

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**  
**Fakulta humanitních studií**

**Bakalářská práce**

**Pojetí femininity ve vybraných titulech buddhologické  
literatury vztahující se k období nejstaršího buddhismu**

**Vendula Wiesnerová**

**Vedoucí práce PhDr. Blanka Knotková-Čapková PhD.**

**Praha 2006**

## **Poděkování**

Za trpělivou spolupráci, obětavou pomoc a cenné rady děkuji vedoucí mé bakalářské práce PhDr. Blance Knotkové-Čapkové PhD.

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 20. ledna 2006

.....  
podpis

# Obsah

1. Předmluva / 6
2. Úvod do problematiky neboli úskalí androcentrismu / 8
3. **Nástin základních údajů o vývoji ženského řádu a postavení žen v období nejstaršího buddhismu / 15**
  - 3.1. Postavení žen v indické společnosti před vznikem buddhismu / 15
  - 3.2. Vliv Buddhova učení / 17
  - 3.3. Založení ženské buddhistické sanghy a vstup žen do řádu / 18
  - 3.4. Rozšíření a zánik ženské sanghy v nejstarším buddhismu / 21
4. **Pojetí ženství v období nejstaršího buddhismu z pohledu české buddhologie / 23**
  - 4.1. Nepřekonaný *Buddhismus* Vincence Lesného / 23
  - 4.2. „Neviditelné ženství“ Vladimíra Miltnera / 27
  - 4.3. *Buddha* Egona Bondyho / 31
5. **Pojetí ženství v období nejstaršího buddhismu z pohledu feministické analýzy / 33**
  - 5.1. Jak chápat feminismus? / 33
  - 5.2. Přelom 19. a 20. století neboli buddhismus jako hnutí za ženskou rovnocennost / 35
  - 5.3. Kritika autorek první vlny a nový feministický program 70. let / 35
  - 5.4. Polemika 90. let / 37
    - 5.4.1. *Čarovné mrtvolky* Liz Wilson / 37
    - 5.4.2. Rita M. Gross – buddhismus je feminismus / 38
    - 5.4.3. Čtyři přístupy k ženám a feminitě v historii buddhismu podle Alana Sponberga / 39

5.5. Nejednotný pohled feministické analýzy / 41

**6. Pojetí ženství v období nejstaršího buddhismu z pohledu zainteresovaných autorek / 43**

6.1. Život buddhistické mnišky / 44

6.1.1. Thubten Chodron / 44

6.1.2. Karma Lekshe Tsomo / 45

6.1.3. Dr. Chatsumarn Kabilsingh / 46

6.2. Sandy Boucher a americký buddhismus / 47

6.3. Společensky angažovaný buddhismus / 48

**7. Slovo závěrem / 49**

**8. Literatura / 52**

**9. Internetové zdroje / 56**

## 1. Předmluva

Jak se shoduje většina autorů současné buddhologické literatury, buddhismus je příliš široké téma na to, aby bylo možné zpracovat všechno v jedné knize. Najdeme proto spoustu knih o buddhismu, které se zabývají především základní koncepcí nejstaršího buddhismu a mahájány, okrajově pak společenským zřízením buddhistické obce a jejích mnichů, výjimečně i mnišek. Budeme však velmi těžko hledat dílo, které by se zabývalo celkovým vývojem buddhistické obce včetně mnichů i mnišek bez androcentrického pohledu, či na druhé straně radikální feministické kritiky, a pravděpodobnost, že by takovou práci napsal muž, se alespoň prozatím nejeví jako příliš velká.

Protože se informací o ženách v těchto obecných pracích o buddhismu nedostává, neustále přibývá zahraniční literatura tématicky zaměřená právě na ženy v buddhismu. Vychází spousta knih od zanícených angažovaných autorek, zejména mnišek současného buddhismu, či žen, které na základě jistých osobních životních zkušeností objevily buddhismus a zapojily se do aktivit místních buddhistických spolků. To zejména ve Spojených státech amerických, které jsou významným centrem buddhismu, jenž díky této skutečnosti získal svůj vlastní přídomek „západní“. Vychází rovněž poměrně početné množství titulů zabývajících se buddhismem z hlediska feministické analýzy. Jde o díla více či méně kritická a v jistém smyslu revoluční, neboť do určité míry ztotožňují či připodobňují buddhismus feminismu a odhalují původ jeho androcentrismu a údajné mizogynie, čímž přispívají k tomu, aby byl buddhismus viditelný v jiném světle.

Někteří autoři a autorky se shodují na tom, že západní odborná buddhologická literatura androcentrická je, a to nejen proto, že pracuje s androcentrickými zdroji a dokumenty, ale také proto, že androcentrické jsou i hodnoty západního vědeckého bádání.<sup>1</sup> Tato západní věda téma žen v buddhismu ignoruje stejně, jako ignoruje téma žen v jakémkoliv jiném náboženském systému. Po prozkoumání toho, co nám současná buddhologická literatura odkrývá, člověk dojde k závěru, že pouze několik autorů si dalo tu práci, aby ve svých dílech zmínilo ženskou účast v dějinách buddhismu a důvody jejich vyloučení z buddhistických institucí. Kromě nevelkého počtu komentářů a notoricky známých příběhů o vzniku ženské sanghy je toto téma v současné buddhologické literatuře doslova polem neoraným.

Cílem této práce je pokusit se vypracovat jistou typologii v přístupech k pojetí žen mezi jednotlivými autory a autorkami současné české i světové buddhologie, zhodnotit je z hlediska genderové analýzy a odpovědět na otázku, nakolik se současní autoři věnují či

---

<sup>1</sup> Gross 1993: 30

nevěnují genderové otázce a do jaké míry se ve vědecké analytické literatuře setkáváme s výše zmíněným univerzalizujícím aprioristickým přístupem, kdy jsou texty a dějiny analyzovány většinou jen z hlediska obecné univerzalizace: člověk = muž, jenž je proto v těchto textech často oslovován jako jediný.<sup>2</sup>

Abychom získali přehled o přístupech k tématu v současné buddhologické literatuře, rozhodla jsem se rozdělit vybrané tituly na užší rámcové skupiny podle jejich zaměření. Na prvním místě je potřeba rozlišit skupinu tzv. obecných úvodů, které pouze celkově seznamují s buddhismem a jeho myšlenkovou soustavou. Osobně je považuji za nejdůležitější, neboť by měly mít za cíl seznámit čtenáře objektivně a vyváženě s hodnotami daného myšlenkového systému a uvést jej do souvislostí, což znamená, že by se měly zabývat jak muži, tak i ženami ve stejné míře, týká-li se dané téma obou pohlaví. Těmito tituly se budu zabývat výhradně v rámci kapitoly o české buddhologii, neboť vzhledem k poměrně malému množství titulů z pera českých buddhologů tyto obecné úvody do buddhismu tvoří v českém prostředí v podstatě to nejdůležitější, vlastně spíše jen to jediné.

Do druhé skupiny patří knihy, které se nezabývají buddhismem obecně, nýbrž úzce vyměřeným tématem žen v buddhismu. V této skupině jsou pak zastoupeny tituly věnované především feministické analýze a také jednotlivé příběhy či soubory příběhů zanícených a emocionálně angažovaných autorů (většinou spíše autorek), které se tématu žen v buddhismu věnují zejména subjektivně, tj. z osobního hlediska a praktické zkušenosti.

Mezi těmito dvěma hlavními skupinami existuje jeden zásadní rozdíl. Druhá skupina titulů se neustále rozrůstá patrně proto, že se obecné úvody do buddhismu ženám věnují tak málo – je tedy potřeba, aby vyšly knihy zabývající se speciálně tímto tématem. Tato literatura tedy vzniká jako následek nedostatku informací v knihách a textech zabývajících se buddhismem obecně.

