, sa. *čakravartin*) a buddhy, kteří představují tzv. dvě kola Dhammy, jedno z tohoto světa a druhé transcendentní. To buddhismu jakožto ideologii dává možnost nárokovat si světské záležitosti, nejen ty transcendentní.¹⁴⁹ Odděleně lze první epizody mýtu chápat tak jako Tambiah, totiž jako „pád“ ze sféry světla do temnoty hmoty, avšak v kontextu celého mýtu je zřejmé, že se tím chce sdělit něco víc. Domnívám se, že *Agaññasutta* takto vyjadřuje, že je zapotřebí tento pád podstoupit a transformovat jeho negativní projevy prostřednictvím pěstování buddhistické praxe. Tambiah byl takřikajíc „v zajetí“ Lévi-strausssovského strukturalismu a nebral, alespoň v symbolické rovině, mnicha jakožto toho, kdo překračuje tento svět a nemá v něm protiklad. Pokud bychom hledali protipól

¹⁴⁷ TAMBIAH, *World Conqueror and World Renouncer*, s. 15.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid., s. 16.

mnicha, byl by jím celý mýtus samotný a jeho svět, jehož příběh je hnán jediným prvkem, kterým jsou nečistoty (*ásava*).

Závěrečné verše sutty: „*khattiyo seṭṭho janetasmim, ye gottapaṭisārino. vijjācaraṇasampanno, so seṭṭho devamānuse'ti,*“ které překládám jako „*khattija* je nejlepší mezi lidmi, ten, který se opírá o klan. Obdařen moudrostí a ctností, je nejlepší mezi lidmi a bohy,“ čtu tak, že *khattija* je vskutku nejlepší mezi lidmi. Mnich, arhat, však překračuje vše, lidské i božské. Dokladů pro toto tvrzení v pálijském kánonu není mnoho, avšak dovolím si uvést známou pasáž z *Dónasutty*, v níž se bráhman Dóna ptá Buddhy na jeho ontologický status. Postupně se tedy Buddha táže, jestli je *dévu*, *gandhabbou* (jakýmsi nižším bohem), *jakkhou* (typem démona) nebo člověkem. Buddha odpovídá, že odstranil všechny nečistoty a jejich kořeny, a tak není ani jednou ze jmenovaných bytostí. Následuje jeho slavný příměr, že je jako lotos, který se zrodil ve vodě, vyrostl ve vodě a vyrostl nad hladinu a stále je vodou nedotčený. Právě tak je Buddha podle svých slov nedotčený světem.¹⁵⁰ Ačkoliv Buddha na tomto místě zjevně mluví o sobě a nikoliv nutně o arhatech nebo dokonce mniších, jsem toho názoru, že mýtus *Agaññasutty* může být chápán jako příklad právě tohoto náhledu, už proto, že *Agaññasutta* sama pojmy bhikkhu a arhat uvádí vedle sebe, zřejmě jako synonyma.

Agaññasutta často pracuje s prvky, které v nějakém ohledu do určité skupiny jevů bytostně patří (rýže, Mahásammata, buddhističtí mnichové) a které jsou zároveň jejím neuchopitelným překročením a vytvářejí naprosto nebývalé a nečekané skutečnosti. Tento vzorec končí u mnichů, kdy už příběh nemá kam jít dál. Vznik mnichů je jednou z nejkratších částí *Agaññasutty*. Snad je tomu tak právě pro zvýraznění jejich neuchopitelného statusu. Mniši v *Agaññasuttě* představují hranici mytologického myšlení.

Porovná-li svou interpretaci s tou, kterou předkládá Stanley Tambiah, pak podle mého názoru stavu beztvarých bytostí neodpovídají mnichové a jejich nibbána, nýbrž král Mahásammata, který je jejich přesnou inverzí. Vznik lidí odpovídá vzniku buddhistických mnichů s tím, že zatímco vznikem kultury se lidé znečistili, buddhističtí mniši kulturu přijímají a očišťují ji.

4. Závěr

Práci jsem rozdělil na dvě části. Delší část uvádí čtenáře do problematiky buddhistické kosmologie prostřednictvím přehledu prací vybraných badatelů v této oblasti a komentářů k nim čtenář získá základní informace potřebné pro pochopení předpokladů, na nichž se tato práce zakládá. Součástí tohoto přehledu je také stručné představení kosmologie *čakravála*. Dále zde uvádím na příkladu pramenných textů (sutt) typické způsoby, jakými jsou v pálijském kánonu pojímání bohové. Ti jsou zde vyobrazováni bez známek obdivu, ještě méně lze mluvit o jakémkoliv náznaku uctívání. Naopak je zřejmé, že božský stav byl v raných pálijských textech vnímán buď ambivalentně, jako stav dočasné

¹⁵⁰ *Dónasutta*, AN 4.36 (A ii 37–39).

blaženosti a nevědomosti, nebo přímo jako stav, o který nestojí za to usilovat a který je škodlivý tím, že člověka odvádí od pravého cíle, kterým by měla být nibbána. Poté se zabývám místem *Agaññasuttu* v pálijském kánonu s ohledem na její status, přičemž uvádím názor dvou badatelských táborů. Jeden, zastoupený např. Richardem Gombrichem a do jisté míry Michaellem Carrithersem, chápe *Agaññasuttu* jako pouhou ironii namířenou proti bráhmanům se silným akcentem na čistotu, kterou buddhistická obec, sangha, zprostředkovává společnosti. Druhý, který prosazuje např. Stanley Tambiah, ji bere jako vážně míněný text legitimizující panovnickou moc v buddhistických společnostech. Sám se přikláním k dílčím aspektům obou názorů. Souhlasím s tím, že *Agaññasutta* reflektuje bráhmanské mýty a reaguje na ně, avšak nedomnívám se, že by byla zcela ironická a nebyla míněna vážně. Zároveň jsem toho názoru, že text *Agaññasuttu* vypovídá více o postavení mnichů než vladařů.