Není možné zpracovat v 50 stranách velké množství vyšlých titulů, které se každou chvílí o dalších pár rozšíří. To ostatně není ani pravým cílem této práce. Mou snahou je vypracovat jistý rámcový kvalitativní model o tom, jaké dosavadní přístupy k tomuto tématu vůbec existují, uvést jejich jednotlivé příklady a porovnat je mezi sebou prostřednictvím komparativní metody a metod genderové a feministické analýzy. Vzhledem k tomu, že toto téma je velmi široké, budu se zabývat výhradně tématem žen v sociální sféře, nikoli žen a femininních prvků v pojetí duchovním. Považuji za důležité zabývat se především přístupy autorů k pojetí ženství v nejstarším buddhismu, nikoli v pozdějším buddhismu mahájány, neboť právě přístupy k ženám v období nejstaršího buddhismu považuji za klíčové pro cíle této práce.

Na závěr této předmluvy bych ráda uvedla, že má práce si neklade za cíl odpovědět na otázku, jak je v buddhistických textech pojmána femininita, neboť nepracuje s pramennými texty. Předmětem zkoumání bude výhradně analýza a komparace vybraných titulů současné sekundární buddhologické literatury.

---

<sup>2</sup> viz Beauvoir 1966: 68-142

## 2. Úvod do problematiky neboli úskalí androcentrismu

Když autoři píšící o buddhismu informují své čtenáře o rozdílném postavení žen a mužů v buddhismu, často se odvolávají na pálijský kánon, který je jediným dochovaným souborem textů nejstaršího buddhismu. Podřízenost žen obvykle zdůvodňují neochotou Buddha ustanovit ženský řád. Zdůrazňují, že Buddha dal ke vzniku souhlas až na přimluvu svého druha Ánandy, a to s podmínkou, že všechny mnišky budou dodržovat osm přísných pravidel, která je výslovně podřizují mnichům. Nakonec nezapomenou dodat Buddhův památný výrok:

*„Ánande, kdyby ženy nebyly obdržely povolení v učení a v řádě hlásaném Osvíceným, aby odešly z domova do bezdomoví, svatý život by byl dlouho trval, dobrá nauka by byla trvala tisíc let. Protože však, Ánande, ženy obdržely povolení v učení a v řádě hlásaném Osvíceným, aby odešly z domova do bezdomoví, nebude, Ánande, svatý život dlouho trvat, nyní, Ánande, potrvá jen pět set let.“*

(Lesný 1996: 201)

Je možné, že onu památnou větu, kterou někteří autoři jen suše uvádějí, aniž by se obtěžovali uvést čtenáři nějaké osvětlující důvody a interpretace tohoto výroku, Buddha nikdy nevyslovil. Jak podotýkají Renzetti a Curran v obsáhlé práci nazvané *Ženy, muži a společnost*:

*„... táž pasáž posvátného textu se může přeložit nebo upravit tak, aby legitimizovala genderový útlak nebo propagovala genderovou rovnost. Jak uvádí Virginia Sapiro (1986, s. 191): „Tatáž bible je pro některé lidi důkazem, že ženy a muži jsou si rovni a že by měli plně přijmout vůdčí role v náboženské pospolitosti i ve společnosti, a pro jiné je zase důkazem, že ženy jsou méněcenné, pravidelně nečisté, nebezpečné a podřízené mužům.“ Tyto rozpory jsou významné především tehdy, uvádějí-li náboženští vůdci Písmo nebo jiné posvátné texty jako zdroj své autority a jako základ církevní doktríny. Proto musíme při hodnocení určitého náboženského učení a jeho oficiálního výkladu vzít v úvahu i alternativní interpretace posvátných písem, na nichž je podle církevních vůdců založeno. Tyto reinterpretační jsou často produktem feministického religionistického bádání.“*

(Renzetti a Curran 2003: 429)

Vidíme, že problém může vznikat při různé interpretaci posvátných textů a náboženských učeních. Dnes již víme, že většina dochovaných textů pálijského zákona byla sepsána *in memoriam*, a to dokonce až 400 let po Buddhově smrti. Za tu dobu se do jeho učení jistě stihla vloučit menší či větší míra nesrovnalostí a nepřesností, pokud ne přímo účelových zkreslení.

Ačkoliv Buddha povolil ženám vstup do řádu a v podstatě tak smazal rozdíl mezi duchovními schopnostmi mužů a žen, který dlouhodobě prosazovala bráhmanská indická společnost, přesto je postoj k ženám zobrazovaný v pálijském kánonu přinejmenším ambivalentní. V pálijském kánonu najdeme několik údajně Buddhových výroků, které paradoxně jako by ženám upíraly právě to, co bylo důvodem jejich přijetí do buddhistické obce, tedy jejich schopnosti duchovního vývoje, které je mohou stejně jako muže dovést k probuzení a dosažení nirvány, anebo výroky, které naznačují, že o ženách se smýšlelo, jako by byly horší než muži:

*„Když se kdysi Ánandó tázal Buddha – vypráví jiný text<sup>3</sup> – proč žena nesedí s mužem u stolu, proč nemá řemeslo nebo proč neodchází do ciziny, Buddha prohlásil, že žena je snadno dráždivá, žárlivá a lakomá a proto prý se tak děje.“*

(Lesný 1996: 199)

Nabízí se tedy možnost nepátrat dál po důvodech, proč a za jakých okolností se ony výroky v pálijském kánonu mohly objevit, a pro představu o ženách v sangze vycházet čistě z toho, co nám praví kánon samotný. Jak uvidíme později, spousta autorů se tím řídí, ať už záměrně nebo bezděčně. Robert Lester nám například ve svém seznámení s buddhismem nazvaným *Buddhismus: Cesta k osvícení* o ženách v buddhismu trochu omluvným (či možná výmluvným) způsobem kromě skutečnosti, že nějaké mnišky v buddhismu skutečně byly, sděluje dále jen to, že:

*„V popisech raného mnišského života se mniškám věnuje jen velmi malá pozornost; je však průkazné, že rád přitahoval velký počet žen, většinou bezdětných vdov.“*

(Lester 1997: 37)

Z takového výroku je patrné, že Lester považuje podrobnější zkoumání dané problematiky za poměrně nepodstatné. A bohužel není sám.

Existují historické důkazy o tom, že postavení žen v době Buddha nebylo tak špatné, jako postavení žen několik staletí po jeho smrti, kdy se v buddhistické obci postupně etablovala mužská hierarchie podporovaná sexistickými výroky pálijského kánonu, jejichž údajné Buddhovo autorství je více či méně zpochybnitelné. Postavení žen v době Buddha prý bylo dokonce lepší ve srovnání s jinými patriarchálními společnostmi<sup>4</sup>. Postavení žen v Indii však bylo vzhledem ke zvykům indické bráhmanské společnosti horší než například postavení žen v Barmě a Thajsku, kam se buddhismus později postupně rozšířil.<sup>5</sup> Postoj k ženám během období působení nejstaršího buddhismu v Indii prošel pozvolnou proměnou, takže na konci tohoto období se ve větší míře v textech objevovala mizogynie a ženy byly mnohem častěji

<sup>3</sup> Lesný uvádí citaci z Anguttaranikáji 4, 80 (sv. 2, str. 80)

<sup>4</sup> Horner 1975: 2-71

<sup>5</sup> Dewaraja 1981, převzato z internetu dne 3.9.2005,

<http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/D/Dewaraja/womenInBudCountryDewaraja.html>

prezentovány jako pokušitelky mužů, které jsou na rozdíl od nich neschopné dosáhnout arhantství.<sup>6</sup>

V souvislosti s etablováním patriarchální moci vznikaly vedle nejstarších posvátných textů nové kanonizované texty, které se staly součástí tradice a snažily se tak ospravedlnit nadvládu mužů nad ženami, čili nadvládu „mocných“ nad „bezmocnými“ ve společnosti.<sup>7</sup> Příběhy o Buddhových minulých životech, tzv. *Džátaky*, které jsou obecně považovány za pozdější texty, vykreslují ženy téměř vždy negativně, což je v ostrém kontrastu s nejednoznačným zobrazením žen ve starší literatuře.<sup>8</sup>