Dále se zabývám důležitou otázkou, jaký je, na základě textů pálijského kánonu, vztah samotného Buddhy vůči kosmologickým spekulacím. Existuje totiž soubor tzv. nezodpovězených otázek, jejichž počet se liší, které se objevují v různých textech pálijského kánonu a které se týkají kosmologie. Jde o otázky týkající se povahy vesmíru (zdali je nekonečný a věčný), vztahu těla a oživujícího principu (*džíva*) a statusu Buddhy po smrti. Na tyto otázky Buddha neodpovídal, což kontrastuje s mýtem *Agaññasuttu*, který je navíc v jistých ohledech konformní (důraz na záři bytostí, jejich nehmotnost), v jiných však velmi divergentní (představuje velmi komplikovaný systém vztahu vývoje buddhistických mnichů) vzhledem k ostatním kosmologickým představám. Po předložení různých důvodů, proč Buddha odmítal odpovědět, jsem došel k názoru, že nezodpovězené otázky se týkají „absolutních“ tvrzení o kosmu, kdežto *Agaññasutta* se zabývá velmi specifickými otázkami, takže paralelní výskyt *Agaññasuttu* a nezodpovězených otázek v pálijském kánonu si nijak neodporuje. Je však zřejmé, že konfrontace *Agaññasuttu* s těmito otázkami dává vyvstat zajímavým tématům a připravuje půdu pro samotnou interpretaci mýtu. Na závěr této části jsem uvedl stručný přehled buddhistických děl, především thajských, která na *Agaññasuttu* odkazovala nebo z ní čerpala.

Ve druhé části jsem představil přístupy k interpretaci *Agaññasuttu* různých badatelů. Zpočátku rozšiřuji téma, jakým způsobem lze brát *Agaññasuttu* vážně a jaký vztah má ke stratifikaci společnosti a legitimizaci moci. Poté se dostávám k originální interpretaci *Agaññasuttu* Stevena Collinse, podle které představuje odraz mnišské disciplíny (*vinaja*). Tuto teorii však odmítám s tím, že *Agaññasutta* byla velmi pravděpodobně složena mnichem a ten si vybíral kód sdělení, kterému nejlépe rozuměl, což byla právě mnišská disciplína. Odkazy na *vinaju* v *Agaññasuttě* tedy svědčí spíše pro to, že byla složena někým, kdo ji dobře znal. Před vlastní interpretací jsem ještě uvedl varianty mýtu *Agaññasuttu* v pálijském kánonu a identifikoval jejich shodné body a aspekty, ve kterých se liší.

Na základě zmíněných interpretací a jejich rozvoje jsem následně ukázal rozbor struktury mýtu *Agaññasuttu*. Stručně jsem přiblížil strukturalistickou metodu interpretace tak, jak ji provádí Lévi-Strauss, Edmund Leach a Terence Turner. U Terence Turnera jsem vyzdvihl jeho schopnost vtáhnout do interpretace příběh, jelikož ten je v klasické strukturalistické interpretaci mýtů u Lévi-

Strausse a také v interpretaci *Agaññasutty* u Stanleyho Tambiaha upozaděn. Podle mého názoru je zahrnutí příběhu do interpretace klíčové, jelikož pomůže odhalit dynamiku vztahů mezi bohy na počátku, laiky, vladaři, askety a mnichy.

Pomocí zvýraznění klíčových prvků mýtu a jejich vazeb jsem se snažil ukázat, že *Agaññasutta* ukazuje výjimečné postavení buddhistických mnichů nejen mezi lidmi, ale mezi všemi bytostmi, dokonce i bohy. Jako výchozí text jsem použil svůj vlastní překlad *Agaññasutty*, který jsem zpracoval s přihlédnutím k již publikovaným překladům do angličtiny. Mýtus *Agaññasutty* jsem shrnul a interpretoval s pomocí strukturalistické metody. Při tom jsem se inspiroval u výše uvedených autorů, a zachytil jsem jej do tabulky o dvou dialektických schématech, které zachycují nejprve vývoj lidských bytostí (pád bohů) a následně vývoj buddhistických mnichů (vzestup pomocí asketů a transcendence pomocí mnichů) spolu s důležitými atributy, který každý krok obnáší. Prostřednictvím rozšíření kontextu o *Dónasuttu*, v níž je explicitně řečeno, že Buddha nezapadá do žádné ontologické kategorie vymezené kosmologií buddhismu, jsem došel k závěru, že *Agaññasutta* předkládá mnichy jako naprosto transcendentní, ačkoliv mají původ ve fenomenálním materiálním světě.

Pokud tedy shrnu své závěry, pak jsou mniši podle *Agaññasutty* nibbáně blíže než blažení bohové v nebi *abhassarabrahma*. Mýtus *Agaññasutty* obsahuje dialektické kroky od vzniku světa a projevení se bohů, což je následováno morálním úpadkem a získáním těla, vznikem kultury a tomu odpovídajícím příchodem mnichů, kteří potřebují kulturu a společnost k tomu, aby mohli dosáhnout probuzení.

Seznam použité literatury

CARRITHERS, Michael. Review Article [on “World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity Against a Historical Background”, by S. J. Tambiah]. In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 1977, vol. 8, no. 2, s. 95–105. ISSN 0044-8370.

COLLINS, Steven. *Aggañña Sutta = The Discourse on What Is Primary: An Annotated Translation from Pali*. New Delhi: Sahitya Akademi, 2001. ISBN 81-260-1298-6.

COLLINS, Steven. The Lion’s Roar on the Wheel-turning King: A Response to Andrew Huxley’s “The Buddha and the Social Contract”. In: *Journal of Indian Philosophy*. 1996, vol. 24, no. 4, s. 421–446. ISSN 0022-1791, 1573-0395.

GETHIN, Rupert. Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna. In: *History of Religions*. 1997, vol. 36, no. 3, s. 183–217. ISSN 0018-2710.

GETHIN, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1998. ISBN 0-19-289223-1.

GOMBRICH, Richard. The Buddha’s Book of Genesis? In: *Indo-Iranian Journal*. 1992, vol. 35, no. 2–3, s. 159–178. ISSN 1572-8536.

HOLBA, Jiří. *Diamantová sůtra*. Praha: DharmaGaia, 2014. Prameny buddhismu sv. 3. ISBN 978-80-7436-043-5.

HUXLEY, Andrew. The Buddha and the Social Contract. In: *Journal of Indian Philosophy*. 1996, vol. 24, no. 4, s. 407–420. ISSN 0022-1791, 1573-0395.

KLOETZLI, Randy. *Buddhist Cosmology: From Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983. ISBN 0-89581-955-4.

KRAGH, Helge. *Conceptions of Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-920916-3.

LEACH, Edmund. The Nature of War. In: HUGH-JONES, Stephen, LAIDLAW, James *The Essential Edmund Leach I–II*. New Haven – London: Yale University Press, 2000, vol. I, s. 343–357. ISBN 978-0300085082.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Struktura mýtů. In: *Strukturální antropologie I*. Praha: Argo, 2006, s. 182–204. ISBN 9788072037131.

MARASINGHE, M. M. J. *Gods in Buddhism*. 2nd, revised ed. Nugegoda: Sarasavi Publishers, 2009. ISBN 978-955-573-801-9.

MASSON, Joseph. *La religion populaire dans le canon bouddhique pâli*. Louvain: Bureaux du Muséon, 1942. Bibliothèque du Muséon v. 15.

ORGAN, Troy Wilson. The Silence of the Buddha. In: *Philosophy East and West*. 1954, vol. 4, no. 2, s. 125–140. ISSN 0031-8221.

SADAKATA, Akira, NAKAMURA, Hajime. *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*. Tokyo: Kosei Publishing Co., 1997. ISBN 4-333-01682-7.

SANKARANARAYAN, Kalpakam. *Lokaprajñapti: A Critical Exposition of Buddhist Cosmology*. Mumbai: Somaiya Publications, 2002. ISBN 81-7039-250-0.

STORY, Francis. *Gods and the Universe in Buddhist Perspective; Essays on Buddhist Cosmology and Related Subjects*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1972. The Wheel publication no. 180/181.

TAMBIAH, Stanley J. King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and His Persisting Relevance. In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 1989, vol. 20, no. 2, s. 101–122. ISSN 0044-8370.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*. Cambridge [Eng.] – New York: Cambridge University Press, 1976. Cambridge Studies in social anthropology 15. ISBN 0-521-21140-9.

TURNER, Terrence. Oedipus: Time and Structure in Narrative Form. In: R. F. SPENCER. ed. *Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press, 1969, s. 26–68. ISBN 9780295950624.

VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Přel. Helena Beguivinová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80-7106-178-6.

VASUBANDHU. *Abhidharmakośabhāṣyam, Vol. II*. Berkeley, Calif: Asian Humanities Press, 1988. ISBN 0-89581-913-9.

WILLIAMS, Paul, TRIBE, Anthony. *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*. Přel. Dušan Zbavitel. Vyd. 1. Praha: ExOriente, 2011. Religionistická knihovna sv. 1. ISBN 978-80-904246-8-5.

ZBAVITEL, Dušan, FILIPSKÝ, Jan, MERHAUTOVÁ, Eliška. *Bohové s lotosovými očima: Hinduistické mýty v indické kultuře tří tisíciletí*. Praha: Vyšehrad, 1986.

Citované primární prameny (sutty) z pálijského kánonu

Sutty jsou uvedeny v následujícím formátu:

Název v latince (česká transkripce), pořadí sutty ve sbírce (řazení podle Pali Text Society).

Díghanikája

Brahmajālasutta (Brahmadžálasutta), DN 1 (D i 1–46).

Kevattasutta (Kévattasutta), DN 11 (DN i 211–223).

Mahāgovindasutta (Mahágóvindasutta), DN 19 (D ii 220–252).

Mahāsamayasutta (Mahásamajasutta), DN 20 (D ii 255–262).

Pāthikasutta (Páthikasutta), DN 24 (D iii 1–35).

Saṅgītisutta (Sangítisutta), DN 33 (DN ii 207–271).

Madžžhimanikája

Mūlapariyāyasutta (Múlaparijásutta), MN 1 (M i 1–6).

Mahāsīhanadasutta (Mahásíhanádasutta), MN 12 (M i 68–83).

Āryapariyesanāsutta (Ārjaparijésanásutta), MN 26 (M i 160).

Sāleyyakasutta (Sálejjakasutta), MN 41 (M i 285–290).

Brahmanimantanikasutta (Brahmanimantanikasutta), MN 49 (M i 326–331).

Cūlamālunkyovādasutta (Čúlamálunkjóvādasutta), MN 63 (M i 426–432).
Aṅgulimālasutta (Angulimālasutta), MN 86 (M ii 98–105).
Kaṇṇakatthalasutta (Kannakatthalasutta), MN 90 (M ii 126–133).
Dhānañjānisutta (Dhānañžānisutta), MN 97 (M ii 185–196).

Samjuttanikája

Sīsūpacālāsutta (Sīsūpačálāsutta), SN 5.8 (S i 133–134).
Moggallānasutta (Moggallānasutta), SN 44.7 (S iv 391).
Vacchagottasutta, (Vaččhagottasutta), SN 44.8 (S iv 395).
Gilānasutta, (Gilānasutta), SN 55.54 (S v 408–411).

Anguttaranikája

Doṇasutta (Dónasutta), AN 4.36 (A ii 37–39).
Udakorohabhayasutta (Udakóróhabhajasutta), AN 4.122 (A ii 123–126).
Jhānasutta (Džhānasutta), AN 4.123 (A ii 126–128).

Přílohy

Agaññasutta – překlad¹⁵¹

Úvod

111. Takto jsem slyšel: Jednou Vznešený pobýval v Sávatthí v domě Migarovy matky ve Východním parku. Toho času žili mezi mnichy Vásettha a Bháradvádža, chtějící se stát mnichy. Večer Vznešený sám vstal z meditace a opustiv dům, volně se pod ním procházel.

112. Vásettha viděl Vznešeného, jak večer samotný vstal z meditace, vyšel z domu a procházel se v jeho stínu. Když viděl Bháradvádžu, řekl mu: „Hle, příteli Bháradvádžo, Vznešený večer sám vstal z meditace a opustiv dům, volně se procházel v jeho stínu. Bháradvádžo, pojďme ke Vznešenému, bude to dobré, věru mohli bychom obdržet od něj, v jeho přítomnosti, řeč o Dhammě.“ „Ano, příteli,“ souhlasil Bháradvádža s Vásetthou.

Polemika s bráhmanskými představami

113. Poté šli Vásettha a Bháradvádža k Vznešenému. Když ke Vznešenému došli, pozdravili jej a přidali se k němu v chůzi. Vznešený řekl Vásetthovi: „Vy dva jste, Vásettho, zrozeni jako bráhmani a vychováni jako bráhmani, a ze svých bráhmanských rodin jste odešli z obydlí do bezdomoví, zdalipak vás, Vásettho, bráhmani nehaní a nenadávají vám?“ „Jisté to tak je [...]“¹⁵² „Jak vás, Vásettho, bráhmani haní a jak vám nadávají, jsouce agresivní a velmi sprostí, nikoliv málo?“ „Vznešený, bráhmani říkají toto: bráhmani jsou nejlepší *vanna*, ostatní *vanny* jsou nižší. Bráhmani jsou světlí, ostatní *vanny* jsou tmavé, bráhmani jsou čistí, nebráhmani nejsou. Bráhmani jsou vlastní duchovní děti, synové Brahmy, zrozeni z úst, z Brahmy, stvoření Brahmou, dědicové Brahmy. A vy, opustivše tuto nejlepší *vannu*, přešli jste k nejnižší *vanně*, tedy holohlavým asketům, služebníkům, těm, kteří jsou spjati s tmavými, stvořenými z chodidla. To není dobré, to se vám nepodobá, opustivše nejlepší *vannu*, přejít k [...] těm, kteří jsou spjati s tmavými, stvořenými z chodidla. Právě takto nás, Vznešený, haní bráhmani [...]“