Například v příběhu 472. nazvaném *Jak ctnost zachránila prince život* se vypráví, jak manželka krále Brahmadattó svádí svého nevlastního syna, bódhisattvu Padumakumára, který však její návrh odmítá: „*Matičko, jsi moje matka a máš manžela. Ještě nikdy jsem neviděl, že by vdaná žena ztratila vládu nad svými smysly a poskvrnila se takovým hříchem. Jak bych se mohl dopustit s tebou něčeho tak špatného?*“<sup>9</sup> Královna však na něj stále naléhá a když princ nechce povolit, nutí ho k činu pod výhrůžkou: „*Ty mě tedy neposlechneš? ... Pak to řeknu králi a dám ti useknout hlavu.*“<sup>10</sup> Princ nakonec nesvolí a odejde a šokovaná královna se rozhodne obrátit situaci ve svůj prospěch a královi zalže, že v době jeho nepřítomnosti ji princ nutil užívat si s ním rozkoší. Král pak nespravedlivě odsoudí svého syna k smrti. Nakonec však vše dobře dopadne, princ je zachráněn a skutečná pravda vyjde na povrch, takže nakonec je ze skály svržena proradná královna. Nejen tento příběh z *Džátak* vykresluje ženu jako bytost, která je pro uspokojení svých smyslů schopna porušit etická pravidla a která je na rozdíl od muže nečestná a proradná. Tyto texty jsou živnou půdou pro genderovou analýzu, která:

*„... sleduje průběžný vývoj genderových stereotypů a jejich konkrétních historických podob, reflektovaných významným způsobem i klasickými literárními archetypy mužských a ženských postav.“*

(Knotková-Čapková 2004 a: 96)

S ohledem na Buddhův původ musíme konstatovat, že jeho pohled na ženy skutečně byl veden androcentrismem. Proč tomu tak bylo? Zamyslíme-li se nad tím, odkud Siddhártha Gautama vzešel, tj. v jaké společnosti se narodil a jakou výchovou prošel, než se stal Buddhou, pak je to pochopitelné. Bráhmanská indická společnost Buddhovy doby byla silně patriarchální a vztah k ženě byl předepsán Manuovým zákoníkem,<sup>11</sup> podle něhož:

*„... žena nikdy nesmí být samostatná, vždy musí být střežena a vůbec na ní Manu vypočítal spoustu špatných vlastností jako fintivost, lenost a nenávisť.“*

(Knotková-Čapková 2004 b: 118)

Mnoho autorů i autorek zabývajících se tímto tématem se shoduje na tom, že rovnost mezi pohlavím zkrátka nebyla tím hlavním, na co se Buddha ve svém učení zaměřoval, a to ani po svém probuzení. Spíše než rovnost si mnohem víc uvědomoval rozdíly, které pramenily z těsné blízkosti mužů a žen. Nebylo jeho cílem všimnout si nedostatků

<sup>6</sup> Falk 1974: 105-106; arhantství je ideálem nejstarší buddhistické tradice na rozdíl od pozdější tradice mahájány, která za ideál považuje stát se soucitným bódhisattvou; arhantem je ten, kdo následováním stezky dosáhl vyvázání se z koloběhu věčného zrozování a po smrti vstoupil do nirvány; viz Miltner 1997: 31.

<sup>7</sup> Knotková-Čapková 2004 a: 96

<sup>8</sup> Falk 1974: 106

<sup>9</sup> *Džátaky* 1992: 86

<sup>10</sup> *Džátaky* 1992: 87

<sup>11</sup> Manuův zákoník neboli *Manusmrti* je kodexem etických pravidel, který vznikl v Indii mezi 2. st. př.n.l. a 2. st. n.l. a ještě v koloniálních dobách byl základem hinduistického občanského práva.

androcentrismu, které se úzce dotýkaly žen. Ženy samy za ním musely přijít a stát si neoblomně za svým i po několikerém odmítnutí, aby jej přiměly vnímat situaci z jiného pohledu a udělat něco do té doby neslýchaného, co bylo v rozporu s konvencemi, a zasáhnout tak do zaběhnutých genderových rolí tehdejší společnosti. Jak to ostatně obvykle bývá, jsou to právě ženy, kdo se domáhá nepatriarchálního genderového uspořádání. Nemusí se tak díť z důvodu mužské neochoty, ale čistě proto, že právě muži si takových věcí nejsou nijak vědomi. Proč by vlastně měli uvažovat o věcech, které se jich přímo netýkají a nijakým způsobem je neomezují, ba naopak? Domnívám se, že právě v tom spočívá jeden z největších nedostatků androcentrického přístupu, znemožňujícího tak podat nezaujaté informace.

V této práci vycházím z tvrzení Rity Gross, že historie, která neobsahuje údaje o ženách, čili vypouští informace o polovině lidstva, je historie nepřesná.<sup>12</sup> Podle ní každý autor, který chce podat nezaujaté informace o ženách v nejstarším buddhismu, se musí potýkat se čtyřnásobným androcentrismem:

- 1) *„Příběhy o mužích a výroky mužů byly zaznamenávány mnohem častěji než příběhy o ženách a výroky žen.*
- 2) *Přestože buddhisté uchovali významné záznamy o ženách, v pozdějších buddhistických tradicích se prosazovaly tendence tyto příběhy ignorovat ve prospěch příběhů o mužských hrdinech. Thérígátha<sup>13</sup> byla zaznamenána a uchována, avšak mnoho buddhistů po celou historii buddhismu věřilo, že ženy se musí znovu narodit jako muži, aby mohly dosáhnout probuzení.*
- 3) *Většina západních buddhologů zaujímá poměrně androcentrický přístup a často souhlasí s předpojatostí buddhistických záznamů do té míry, že dále ignoruje malé množství záznamů o ženách či dokonce zesměšňuje ženy, o kterých tyto záznamy pojednávají.*
- 4) *Veskrze androcentrická není pouze historie buddhismu a západní buddhologie; podobně je na tom i samotný současný buddhismus, a to asijský i západní.“*

(Gross 1993: 18, český překlad autorka)

Protože mnoho autorů pracuje s prameny, jejichž přístup je androcentrický, a tak vynechávají stěžejní informace o ženách, podávají jejich texty zkreslený obraz. Takový obraz je neúplný, a proto z něj při důkladné analýze lze jen stěží vycházet, ba je takřka nepoužitelný. Abychom se dobrali co největší možné přesnosti, je potřeba obrátit se znovu k samému počátku vzniku buddhistické literatury, tedy zejména pálijského kánonu, a podívat se na to, jakým způsobem a za jakých podmínek vznikal. Gross proto doslova navrhuje pít se po přesné a použitelné historii.<sup>14</sup>

Co je to „přesná a použitelná historie“? Historický záznam je vždy jistou selekcí minulosti a feminističtí historikové a historičky se často zajímají, zda jsou vybraná data skutečně relevantní. Je jasné, že člověk, který zaujímá androcentrický postoj k historii, bude spokojen se záznamem, který se zaměřuje převážně na muže. Naopak ten, kdo tento postoj nesdílí, bude hledat opak, tedy historii, která se snaží opomenutí a vynechání nahradit a pokouší se o nové interpretace. Musíme vycházet ze skutečnosti, že historie není nikdy zcela objektivní, a proto nemůže zachovávat naprosto nezaujatý postoj. Vždy totiž posiluje jisté

<sup>12</sup> Gross 1993: 18

<sup>13</sup> Thérígátha neboli *Zpěvy starších mnišek* je souborem 73 básní o 522 verších, jejichž autorky jsou nejstarší buddhistické mnišky, je součástí pálijského kánonu Suttapitaky jako 9. kniha Khuddakanikáje.

<sup>14</sup> Gross 1993: 19-21

preferované hodnoty dané společnosti. Důvody pro výběr či naopak vypuštění určitých dat jsou často ve shodě s tím, jak bylo s minulostí nakládáno, tj. pro jaké cíle byla využívána.