114. Takto, Vásettho, bráhmani minulého nepamatují, když říkají: „Bráhmani jsou nejlepší *vanna*, ostatní *vanny* jsou nižší. Bráhmani jsou světlí, ostatní *vanny* jsou tmavé, bráhmani jsou čistí, nebráhmani nejsou. Bráhmani jsou vlastní duchovní děti, synové Brahmy, zrozeni z úst, z Brahmy, stvoření Brahmou, dědicové Brahmy.“ „Neboť vidíme, Vásettho, že ženy bráhmanů menstrují,

¹⁵¹ Překlad *Agaññasutty* uvedený v rámci této práce vychází z edice pálijského kánonu ze šestého koncilu v Rangúnu, který proběhl v letech 1954–1956. Konkrétně pak z elektronického přepisu provedeného společností Vipassana Research Institute. Lze jej nalézt na internetových stránkách <http://www.tipitaka.org>. [cit. 02.08.2015]. Členění kapitol jsem převzal z COLLINS, *Aggañña Sutta = The Discourse on What Is Primary: An Annotated Translation From Pali*.

¹⁵² Záměrně v překladu vypouštím opakující se pasáže.

mohou otěhotnět, rodí a kojí. A tito bráhmani zrození z dělohy přesto říkají: „Bráhmani jsou nejlepší *vanna* [...]“. Tito bráhmani pomlouvají Brahma, lžou a vytvářejí spoustu špatné kammy.

Čistota čtyř vann

115. Vášettho, existují čtyři *vanny*: *khattijové*, *bráhmani*, *véssové* a *suddové*. Stane se, že někteří *khattijové* berou život, berou, co nebylo dáno, chovají se sexuálně nevhodně, lžou, pomlouvají, mluví hrubě či nesmyslně, baží, jsou zlé mysli a mají špatné názory. Tyto věci jsou, Vášettho, škodlivé a jako škodlivé jsou vypočítány, hanebné a jako hanebné jsou vypočítány, ty, kterých je třeba se stranit a jako takové jsou vypočítány, nízké a jako nízké jsou vypočítány, tmavé s tmavými následky, hanobené moudrými, dokonce je někdy vidíme u *khattijů*. Tak je tomu i u bráhmanů, *vésů* a *suddů*. Někdy se stanou příslušníci čtyř *vann* těmi, kteří berou život, berou, co nebylo dáno, chovají se sexuálně nevhodně, lžou, pomlouvají, mluví hrubě či nesmyslně, baží, jsou zlé mysli a mají špatné názory. Tyto věci jsou, Vášettho, škodlivé [...], hanebné [...], ty, kterých je třeba se stranit [...], nízké [...], tmavé s tmavými následky, hanobené moudrými, dokonce je někdy vidíme u *suddů*.

A také se, Vášettho, stane, že se *khattijové* zdržují braní života, braní toho, co nebylo dáno, nevhodného sexuálního chování, lhaní, pomlouvání, mluvení hrubě či nesmyslně, uchopování (bažení), nejsou zlé mysli a mají správné názory. Tyto věci jsou, Vášettho, prospěšné a jako prospěšné jsou vypočítány, bez hany a jako bez hany jsou vypočítány, ty, jejich společnost je třeba vyhledávat a jako takové vypočítány, zcela dobré a jako takové jsou vypočítány, světlé se světlými následky, rozpoznané moudrými, dokonce je někdy vidíme u *khattijů*. Tak je tomu i u bráhmanů, *vésů* a *suddů*. Tyto věci jsou, Vášettho, prospěšné [...], bez hany [...], ty, jejichž společnost je třeba vyhledávat [...], zcela dobré [...], světlé se světlými následky, rozpoznané moudrými, dokonce je někdy vidíme u *suddů*.

116. V těchto čtyřech *vannách*, Vášettho, jsou aspekty temné a světlé, hanobené moudrými i moudrými rozpoznané, a bráhmani takto mluví: „Bráhmani jsou nejlepší *vanna*, ostatní *vanny* jsou nižší. Bráhmani jsou světlí, ostatní *vanny* jsou tmavé, bráhmani jsou čistí, nebráhmani nejsou. Bráhmani jsou vlastní duchovní děti, synové Brahmy, zrození z úst, z Brahmy, stvoření Brahmou, dědicové Brahmy.“ To moudří neuznávají. Z jakého důvodu? Uvědom si toto, Vášettho, že kdo ze čtyř *vann* se stane mnichem, *arahatem*, tím, který zničil poskvrny, dokonalým, tím, který vykonal to, co mělo být vykonáno, který odložil břemeno, dosáhl nejvyššího cíle, ten zničil spojení s přerozováním, a stal se osvobozeným skrze celkové pochopení – ten je v souladu s Dhammou takto prohlášen, ne nedhammou. Dhamma je, Vášettho, nejlepší u lidí, v tomto světě a v tom, co následuje.

117. V důsledku tímto náhledem, Vášettho, různými způsoby má být poznáno, že Dhamma je nejlepší u lidí, v tomto světě a v tom, co následuje.

Takto, Vášettho, ví král Pasénadi v Kósale: „Samana Gótama odešel z nejvyšší rodiny Sákjů.“ Sákjové se nyní stali, Vášettho, vazaly krále Kósaly Pasénadiho. Sákjové, Vášettho, krále Kósaly Pasénadiho ctí, zdraví jej, vstávají pro něj ze svého místa, „spínají k němu ruce“, vzdávají mu úctu.

Jak Sákjové krále Kósaly Pasénadiho ctí, zdraví jej, vstávají pro něj ze svého místa, „spínají k němu ruce“, vzdávají mu úctu, tak tento král Pasénadi z Kósaly Tathágatu ctí, zdraví jej, vstává pro něj ze svého místa, spíná k němu ruce, vzdává mu úctu a jistě si při tom myslí: „Sugata (Dobře došlý) je vskutku samana Gótama, já jsem Dugata (Špatně došlý). Silný je vskutku samana Gótama, já jsem slabý. Pohledný je vskutku samana Gótama, já nejsem pohledný. Mocný je vskutku samana Gótama, já jsem bezmocný.“ Toto je dílem uctívání Dhammy, rozmnožování kammy, radosti z Dhammy, vzdávání úcty Dhammě, radostný takto král Pasénadi z Kósaly Tathágatu ctí, zdraví jej, vstává pro něj ze svého místa, spíná k němu ruce, vzdává mu úctu. Vskutku je tomu, Vásettho, tak, že Dhamma je nejlepší u lidí, v tomto světě a v tom, co následuje.