Ve svém díle nazvaném *Nadvláda mužů* Pierre Bourdieu navrhuje „historický proces dehistorizace“. Podle něj je jasné, že pakliže je v dějinách něco věčné, stává se tak jedině dějinným procesem zvětšování.<sup>15</sup>

*„Naším úkolem je rekonstruovat dějiny historického procesu dehistorizace, neboli rekonstruovat proces, jímž se od té doby, co existují muži a ženy, stále znovu utvářejí objektivní i subjektivní struktury mužské nadvlády, takže mužský řád přechází nepřetržitě z jednoho století do druhého.“*

(Bourdieu 2000: 76)

Mají-li být dějiny žen důsledné, pak musí být v první řadě dějinami aktérů a institucí, v nichž má toto trvání stálou oporu a jejichž funkce a relativní vliv mohou být v různých dobách různé. Nestací proto jen popisovat, jak se měnilo postavení žen v průběhu času, nýbrž je nutné v rámci historického bádání zachytit v každém období stav systému aktérů a institucí jako rodina, církve a stát, díky kterým se vztahy mužské nadvlády více či méně vymykaly z chodu dějin.<sup>16</sup>

Proč je tak důležité pátrat po použitelné historii, zejména jde-li o náboženství či myšlenkový systém, jakým je například buddhismus? Především proto, že náboženská komunita ustanovuje samu sebe prostřednictvím kolektivního vědomí a kolektivní paměti, tedy na základě tradované minulosti, na kterou se odvolává a se kterou se ztotožňuje. V případě, že historické záznamy přehlídí ženy či je berou celkově na lehkou váhu, odráží se to pak na celkovém postoji komunity k ženám a vědomí žen o jejich vlastním potenciálu, možnostech a vymezeném místě uvnitř takové komunity.<sup>17</sup>

Za přesnou a použitelnou historii bychom měli považovat právě tu, která nevynechává a nevypouští zmínky o ženách a nezakrývá negativní informace o patriarchální minulosti. Historii, která vychází a počítá s historickými příběhy a legendami o ženách, jichž je kupodivu dostatek. Mnohem víc, než by se dalo podle svorného mlčení většiny obecných prací o dějinách buddhismu čekat. Na rozdíl od příběhů v čele s mužskými hrdiny totiž tyto příběhy nejsou tak známé, a to nejen buddhologům západního světa, ale i buddhistům samotným. Přesný historický záznam nám může odhalit, že ženy stejně jako muži významnou měrou zasahovaly do dějin buddhismu a jejich role a skutky byly poměrně často rozebírány v buddhistických textech. Na druhou stranu, podíváme-li se na roli žen, jejich zobrazování a postoje společnosti k nim v dějinách buddhismu, vyvstanou na povrch celkem jasně patriarchální nerovnosti.<sup>18</sup> Přestože v rámci rozšířených světových náboženství bylo postavení žen nejsvobodnější nejspíše v buddhismu a křesťanství, nebylo plně rovnoprávné a i zde se postupně prosazovala výrazná institucionální androcentrická kontrola – kontrola institucí muži.<sup>19</sup>

Na základě pátrání po přesné minulosti je důležité nazývat věci pravými jmény. Souhlasím s tvrzením, že bychom se neměli proto bát označit jistou minulost či společnost za patriarchální, pokud nás k tomu dovedou zjištěná fakta.<sup>20</sup> Je však nutné vyhnout se předsudkům jak ze strany androcentrismu, tak i ze strany feminismu. Některé autorky

---

<sup>15</sup> Bourdieu 2000: 76

<sup>16</sup> Bourdieu 2000: 76-77

<sup>17</sup> Gross 1993: 20

<sup>18</sup> Gross 1993: 21

<sup>19</sup> Knotková-Čapková 2004 a: 100

<sup>20</sup> Gross 1993: 21

odhalující historické záznamy v rámci feministické analýzy buddhistické historie se zaměřují pouze na negativní předsudky a mizogynii a následně na to zkoumané období dějin doslova zavrhnou. Každá mince má však dvě strany a je tedy důležité pátrat nejen po omylech a zkraslených obrazech, které nám podávají, ale také po příčinách, které k tomu tehdejší autory vedly. Jak Gross vtipně podotýká, těžko můžeme odsoudit kus minulosti, můžeme si maximálně vydechnout, že v ní nemusíme žít.<sup>21</sup>

Abychom skutečně mohli nazývat věci pravými jmény, je nutné definovat termíny, pomocí kterých je přístup k ženám v dějinách buddhismu hodnocen. Jde především o termíny androcentrismus, patriarchát, sexismus a mizogynie, které jsou občas v hodnotících soudech zaměňovány. Androcentrismus bychom do češtiny mohli přeložit doslova jako „mužostřednost“. V podstatě jde o představu, že muži jsou ženám nadřazení a že právě oni a jejich prožívání světa představuje normu, vůči níž jsou ženy poměřovány.<sup>22</sup> Androcentrismus souvisí s genderovou polarizací neboli představou, že muži a ženy se vzájemně zásadně liší a tak jsou odlišnosti mezi pohlavími využívány jako klíčový pořádací princip života společnosti.<sup>23</sup> Androcentrismus většinou kráčí ruku v ruce s patriarchátem, v němž se může naplno projevit a institucionalizovat. Patriarchát je sociálním a institucionálním zřízením, který na základě genderové polarizace vyvyšuje muže nad ženy. Ti pak ženy ovládají, anebo si to alespoň myslí.<sup>24</sup> Patriarchát let minulých získal svůj obraz v dnešní společnosti v podobě sexismu, tedy „hodnocení jednoho pohlaví, v daném případě mužského, jako cennějšího než pohlaví druhé.“<sup>25</sup> Sexismus se z historického hlediska vysvětluje především jako důsledek nízkého podílu žen mezi zaměstnanci a studenty v akademických a výzkumných institucích, odráží však i zakořeněné společenské předsudky vůči ženám, které jsou vtělené do předpokladu, že co si ženy myslí, dělají a říkají, je nedůležité nebo nezajímavé.<sup>26</sup> Renzetti a Curran se ve své obsáhlé práci v podstatě shodují s Gross, pokud jde o negativní vliv androcentrismu a sexismu na vývoj současné vědy a vědeckého výzkumu:

*„Tyto faktory měly v minulosti na povahu sociologického zkoumání trojí dopad:*

- 1. Většinu sociologických výzkumů prováděli muži na mužích, přesto byla zjištění následně zobecněna na celou populaci.*
- 2. Gender byl považován za významnou analytickou kategorii jen v omezeném okruhu sociologických subdisciplín, jako je sociologie manželství a rodiny, zatímco v těch ostatních ... byl ignorován.*
- 3. Tam, kde byly studovány ženy, byly postoje a chování hodnoceny z hlediska mužských kritérií normality a správnosti.“*

(Renzetti a Curran 2003: 31)

Patriarchát i sexismus může především jednotlivce vést až k mizogynii, což znamená doslova odpor, nenávisť či strach z žen a femininity. Rozdíl mezi mizogynií a patriarchátem je asi takový, že v jakémkoliv společenském zřízení můžeme najít jednotlivé mizogyny, ale ne všichni patriarchové jimi nutně museli být.<sup>27</sup> Stejně tak ne každý současný sexista musí být nutně mizogyn. Ačkoliv mnoho autorů i autorek považuje nejstarší formu buddhismu za

---

<sup>21</sup> Gross 1993: 23

<sup>22</sup> Renzetti a Curran 2003: 103

<sup>23</sup> Renzetti a Curran 2003: 103

<sup>24</sup> Gross 1993: 22

<sup>25</sup> Renzetti a Curran 2003: 31

<sup>26</sup> citace Lober: 1993 in Renzetti a Curran 2003: 31

<sup>27</sup> Gross 1993: 22

mizogynní, uvidíme později, že existují důvody připustit, že tomu tak ve skutečnosti nebylo, přestože patriarchální minulost nejstarší buddhistické společnosti je nepopíratelná.