118. Vy jste, Vásettho, různých zrození, různých jmen, různých rodových linií, různých rodin, odešli z domu do bezdomoví. Kdo jste otázaní, odpovězte: „Jsme v samanství jednotní následovníci Buddhy.“ Vásettho, koho víra v Tathágatu je usazená, zrozená z kořenů, zakořeněná, ustálená, utažená, nehybná, neotřesitelná *samanou*, bráhmánem, bohem, Márou, Brahmou či kýmkoliv na světě, ten může správně říct: „Jsem vlastním duchovním dítětem, synem, Vzneseného, zrozen z jeho úst, zrozen z Dhammy, stvořen Dhammou, dědic Dhammy.“ Z jakého důvodu? Protože Tathágata se vyznačuje dhammakájou, tedy brahmakájou, stáním se Dhammou, tedy stáním se Brahmou.

Zánik a opětovné stvoření světa, příchod dokonale čistých bytostí

119. Je období, Vásettho, které čas od času nastává po dlouhé době, ve kterém tento svět končí. Když se svět takovým stane, bytosti jsou ve světě *ábhassarabrahma*. Tam přebývají, tvořeny myslí, živící se rozkošemi, zářící ze sebe, chodící vzduchem, „pevné“ v čistotě, takové jsou dlouhou dobu.

Je období, Vásettho, které čas od času nastává po dlouhé době, ve kterém tento svět znovu povstává. Když se vesmír stane jsoucím, bytosti přebývající ve světě *ábhassarabrahma* přicházejí po smrti na tento svět. Tam přebývají, tvořeny myslí, živící se rozkošemi, zářící ze sebe, chodící vzduchem, „pevné“ v čistotě, takové jsou dlouhou dobu.

Objevení „šťavnaté země“, první známky morálního úpadku

120. Toho času byl svět Vásettho jedním oceánem, temným, temnotemným místem. Nebyli známi Měsíc ani Slunce, nebyly známy souhvězdí ani hvězdy, nerozlišovaly se noci a dny, měsíce a čtrnáctidenní, střídání roků a ročních dob, nerozpoznávali se muži a ženy, bytosti byly počítány právě jako bytosti. Pak, Vásettho, po smrti těch bytostí, [...] vzniklo v oceánu mnoho sladké země. Podobala se právě tomu, jako když se objeví na zchladlém mléce rozprostřený škraloup. Byla obdařena barvou, vůní, chutí, věru takto obdařená, jako je obdařené ghí – a takové barvy, jakou má máslo. Byla jako čistý divoký med, právě tak sladká. Pak, Vásettho, nějaká chamtivá bytost řekla: „Ha, co to je?“ A ochutnala sladkou zemi prstem. Když prstem sladkou zemi ochutnala, povstala v ní touha. A i jiné

bytosti, Vásettho, následující příkladu té bytosti se jaly ochutnat sladkou zemi. Když ochutnaly prstem sladkou zemi, povstala v nich touha.

Vznik nebeských těles a houbovitě země

121. Potom, Vásettho, tyto bytosti sladkou zemi rukama dělily do soust a jaly se ji jíst. A proto se ztratila vlastní záře těchto bytostí, protože, Vásettho, tyto bytosti sladkou zemi rukama dělily do soust a jaly se ji jíst. V důsledku ztráty vlastní záře se objevil Měsíc a Slunce. Když se objevil Měsíc a Slunce, objevily se souhvězdí a hvězdy. Když se objevily souhvězdí a hvězdy, došlo k rozpoznání nocí a dnů. Když došlo k rozpoznání nocí a dnů, došlo k rozpoznání měsíců a čtrnáctidenní. Když se došlo k rozpoznání měsíců a čtrnáctidenní, došlo k rozpoznání roků a ročních období. Do takové míry, Vásettho, se tento svět znovu stal vzniklým.

122. Poté, Vásettho, ty bytosti pojedly sladké země a sytily se jí po velmi dlouhou dobu. A [...] právě tehdy se u těch bytostí, jež jedly sladkou zemi, objevila v jejich tělech hrubost a došlo k rozpoznání barvy a krásy. Tak bytosti, které byly krásné, pohrdaly těmi, které byly ošklivé, řkouce: „My jsme krásnější, ony jsou ošklivější.“ Kvůli jejich nabubřelosti ohledně vlastní krásy a aroganci se ztratila sladká země. Když se sladká země ztratila, sešly se. Když se sešly, nařikaly: „Ach ta sladkost, ach ta sladkost!“ I dnes, když lidé dostanou nějakou sladkou, velmi sladkou věc, říkají: „Ach ta sladkost, ach ta sladkost!“ Takto právě vzpomínají dávné původní verše, avšak neznají jejich význam.

Vznik houbovitě země

123. Poté, Vásettho, po zmizení sladké země, u těch bytostí vznikla houbovitá země. Právě tak se objevila houba, právě takto. Byla obdařena barvou, vůní a chutí, měla barvu právě takovou jako přepuštěné či čerstvé máslo. Měla chuť právě takovou jako čistý divoký med.

Potom, Vásettho, když se objevila houbovitá země, ji bytosti pojídaly. Zasedly a pojídaly ji a jedly po dlouhý čas, dávno v minulosti. A jak tyto bytosti, Vásettho, zasedly a pojídaly a jedly houbovitou zemi po dlouhý čas, dávno v minulosti, právě tak se stávala jejich těla ještě hrubšími a rozdíl jejich barev se začaly ještě více projevovat. Jedny bytosti byly krásné, druhé bytosti byly ošklivé. Ty bytosti, které byly krásné, takto pohrdaly ošklivými bytostmi: „My jsme krásné, vy jste ošklivé.“ Když se staly pohrdáním skrze krásu ješitnými, houbovitá země zmizela.

Vznik liány

124. Když zmizela houbovitá země, objevila se liána [...], jako bambus. Byla obdařena barvou, vůní a chutí, měla barvu právě takovou jako přepuštěné či čerstvé máslo. Měla chuť právě takovou jako čistý divoký med.