### 3. Nástin základních údajů o vývoji ženského řádu a postavení žen v nejstarším buddhismu

#### 3.1. Postavení žen v indické společnosti před vznikem buddhismu

Podle svědectví nejstarší védské literatury Rgvédu se dovídáme, že ženy zaujímaly v rané indické společnosti úctyhodné místo. Mezi Rgvédskými hymny najdeme dokonce i několik hymnů, jejichž autorkami jsou ženy. V té době měly ženy zřejmě přístup k nejvyššímu vzdělání a mohly se účastnit všech náboženských obřadů. I v domácnosti však byly velmi respektovány.

S proměnou společnosti vlivem bráhmanismu se přístup k ženám a jejich úloze ve společnosti velmi změnil. Bráhmanismus se postupně stal jakýmsi ústředním indickým náboženstvím, kladl velký důraz na rituál jako na sjednocující prvek a náboženský život ztratil svoji spontaneitu. V té době vznikl tzv. Manuův zákoník<sup>28</sup>, který ženám ve společnosti vymezil podřadné místo. L.S. Dewaraja jej doslova označuje za nejvíce antifeministický spis, jaký lze vůbec najít.<sup>29</sup> Manu ženy jednoduše řadí do nejnižší skupiny společně s otroky a nejnižší varnou tzv. šúdrů.

V době, kdy v Indii platil Manuův zákoník, byl postoj k ženám určen hlavním cílem společnosti, jímž bylo zachování kontinuity rodu. Ženy byly všeobecně pokládány za hříšné, nespolehlivé a náchylné ke špatnostem a proto bylo potřeba, aby byly neustále pod dohledem. Jak se v Manuově zákoníku dočítáme:

*“Dívka, mladá žena či dokonce stará žena nesmí udělat nic nezávisle, ani ve svém vlastním domě. V dětství musí být žena podřízena otci, v mládí manželovi, když její pán zemře pak jeho synům, žena nesmí být nezávislá.”*

(The Laws of Manu: V, 147-8, překlad autorka)

Žena byla povinována naprostou oddaností k manželovi. To pro ni v podstatě znamenalo i jedinou možnost, jak dosáhnout spásy. Za svou oddanost mohla v příštím životě získat vytoužené mužské tělo a v něm, jak pravila tradice, dosáhnout konečného vysvobození,

---

<sup>28</sup> Manuův zákoník neboli *Mánavadharmaśástra*, doslova Manuovo učení o dharmě – tj. o vesmírném a společenském řádu, zkráceně též *Manusmrti*; závaznou podobu dílo získalo mezi 2. st. př.n.l. – 2. st. n.l., je připisováno praotci lidstva Manuovi, ve skutečnosti šlo však o společné dílo mnoha autorů, viz Marková 1998: 33.

<sup>29</sup> Dewaraja 1981, převzato z internetu dne 3.9.2005,

<http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/D/Dewaraja/womenInBudCountryDewaraja.html>

nebo jiných vyšších cílů. Sama nemohla číst vědy, natož vykonávat náboženské obřady, stejně jako otroci. Manu ženám odepřel všechnu možnou duchovní i intelektuální potravu a zároveň nechal vzniknout mýtus, že všechny ženy jsou hříšné a mají sklony páchat zlo.<sup>30</sup> Proto bylo potřeba, aby byla žena pod neustálým dohledem a podle Manua se toho docílí nejlépe tím, že bude zaměstnána prací v domácnosti a úkoly spojenými s mateřstvím a starostí o rodinu. Ačkoliv byly v Indii mateřství a péče o děti vždy velmi ceněny, Manuův zákoník měl na stereotypch a společenských postojích vůči ženám značný vliv:

*“Kolik žen se podle všech těch zásad skutečně řídilo, nemůžeme vědět. Každopádně většinou žijí tato pravidla v obecném povědomí indických žen a bývají ženám také vštěpována různými brožurkami, aniž by byl přitom starý Manu přímo citován. Asi byla i tehdy životní praxe podobná dnešku: většina žen zachovávala většinu zásad, ale málokterá všechny.”*

(Marková 1998: 43)

Jakmile se jednou žena provdala, musela poslouchat svého manžela a jeho rodiče. Byla chápána jako rodička a matka, dobrá rodička však jen tehdy, porodila-li syna. Pokud nebyla schopna přivést na svět manželovi dítě, mohl si vzít jinou ženu. Cizoložství se u žen trestalo smrtí, zatímco u mužů se naopak tolerovalo. Ženy samy nemohly nikdy požádat o rozvod, zatímco byl-li muž se ženou nespokojený, mohl se s ní rozvést, vyhodit ji z domu, zbít ji a najdeme dokonce i případy, kdy byly ženy předány jiným mužům.<sup>31</sup>

Ve společnosti však také byly ženy, které se nikdy neprovdaly ani se nestaly matkami, například prostitutky nebo kurtizány. Některé z nich si takový život vybraly samy, neboť poskytoval určité výhody, jiné k němu byly donuceny okolnostmi. Kurtizány často uměly hrát na rozličné hudební nástroje a tančit, byly poměrně nezávislé a měly možnost si samy na sebe vydělat. Ve společnosti měly své místo, přestože jejich životy nebyly nijak bezpečně zajištěny, neboť neměly žádné ochránce, jakým byl pro vdané ženy například manžel. Srovnatelnou pozici měly i ženy, které podobně jako potulní asketové žily poustevnickým životem většinou v lesích. Protože však neměly žádného mužského ochránce ani rodinu, často se stávaly obětmi loupežných přepadení a někdy i znásilnění.<sup>32</sup>

Ženy žijící odříkavým životem nežily pouze v ústraní, mohly být zrovna tak součástí společnosti. Život v ústraní nebyl pro duchovní praxi podmínkou. Jak je zmíněno ve Vanapatthasutě: ten, kdo žije odříkavým životem, může pobývat v lese či kdekoli jinde ve vesnici, městě, či v zemi podle toho, jak je místo jeho pobytu vhodné pro jeho duchovní kultivaci.<sup>33</sup> Ať již tyto ženy žily v ústraní či ve společnosti druhých, řídily se ideálem, který spojoval všechny poutníky a poutnice, a podle kterého bylo pro dosažení života na vyšší duchovní úrovni potřeba zřít se domova a života v něm. Zřeknutím se života v domácnosti a manželství se však žena zříkala i mateřství, čímž v rané indické společnosti ohrožovala dvě naprosto zásadní ženské instituce. Právě z toho důvodu byly v mnoha ohledech ženy, které se zřekly tohoto stereotypu, často srovnávány s prostitutkami, divadelnicemi, tanečnicemi a hudebnicemi, tedy ženami, které neměli svého mužského ochránce, jenž by je chránil před nebezpečím a díky kterému by i ony mohly být považovány za ctnostné.

Mužský ochránce neměl ženám zajistit jen jejich bezpečí, měl jim a jejich rodině rovněž zabezpečit dobrou pověst. Ženy žijící samostatně budily jisté pohoršení a právě před

<sup>30</sup> tamtéž

<sup>31</sup> Andrews, převzato z internetu dne 3.9.2005,

<http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/A/Andrews/womenTheraBudAndrews.html>

<sup>32</sup> Z tohoto důvodu bylo později mniškám zakázáno zdržovat se v lesích o samotě, viz Murcott 1991: 40-41, 49.