Poté, Vásettho, ty bytosti přišly ke šťavnaté rostlině, aby ji pojedly. Zasedly a pojídaly ji a jedly dlouhý čas, dávno v minulosti. A [...] právě tak se stávala jejich těla ještě hrubšími a rozdíl jejich barev se začaly ještě více projevovat. Jedny bytosti byly krásné, druhé bytosti byly ošklivé. Ty

bytosti, které byly krásné, takto pohrdaly ošklivými bytostmi: „My jsme krásné, vy jste ošklivé.“ Když se takto staly pohrdáním skrze krásu ješitnými, šťavnatá rostlina zmizela.

Když se šťavnatá rostlina ztratila, sešly se. Když se sešly, naříkaly: „Ach, liána byla a zmizela, byla a zmizela!“ I dnes, když jsou lidé dotčeni nějakou špatnou věcí, říkají: „Ach, bylo a zmizelo, bylo a zmizelo!“ Takto právě vzpomínají dávné původní verše, avšak neznají jejich význam.

Vznik lidí a rýže vařené bez práce

125. Poté, Vásettho, po zmizení liány, u těch bytostí vznikla rýže vařená bez práce, zbavená červeného prášku¹⁵³ a slupky, čistá na povrchu, voňavá a oplývající zrníčky. Jak ji večer odnesly na večeři, tak byla ráno vzrostlá a uzrálá. A jak ji ráno odnesly na snídani, tak byla večer vzrostlá a uzrálá, beze stopy po sbírání. Poté, Vásettho, ty bytosti pojedly rýže vařené bez práce a sytily se jí, po velmi dlouhou dobu.

Vznik pohlavních orgánů muže a ženy

126. A jak tyto bytosti, Vásettho, zasedly a pojídaly a jedly rýži dlouhý čas, dávno v minulosti, právě tak se stávala jejich těla ještě hrubšími a rozdíl jejich barev se začaly ještě více projevovat, ženám se objevilo ženské pohlaví a mužům mužské. A ženy dlouho přemýšlely o mužích a muži dlouho přemýšleli o ženách. Když takto dlouho přemýšleli o sobě navzájem, vznikla touha, chtíč se objevil v těle. Z důvodu chtíce se oddávali milostným aktivitám.

Ty bytosti, které, Vásettho, viděly ty, které se toho času oddávaly milostným aktivitám, některé házely prach, některé házely popel, některé házely kravský hnůj a křičely: „To je nečisté, zmetci, to je nečisté.“ Jak toto může bytost dělat tělu jiné bytosti? Jako dnes v jedné obydlené zemi, zemi lidí, při odvážení nevěsty někteří hází prach, někteří popel, někteří kravský hnůj. Takto právě vzpomínají dávné původní verše, avšak neznají jejich význam.

Vznik milostných aktivit

127. Věci, které se nepovažovaly za v souladu s Dhammou, ty se dnes považují za v souladu s Dhammou. Ti, kteří se toho času, Vásettho, oddávali milostným aktivitám, neměli povolen vstup do vesnice či města na jeden nebo dva měsíce. Proto ty bytosti, Vásettho, po dlouhý čas ve svém nedobré chování začaly upadat. Poté se sešly, aby stavěly příbytky, aby své nesprávné aktivity dělaly potají. Poté, Vásettho, jiná bytost, u níž se projevila lenost, řekla toto: „Ejhle, proč já vskutku neodnáším rýži přinesenou večer na večeři a ráno na snídani! Budu ji odnášet najednou na večeři i na snídani!“

¹⁵³ Myslí se červený prášek pod slupkou.

Potom, Vášettho, ta bytost věru vzala najednou rýži na večeři i na snídani. Poté, Vášettho, k této bytosti přišla jiná bytost, a když k ní přišla, řekla: „Pojďme odnášet rýži. Dost jsem si přinesla najednou na večeři i na snídani.“ Potom, Vášettho, ona bytost následovala příkladu té druhé bytosti a přinesla rýži na dva dny najednou. Takto to dobře stačí.

Poté, Vášettho, k této bytosti přišla jiná bytost, a když k ní přišla, řekla: „pojďme odnášet rýži. Dost jsem si přinesla na dva dny najednou.“ Potom, Vášettho, ona bytost následovala příkladu té druhé bytosti a přinesla rýži na čtyři dny najednou. Takto to dobře stačí.

Poté, Vášettho, k této bytosti přišla další bytost. Když k ní přišla, řekla: „pojďme odnášet rýži. Dost jsem si přinesla na čtyři dny najednou.“ Potom, Vášettho, ona bytost následovala příkladu té druhé bytosti a přinesla rýži na osm dní najednou. Takto to dobře stačí.

Tak, Vášettho, bytosti nashromážděnou rýži pojídaly, když se sešly. Pak pokryl zrnka rýže červený prach a obalila je slupka. Uříznuté znovu nerostly, sbírání bylo poznat, políčka stála při sobě.

Vznik trestů a volba krále

128. Potom se, Vášettho, bytosti sešly, a když se sešly, nařkaly: „Špatné věci se věru objevily v bytostech. Dříve jsme byly tvořeny myslí, živící se rozkošemi, zářící ze sebe, chodící vzduchem, stály jsme pevně v čistotě, takto dlouho, po dlouhou dobu. V čase po uplynutí dlouhého času se nám rozprostřela na oceánu šťavnatá země.¹⁵⁴ Byla obdařena barvou, vůní a chutí. Rozdělovaly jsme šťavnatou zemi rukama na kusy a jaly jsme se jí jíst, když jsme šťavnatou zemi rukama rozdělovaly na kusy, abychom jí jedly, naše vlastní záře se vytratila. Když se vytratila naše vlastní záře, objevil se Měsíc a Slunce, když se objevil Měsíc a Slunce, objevila se nebeská tělesa a souhvězdí, když se objevila nebeská tělesa a souhvězdí, došlo k rozpoznání nocí a dnů, když se rozpoznávaly noci a dny, došlo k rozpoznání měsíců a čtrnáctidenní, když se rozpoznávaly měsíce a čtrnáctidenní, došlo k rozpoznání střídání ročních období a roků. Dlouhý čas, po dlouhou dobu jsme se živily šťavnatou zemí a pojídaly ji. Našimi nepřístojnostmi a tím, že se projevíly špatné činy, se šťavnatá země ztratila. Když se ztratila šťavnatá země, objevila se houbovitá země. Ta byla obdařena barvou, vůní a chutí. Přišly jsme k houbovitě zemi a pojídaly ji. Pojídaly jsme jí a živily se jí velmi dlouho, po dlouhý čas. Našimi nepřístojnostmi a tím, že se projevíly špatné činy, se houbovitá země, která se objevila dříve, ztratila. Když se ztratila houbovitá země, objevila se liána. Byla obdařena barvou, vůní a chutí. Přišly jsme k liáně, abychom jí jedly. Tak jsme jí jedly a živily se jí dlouho, po dlouhý čas. Našimi nepřístojnostmi a tím, že se projevíly špatné činy, se liána, která se objevila dříve, ztratila. Když se liána ztratila, objevila se rýže vařená bez práce, bez červeného prášku, bez slupek, čistá, hezké vůně a s mnoha zrníčky. Jak jsme jí večer na večeři přinesly, tak byla ráno znovu vzrostlá a zralá. Jak jsme jí ráno přinesly na snídani, tak byla večer znovu vzrostlá a zralá. Beze stopy po sbírání. Tak jsme rýži