<sup>33</sup> Murcott 1991: 40

nimi měly být slušné a počestné ženy a manželky střeženy. Jak uvádí Marková ve svých Hrdinkách Kámasútry, podle Manuova zákoníku platilo, že:

*„Ženy, které dobře střeženy nejsou, uvalují neštěstí hned na dvě rodiny – svou vlastní a rodinu toho, s nímž se seznámily. Kdo ženu dobře střeží, uchovává čistotu svého potomstva, dobrý mrav, svou rodinu, sám sebe a svou duchovní zásluhu.“*

(Marková 1998: 33)

Podle legislativy bráhmanské společnosti byly dokonce různé zločiny jako například sexuální napadení ženy divadelníka, jeho dcery, či ženy žijící odříkavým životem trestány méně tvrdě než zločiny podobného rázu způsobené jiným ženám.<sup>34</sup> Ženy si své zranitelnosti a nebezpečí, jemuž byly o samotě vystavovány, byly vědomy. Zřejmě i z toho důvodu se ženy žijící potulným životem v odříkání začaly sdružovat, zejména pokud šlo o nově příchozí začky, které se držely ve společnosti svých učitelek. Role žák-duchovní učitel byla pro tehdejší indickou společnost ještě před příchodem buddhismu typická, i mladý Siddhártha Gautama předtím než dosáhl probuzení a stal se Buddhou studoval u několika učitelů a jak uvádí Susan Murcott, jeho prvním duchovním učitelem byla dokonce žena.<sup>35</sup>

### 3.2. Vliv Buddhova učení

Je pochopitelné, že názory Buddhy, který v Indii působil v 6. st. př. n. l. se mohly zdát poměrně revoluční. Jeho prvořadým cílem bylo umožnit všem bytostem dosáhnout probuzení a konečného vysvobození z věčného koloběhu zrozování (sansáry). Podle dochovaného pálijského kánonu Buddha ženám nejen přiznal potenciál dosažení arhantství, tvrdil dokonce, že ženy k němu dojdou po stejné stezce jako muži:

*„Ať je to žena či ať je to muž, na kterého takový vůz čeká, tímto do přítomné nirvány se dostane.“*

(Samjuttanikája: I.5.6.)<sup>36</sup>

Nelze tvrdit, že by Buddha mezi muži a ženami neviděl žádný rozdíl. Vzhledem k dosažení vysvobození ze sansáry, kterého podle něj jsou schopna obě pohlaví, se mu však ostatní rozdíly nezdály být důležité. Buddha rozhodně nebyl cíleným sociálním reformátorem, i když do jisté míry tak mohl působit. Jak praví Indra Kaul ve své práci nazvané *The Therigatha*, byl spíše osvíceným mužem doby, který chtěl ukončit utrpení celého lidstva a ženy moudře považoval minimálně za jeho polovinu.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Marsh 1980: 10

<sup>35</sup> Murcott 1991: 41

<sup>36</sup> citace in Sponberg 1992: 9, překlad autorka

<sup>37</sup> Kaul 2002: 260

Jeho učení zvané *dharma*<sup>38</sup> přitahovalo jak muže tak ženy a díky velké oblibě se brzy stalo konkurencí bráhmanům. Ti prosazovali, že pouze syn je oprávněn vykonat pohřební rituály za mrtvého otce a tím mu zajistit štěstí v budoucím životě a odměnou za to se stát jeho dědicem. Nezanedbal-li otec syna s první, druhou, třetí ani další manželkou, umřel podle tradičního názoru ve smutku a opovržení, neboť nebyl schopen dostát svých povinností a nezajistil pozemské pokračování svého rodu. Buddhův názor, že pohřební obřady může klidně vykonávat i dcera, se proto mohl jevit jako revoluční. Je známá jeho věta: „*Ženský potomek, Ó Králi, se může stát ještě vznešenějším, než mužský!*”<sup>39</sup>, kterou pronesl nešťastnému králi Pasénadimu ve chvíli, kdy jeho žena královna Mállicka porodila dceru.

Co se týče buddhismu, ve většině případech se učení dharmy neobrací k muži a ženě zvlášť a podle některých autorů lze dokonce říci, že buddhismus sexuální identitu lidské osobnosti naprosto ignoruje.<sup>40</sup> V sansárickém smyslu koloběhu zrozování totiž muž ani žena ve skutečnosti neexistují, existuje pouze jediný karmický proud. Toto tvrzení vyplývá z buddhistického učení o anátmanu čili učení o ne-já, které v podstatě popírá jakoukoliv existenci samostatně přetrvávající osobní identity.<sup>41</sup> Jak dále vysvětluje Paul Williams:

*“Všechny buddhistické tradice přijaly analýzu lidské bytosti na pět psycho-fyzických složek. Neexistuje proto žádná nezávislá bytost, on či ona je opravdu vytvořen či vytvořena z neustále se měnící řady tělesné hmoty, smyslových vjemů, představ, vůle a vědomí.”*

(Williams 1989: 14, překlad autorka)

Dá se tedy v podstatě říci, že otázka dharmy a genderu je v buddhismu z principiálního hlediska irelevantní, neboť dosažení konečného probuzení není nijak těžší pro ženy a lehčí pro muže. Podle Buddha je stezka vedoucí k probuzení vhodná a stejná pro kohokoliv. Vznikem ženské buddhistické sanghy měly ženy konečně možnost zcela zavrhnout a osvobodit se od jediného doposud uznávaného způsobu života, který byl úzce spjat s manželstvím, prací v domácnosti, podřízeným postavením a vším, co do něj spadá.

### 3.3. Založení ženské buddhistické sanghy a vstup žen do řádu

Jak uvádí Gross v *Buddhism after Patriarchy*, pět let po založení sanghy pro muže mnichy a muže laiky přišla Buddha navštívit jeho teta a nevlastní matka Pradžápatí doprovázená skupinou žen s žádostí o povolení vstupu do řádu, ten ji však třikrát za sebou odmítl. Přes opětovné odmítnutí se Pradžápatí a 500 dalších žen<sup>42</sup> nevzdalo:

<sup>38</sup> Podle Ivo Fišera Buddhovo označení *dharma* vyjadřovalo „původně to, co "drží" pevně, tedy zákon, řád, právo, a ve vztahu k subjektu oprávnění, dobrý důvod atd. V jiné rovině postihuje *dharma* pravidla, předpisy, zákazy a povinnosti především v etickém aspektu, tj. jako mravní zákon vypovídající o tom, co je dovolené, správné a prospěšné.” (Fišer 1998: 9). Podle Miltnera jde o „Buddhovo učení, vycházející ze zákonité platnosti příčinně podmíněného řetězce znovuzrozování (*sansára*) určovaného zákonem *karmanu*, vyjadřuje všeobsahující pravdu. Vzhledem k tomu, že slovní tvar *dharma* je odvozen od sanskrtského slovesného kořene *dhr-*, „držet“, je nasnadě tu v témž obsažném smyslu užívat archaického českého participia *necessitatis* *držmo*, totiž to, „čeho jest se držet“...“ (Miltner 1997: 77)

<sup>39</sup> citace in Kaul 2002: 275, překlad autorka

<sup>40</sup> viz de Silva 1988, převzato z internetu dne 3.9.2005,

<http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/D/DeSilva/WomenInBuddhism/womenInBuddhismSwarnaDeSilva.html>

<sup>41</sup> tamtéž

<sup>42</sup> Podle Susan Murcott uvedené číslo 500 nevyjadřuje přesný počet, spíše jen nahrazuje označení velkého množství, viz Murcott 1991: 15.

*“Ostříhaly si vlasy, oblékly si roucha šafránové barvy a pěšky se vydaly na další místo, kde [Buddha] pobýval. Jejich soucit budící stav v němž se nacházely poté, co dorazily na místo, je zdůrazňován v mnoha převyprávěních tohoto příběhu.”*

(Gross 1993: 32, překlad autorka)

Podle Gross příběh dále vypráví, že je zde vyslechl Buddhův bratranec Ánanda a přistoupil k Buddhovi s jejich požadavkem. Ten jej však znovu zamítl. Poté se Ánanda zeptal, zda důvodem k odmítnutí je fakt, že by ženy nebyly schopny dosáhnout nejvyššího stupně osvobození. Buddha však musel připustit, že ženy toho schopny jsou. Na to Ánanda Buddhovi připomenul, co všechno pro něj Pradžápatí udělala, a připomenul mu, že jej kojila vlastním mlékem. Je možné, že právě tento rozhovor způsobil, že Buddha z vděku díky přímluvám Ánandy vznik ženské sanghy nakonec povolil. Je rovněž možné, že i on sám potřeboval čas na to, aby mohl zvážit všechna pro a proti, která s sebou vznik ženského řádu přinesl. Právě tato otázka patří mezi sporné a jak později uvidíme, i různí autoři se k ní staví rozdílným způsobem.

S povolením vstupu žen do buddhistické obce předal Buddha Ánandovi osm pravidel, kterými byly ženy povinny se řídit. Jde o tato pravidla:

1. “Přestože se služební pořadí v mnišském společenství měří délkou mnišství, žena, která byla ordinována před sto lety, musí povstat a složit poklonu všem mnichům, i kdyby byli ordinováni jen jeden den.
2. Mniška nesmí v období dešťů odejít do ústraní na takové místo, kde nejsou žádní mniši.
3. Mnišky musí žádat společenství mnichů o pokyny týkající se dharmy a o čas, kdy mohou pořádat své pravidelné zpovědní shromáždění.
4. Po skončení období dešťů se musí mnišky vyznat z jakýchkoli přestupků jak svému společenství, tak společenství mnichů.
5. Mniška, která se dopustila závažného přestupku, se musí podrobit kázeňskému postihu jak ze strany společenství mnišek, tak ze strany společenství mnichů.
6. Novicky musí podstoupit zkušební lhůtu v délce dvou let a teprve potom požádat o ordinaci jak společenství mnišek, tak společenství mnichů.
7. Mniška nesmí nikdy zlořečit mnichovi.
8. Ačkoli mnich může kritizovat mnišku, mniška nesmí kritizovat mnicha.”<sup>43</sup>

Jak uvádí Donald S. Lopez ve svém *Příběhu buddhismu*, výčet osmi pravidel končí poněkud rozmrzelým Buddhovým proroctvím, “že přijetím žen do řádu se podstatně zkrátí doba, kdy jeho učení zůstane ve světě, než se nakonec zcela vytratí.”<sup>44</sup> Podle Paula Williamse existuje široce zastávaný názor, jenž se opírá o pálijský kánon, že buddhistická nauka potrvá pouhých 500 let:

*“Trvala by 1000 let, pokud by však nedošlo k rozhodnutí o přijetí žen do řádu. Po těchto 500 letech však dharma nezmizí úplně. Zůstane tzv. nepravá dharma, po níž bude následovat konečná dharma. Ale nakonec se dharma zcela vytratí až do svého znovuobjevení budoucím Buddhou.”*

(Williams 1989: 10, překlad autorka)

---

<sup>43</sup> Lopez 2003: 132

<sup>44</sup> tamtéž

Existuje více důvodů, které vysvětlují, proč se tak stalo. A právě v tomto bodě se autoři často rozcházejí. Samotné Buddhovo odmítnutí by totiž mohlo vést jednoduše k přesvědčení, že Buddha nechtěl ženám povolit, aby žily duchovní život. To by víceméně bylo ve shodě s hodnotami tradiční indické společnosti Buddhovy doby, kdy žena neměla možnost sama praktikovat duchovní život a žít v odříkání a byla tak naprosto závislá na svém manželovi i co se duchovního života týče. To by však bylo ve sporu s Buddhovou vlastní definicí dharmy, která zde byla jak pro muže, tak i pro ženy. Nicméně právě tento androcentrický názor někteří autoři zastávají. Jedním z nich je i Vladimír Miltner, jehož díle se budu věnovat podrobně v následující kapitole o české buddhologii.

Karen Andrews ve svém eseji *Women in Theravada Buddhism* píše o dvou odlišných přístupech k tradovanému příběhu. Podle ní se jistě množství současných autorů a autorek zabývajících se tímto tématem kloní k názoru, že výše popsany příběh se vlastně nikdy neodehrál. Podle nich byl vymyšlen později kvůli oprávnění a zdůvodnění změn v postavení mnišek, které byly údajně provedeny proto, aby byl institucionalizovaný buddhismus více ve shodě s normami tehdejší společnosti. Je tedy v podstatě možné, že Buddha nečinil mezi mnichy a mniškami významný rozdíl. Po jeho skonu však nastal problém, kdy se společnost nedokázala vyrovnat s tím, že by existovala skupina žen považovaná za rovnocennou či v jistém ohledu dokonce (duchovně) nadřazenější mužům.

*“Mnišský buddhismus musel být přijatelný pro laickou společnost, neboť mniši byli zcela podporováni laiky. Proto byla vymyšlena různá pravidla, která snížila postavení mnišek, a tento příběh byl vymyšlen, aby oprávnil změny.”<sup>45</sup>*

Je možné, že toto vysvětlení je správné. Jak jsem již zmínila v úvodní kapitole, texty pálijského kánonu, které považujeme za pramenné, byly napsány až několik set let po Buddhově smrti, což samozřejmě nezaručuje přesnost a pravdivost událostí, o kterých vypovídají.

Někteří ze současných autorů a autorek naopak považují příběh za pravdivý a domnívají se, že Buddha jednal tímto způsobem, neboť si byl vědom sociálních problémů, které s sebou vznik nezávislé ženské sanghy přinese. Ustanovil pro mnišky osm pravidel, aby zmírnil společenské rozhořčení a jeho dopad na mnišky samotné. Podle Roberta Lestera Buddha tato omezení na ženy uvalil s dvojím záměrem:

*“Nechtěl ženy pobízet k opuštění domácích povinností za účelem vstupu do sanghy, a pokud se tak stane, pak jejich přítomnost nesmí narušit řád.”*

(Lester 2002: 41)

Alana Sponberg chápe Buddhovo jednání podobně jako “nesnadný kompromis”, který měl za cíl eliminovat vznik odporu a strachu z nezvyklé nezávislosti žen ve společnosti, a rovněž zabránit šíření pohoršených spekulací o tom, zda motivace vstupu žen do řádu je skutečně vedena pouze duchovními cíli.<sup>46</sup>

Faktem je, že osm pravidel sice nařizuje mniškám zřetelnou podřízenost mnichům, nesnižuje však v žádném smyslu jejich možnost meditovat a následovat stezku vedoucí k probuzení. Někteří autoři a autorky si podle Andrews vysvětlují Buddhovo prohlášení o zkrácení doby, kterou bude dharma přítomna na zemi tak, že si Buddha byl vědom toho, že

<sup>45</sup> Andrews, převzato z internetu dne 3.9.2005,

<http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/A/Andrews/womenTheraBudAndrews.html>, překlad autorka

<sup>46</sup> Sponberg 1992: 3-36

dharma nemá šanci přežít tisíc let ve společnosti, která není schopna akceptovat učení dávající ženám příliš velkou svobodu.<sup>47</sup> Jsou však i autoři a autorky zastávající androcentrické stanovisko, kteří rovněž věří, že příběh se skutečně odehrál, avšak Buddhův výrok chápou jako vyjádření zklamání nad skutečností, že on sám nakonec ženám vstup do sanghy povolil a zmíněný úbytek let proto dává za vinu jim.