¹⁵⁴ Následuje nepřilíš přehledná pasáž, ve které není jasné, jestli o bytostech mluví Buddha, nebo jestli o sobě mluví ony samy v Buddhově vyprávění.

vařenou bez práce jedly a živily se jí dlouho, po dlouhý čas. Našimi nepřístojnostmi a tím, že se projevíly špatné činy, pokryl rýži červený prášek a slupka, sklizená rýže znovu nevyrostla, sklizení zanechávalo stopy, políčka stála při sobě. Necht' jsou vyznačeny hranice, tak rozdělíme rýži! Pak, Vásettho, bytosti rozdělily rýži a vyznačily hranice.

129. Poté, Vásettho, nějaká chamtivá bytost vlastní část chránila a část jiné bytosti, kterou nedostala, kradouc jedla. Vzaly ji bytosti, když ji chytily, řekly: „Zle činíš, jak svou část chráníš a část jiného kradouc jíš. Příště takovou věc nekonej.“ „Ano,“ takto Vásettho, ta bytost bytostem odpověděla. Podruhé, Vásettho, ta bytost [... a] také [...] potřetí, Vásettho, ta bytost vlastní část chránila a další část ukradla a kradouc jedla. Vzaly ji bytosti, když ji chytily, řekly: „Zle činíš, jak svou část chráníš a jinou část kradeš a kradouc jíš. Příště takovou věc nekonej.“ Jedny ji byly rukou, další ji byly hroudou hlíny, další ji byly holí. Od té doby, Vásettho, se rozpoznává krádež, výčitka, lhaní a tresty.

130. Poté, Vásettho, se bytosti sešly, a když se sešly, naříkaly: „Špatné věci se objevily v bytostech, jak věru se bude rozpoznávat krádež, výčitka, lhaní a tresty. Shodneme se na jedné bytosti, která se bude spravedlivě hněvat, když je třeba se hněvat, spravedlivě vyčítat, když je třeba vyčítat, spravedlivě vyhánět do vyhnanství, když je třeba někoho vyhnat. Na oplátku jí dáme díl rýže.“

Poté, Vásettho, bytosti přišly za bytostí, která byla obdařena nejkrásnějším tělem, nejhezčí na pohled, nejuctyhodnější a nejmocnější, a řekly jí: „Pojď, spravedlivě se hněvající na ty, kteří zasluhují hněv, spravedlivě vyčítající těm, kteří zasluhují výčitky, spravedlivě vyháněj ty, kteří zasluhují vyhnaní. Na oplátku ti dáme díl rýže.“ Takto, Vásettho, ta bytost těm bytostem slíbila, že tak bude činit, a spravedlivě se hněvala na ty, kteří zasluhují hněv, spravedlivě vyčítala těm, kteří zasluhují výčitky, spravedlivě vyháněla ty, kteří zasluhují vyhnanství. Na oplátku jí daly díl rýže.

Vznik sociálních vrstev (vanna)

131. Ten, na němž se lidé shodli, Vásettho, je Mahásammata, je to první použitý titul. Pán polí, Vásettho, *khattija*, je druhý použitý titul. Dhammou skýtající potěšení jiným, to je rádža, třetí použitý titul. Takto, Vásettho, vznikl okruh *khattijů* spolu s dřívějšími původními tituly, mezi těmi bytostmi, ne mezi jinými. Byli stejní, ne nestejní. S Dhammou, ne nedhammou. Dhamma je, Vásettho, nejlepší pro lidi v tomto životě i v příštím zrození.

132. Potom, Vásettho, jedna z těchto bytostí řekla: „Špatné věci se objevily v bytostech, věru se bude rozpoznávat krádež, výčitka, lhaní, tresty a vyhnanství. Co nás přivede ke zlým a škodlivým věcem, to nás přivedlo ke zlým a škodlivým věcem.“ Když došlo na zlé a škodlivé věci, Vásettho, poprvé se řeklo „bráhmani, bráhmani“, *váhamáná – bráhmaná*.¹⁵⁵ Oni si v lese stavěli chýše z listů a v těchto chýších meditovali. Bez žhavých uhlíků a bez kouře, s odhozenou paličkou,¹⁵⁶ večer na večeri

¹⁵⁵ Zde je narážka na zvukovou blízkost slov *váhamáná*, odnášející (nečistoty myslí) a *bráhmaná*.

¹⁵⁶ Palička je zde odkaz na rituální náčiní k lisování *sómy*.

a ráno na snídani znovu vstupovali do vesnic, měst a sídelních měst králů, aby tam žebrali jídlo. Když získali jídlo, znovu v oblasti lesa v chýších z listí meditovali. Když to lidé viděli, pravili takto: „Tyto bytosti v lese stavěly chýše z listí [...] a] večer na večeri a ráno na snídani znovu vstupovaly do vesnic, měst a sídelních měst králů, aby tam žebraly jídlo. Když získaly jídlo, znovu v oblasti lesa v chýších z listí meditovaly. A protože věru meditovaly, Vásettho, říká se jim „*džhájaka*, meditující“, to je druhé použité označení. Mezi těmi bytostmi, Vásettho, jedny v lese v chýších z listí nebyly schopny dosáhnout stavu meditace a sdružovaly se v blízkosti vesnic a měst a skládaly tam texty. Když to lidé viděli, toto řekly: „Tyto bytosti v lese v chýších z listí nebyly schopny dosáhnout stavu meditace [...] a tak nemeditovaly. A protože nemeditovaly, Vásettho, říká se jim „učenec, bráhman, učenec, bráhman“, to je použitý titul. Věci, které považovali za nízké, ty jsou dnes považovány za nejlepší. Takto, Vásettho, vznikl okruh bráhmanů spolu s dřívějšími původními tituly, mezi těmi bytostmi, ne mezi jinými. Byli stejní, ne nestejní. S Dhammou, ne nedhammou. Dhamma je, Vásettho, nejlepší pro lidi v tomto životě i v příštím zrození.

133. Mezi těmi bytostmi, Vásettho, jedna bytost přijala milostné aktivity a jala se je s radostí provozovat. A protože přijala milostné aktivity a jala se je s radostí provozovat, Vásettho, říká se bytostem jejího druhu „*véssa, véssa*“, to je použitý titul. Takto, Vásettho, vznikl okruh *véssů* spolu s dřívějším původními tituly, mezi těmi bytostmi, ne mezi jinými. Byli stejní, ne nestejní. S Dhammou, ne nedhammou. Dhamma je, Vásettho, nejlepší pro lidi v tomto životě i v příštím zrození.

134. Ty bytosti, Vásettho, které mezi těmi bytostmi zbyly, byly kruté a nízkého chování. A protože byly kruté a nízkého chování, Vásettho, říká se jim „*sudda, sudda*“, tak vzniklo jejich označení. Takto, Vásettho, vznikl okruh *déssů* spolu s dřívějším původními tituly, mezi těmi bytostmi, ne mezi jinými. Byli stejní, ne nestejní. S Dhammou, ne nedhammou. Dhamma je, Vásettho, nejlepší pro lidi v tomto životě i v příštím zrození.

Vznik alternativních sociálních vrstev

135. Po čase, Vásettho, jeden *khattija*, který nesouhlasil se svou Dhammou, odešel z domu do bezdomoví. Řekl si: „Budu *samanou*.“ Také bráhman, Vásettho, [...] také *véssa*, Vásettho, [...] a] také *sudda*, Vásettho, který nesouhlasil se svou Dhammou, odešel z domu do bezdomoví. Řekl si: „Budu *samanou*.“ Prostřednictvím těchto čtyř skupin, Vásettho, vznikla skupina *samanů*, mezi těmi bytostmi, ne mezi jinými. Byli stejní, ne nestejní. S Dhammou, ne nedhammou. Dhamma je, Vásettho, nejlepší pro lidi v tomto životě i v příštím zrození.

136. Také *khattija*, Vásettho, tělem děláje špatné činy, řečí děláje špatné činy, myslí děláje špatné činy, ten, který má nesprávné názory, pouštějící se do činů na jejich základě, z důvodu pouštění se do činů z nesprávných názorů se při rozkladu těla po smrti rodí do stavu ztráty a strasti, špatných sfér existence, místa utrpení, do pekla. Také bráhman, Vásettho, [...] také *véssa*, Vásettho, [...] také *sudda*, Vásettho, [...] a] také *samana*, Vásettho, tělem děláje špatné činy, řečí děláje špatné činy, myslí děláje špatné činy, ten, který má nesprávné názory, pouštějící se do činů z nesprávných názorů,

z důvodu pouštění se do činů z nesprávných názorů se při rozkladu těla po smrti rodí do stavu ztráty a strasti, špatných sfér existence, místa utrpení, do pekla.

Také *khattija*, Vásettho, tělem děláje dobré činy, řečí děláje dobré činy, myslí děláje dobré činy, ten, který má správné názory, pouštějící se do činů na jejich základě, z důvodu pouštění se do činů ze správných názorů se při rozkladu těla po smrti rodí do stavu radosti, do nebe. Také bráhman, Vásettho, [...] také *véssa*, Vásettho, [...] také *sudda*, Vásettho, [...] a) také *samana*, Vásettho, tělem děláje dobré činy, řečí děláje dobré činy, myslí děláje dobré činy, ten, který má správné názory, pouštějící se do činů na základě správných názorů, z důvodu pouštění se do činů ze správných názorů se při rozkladu těla po smrti rodí do stavu radosti, do nebe.

137. Také *khattija*, Vásettho, tělem děláje obé, tj. dobré i špatné činy, řečí děláje obé, myslí děláje obé, ten, který má smíšené názory, pouštějící se do činů na jejich základě, z důvodu pouštění se do činů ze smíšených názorů se při rozkladu těla po smrti zažívá dobré i špatné. Také bráhman, Vásettho, [...] také *véssa*, Vásettho, [...] také *sudda*, Vásettho, [...] a) také *samana*, Vásettho, tělem děláje obé, tj. dobré i špatné činy, řečí děláje obé, myslí děláje obé, ten, který má smíšené názory, pouštějící se do činů na základě smíšených názorů, z důvodu pouštění se do činů ze smíšených názorů se při rozkladu těla po smrti zažívá dobré i špatné.

Vznik buddhistických mnichů

138. Také *khattija*, Vásettho, mající kontrolu na tělem, mající kontrolu nad řečí, mající kontrolu nad myslí, mající názor náležející probuzeným za účelem rozhodné meditace *dhamm*, v Dhammě dosahující probuzení. Také bráhman, Vásettho, [...] také *véssa*, Vásettho, [...] také *sudda*, Vásettho, [...] a) také *samana*, Vásettho, mající kontrolu na tělem, mající kontrolu nad řečí, mající kontrolu nad myslí, mající názor náležející probuzeným za účelem rozhodné meditace *dhamm*, v Dhammě dosahující probuzení.

139. Z těchto čtyř *vann*, Vásettho, kdo je mnich, arhat, jenž se zbavil nečistot (*ásava*), který dosáhl dokonalosti, který vykonal, co mělo být vykonáno, který odložil jho, jenž dosáhl svého štěstí, jehož břemeno přerovování je vyčerpáno, jenž dokonale pochopil, jenž je vysvobozen, ten zasluhuje nejvyšší úctu, s Dhammou, ne nedhammou. Dhamma je, Vásettho, nejlepší pro lidi v tomto životě i v příštím zrození.

Závěrečné verše

140. Brahmou, mnichové, Mahábrahmou (Sanankumárou), Vásettho, byl pronesen tento zpěv (*gáthá*):

*Khattija je nejlepší mezi lidmi, ten, který se opírá o klan.
Obdařen moudrostí a ctností, je nejlepší mezi lidmi a bohy.*

A dále, Vásettho, *gáthá* pronesená Brahmou Sanankumárou byla dobře přednesena, nikoliv špatně. Dobře řečena, nikoliv špatně. Obdařena smyslem, nikoliv ne-smyslem. Mnou potvrzená. Já také, Vásettho, takto pravím:

*Khattija je nejlepší mezi lidmi, ten, který se opírá o klan.
Obdařen moudrostí a ctností, je nejlepší mezi lidmi a bohy.*

Takto pravil Vznešený, šťastní Vásettha a Bháradvádža se radovali ze slov Vznešeného.