Do řádu přišlo mnoho žen z různých důvodů. Mnišky měly větší svobodu a nezávislost, nikomu nemusely sloužit a nebyly ničí otrokyně. V řádu platila pravidla, že každý se musí postarat o své věci sám, ani mnišky proto nesměly být nuceny k tomu, aby praly a vařily ostatním (ať už mnichům či mniškám), neboť Buddha dbal o to, aby měl každý dostatek času pro duchovní život. V rámci života uvnitř řádu ženy vesměs rozhodovaly samy bez přítomnosti mužů a byly tak v podstatě vlastními „pány“. Poté, co ženy dosáhly osvobození, staly se většinou váženými arhantkami a vyučovaly jiné ženy uvnitř řádu. V pálijském kánonu skutečně najdeme dostatek případů, kdy žena dosáhla arhantství. Podle Susan Murcott jich však mnohem víc nebylo nikdy zaznamenáno.<sup>48</sup>

Spousta žen, které měly majetek, se staly laickými žačkami, štědře obdarovávaly Buddhu i jeho mnichy a mnohdy mohly některé sanghy přežít jen díky jejich podpoře. Zajišťovaly léky, jídlo, ošacení i přístřeší. Podle Lopeze Buddha vysvětloval, že:

*“Laička se zrodí jako bohyně, pokud bude příjemnou společnicí svému manželovi, bude ctít jeho rodiče, pilně vykonávat domácí práce, bude se slušně chovat ke služebnictvu, střežit majetek svého muže a nerozhazovat jeho bohatství, pokud najde útočiště ve třech klenotech, bude dodržovat pět zásad a najde zalíbení ve štědrosti a odříkání.”*

(Lopez 2003: 134)

### 3.4. Rozšíření a zánik ženské sanghy v nejstarším buddhismu

Buddhismus se okolo roku 300 př.n.l. šířil z Indie na Šrí Lanku. Díky královně Anule, která žádala indického misionáře Mahindu o ordinaci, se tam dostal i ženský řád, neboť podle Buddhových pravidel bylo k ordinaci potřeba deset mnišek, jichž nakonec na Mahindovo požádání doputovalo z Indie na Šrí Lanku dvanáct. Odtud se řád šířil do Číny. Později však došlo k všeobecnému úpadku, a když byla Šrí Lanka přepadena kolskými kmeny z jižní Indie, všechny buddhistické kláštery byly vypáleny a mniši včetně mnišek pobiti. Z toho důvodu buddhismus přestal na Šrí Lance existovat v klášterní podobě. Obnoven byl pouze mužský řád příchodem mnichů z Barmy, žádné mnišky však nebyly přítomny, a tak se sama Buddhova pravidla stala ženskému řádu osudná.

V Číně má však dosud velmi silné zastoupení. Přestože první mniška získala zasvěcení pouze od mnichů, později se do země dostaly mnišky ze Šrí Lanky, které hromadně zasvětily 300 nových mnišek. Mnišky dnes dodržují pravidlo o přítomnosti deseti plně ordinovaných mnišek při ordinaci novicky, a cestují proto po světě, aby obdržely ordinaci, což se však setkává s rozporuplným ohlasem. Théravadová tradice<sup>49</sup> posloupnost ordinací přijímanou v Číně dlouhou dobu považovala za neplatnou a dodnes se na toto téma vedou spory. Théravadové země jihovýchodní Asie totiž dodržují pravidla vinaji odlišná od vinaji školy

<sup>47</sup> Andrews, převzato z internetu dne 3.9.2005,

<http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/A/Andrews/womenTheraBudAndrews.html>

<sup>48</sup> Murcott 1991: 57

<sup>49</sup> Théravadová tradice je označení pro formu nejstaršího buddhismu, jde však pouze o jednu z jeho škol, která dosud existuje zejména na Šrí Lance, v Laosu, Barmě a Thajsku.

dharmaguptaky, která je zastoupena především v Číně. Podle théravádové tradice může být ročně vysvěcena pouze jedna mniška.<sup>50</sup>

Mnišky v současnosti usilují o změnu tohoto i jiných pravidel, které brzdí rozvoj sanghy a v buddhistických zemích, kde dosud není ženská klášterní komunita zavedena (Thajsko, Laos, Siam, Kambodža), celkově zabraňují jejímu vzniku. Díky jejich úsilí byla například v roce 1998 znovu obnovena ženská buddhistická sangha na Šrí Lance, kdy bylo v Indii zasvěceno 23 šrílanckých mnišek čínským mistrem za spoluúčasti théravádového mnicha<sup>51</sup> a toto zasvěcení bylo ratifikováno kvorem théravádové sanghy.<sup>52</sup>

Buddhismus se v různé podobě dále šířil a modifikoval, čas a prostor vedl k proměně a přizpůsobení vlivem prostředí a střetů s jinými kulturami. Nejrozšířenější buddhismus mahájány je dnes znám od Indie přes Tibet, střední Asii, Mongolsko, Čínu až k Japonsku, Dálný východ a západní svět. Klade důraz na soucit se všemi cítícími bytostmi a za cíl považuje ideál bódhisattvy, tj. bytosti, která je ochotna se vzdát vlastního vysvobození z věčného koloběhu zrozování pro blaho ostatních. Vlivem odlišného učení a absorpce prvků jiných kultur má v porovnání s nejstarším buddhismem Indie k ženám odlišný přístup.

Celkově by se dalo říct, že buddhismus vůbec není homogenní naukou a naopak to, co jej charakterizuje nejvíce, je poměrně značná vnitřní pluralita. Podle slov Paula Williamse:

*"...tato rozmanitost významně zabraňuje tomu, aby byl buddhismus zevšeobecňován jako celek. Je to však právě rozmanitost, jíž se buddhisté mahájány dosti chlubí, neboť ji nepovažují za nic špatného. Vidí v ní naopak něco, nač je možné být hrdý, a co ukazuje na bohatství a mnohostranné možnosti jak pomáhat na duchovní cestě všemu živému, nejen lidským bytostem."*

(Williams 1989: 1, překlad autorka)

---

<sup>50</sup> Kabilsingh 1999: 26

<sup>51</sup> Kabilsingh 1999: 29

<sup>52</sup> Weeraratne 1998: 4, převzato z internetu dne 20.10.05, <http://www.buddhanet.net/nunorder.htm>

## 4. Pojetí ženství v období nejstaršího buddhismu z pohledu české buddhologie

Mezi nejvýznamnější české buddhology zcela jistě patří Vincenc Lesný (1882 – 1953), jehož stěžejní dílo nazvané *Buddhismus* velmi podrobně podává přehled buddhismu v celém jeho více než dvoutisíciletém vývoji a vyšlo již v roce 1948. Důležitým autorem na poli české buddhologie je rovněž indolog Ivo Fišer, jehož krátké pojednání nazvané *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu* uveřejnil Filosofický časopis v roce 1968. Ve stejném roce vydává Egon Bondy (vlastním jménem Zbyněk Fišer) monografii o Buddhovi nazvanou jednoduše *Buddha*, a od roku 1977 pracuje na *Poznámkách k dějinám filosofie*, které do roku 1989 vycházejí jako samizdat. Jejich součástí *Indická filosofie*, v níž Bondy věnuje buddhismu několik stran, vychází až v roce 1991 v nakladatelství VOKNO. Posledním významným autorem, kterého v rámci české buddhologie zmíním, je Vladimír Miltner (1933 – 1997). Mezi jeho stěžejní díla patří *Malá encyklopedie buddhismu* vydaná v roce 1997 a *Vznik a vývoj buddhismu*, jenž Miltner sepsal až na sklonku svého tvůrčího období, vydání v roce 2001 se však již nedožil.

### 4.1. Nepřekonaný *Buddhismus* Vincence Lesného

Přestože je kniha Vincence Lesného stará již více než půlstoletí, musím s jistým politováním konstatovat, že co se týče žen v nejstarším buddhismu, pak je tím nejobsažnějším, co bylo v rámci české buddhologie doposud napsáno. Lesného *Buddhismus* sice nepatří mezi nejsoučasnější buddhologickou literaturu, avšak vzhledem k tomu, že českých knih zabývajících se tématem buddhismu vyšlo dosud velmi málo, považuji za důležité přiblížit v rámci kapitoly o české buddhologii právě toto dílo, neboť se tématu žen v nejstarším buddhismu věnuje z českých autorů zdaleka nejvíc.

Lesný velice detailně popisuje vznik a vývoj buddhistické nauky, v první kapitole se věnuje nejstaršímu buddhismu théravády. Již v úvodu zmiňuje Thérigáthu, neboli *Verše starých mnišek*, jako součást nejstaršího dochovaného pálijského kánonu a popisuje ji jako

„sbírku strof, které velebí život mnišský“.<sup>53</sup> V podkapitole nazvané *Učitelská činnost Buddhova* vypráví velmi známý příběh z Thérígáthy o mnišce Kiságotámí, která nevěděla, co je smrt, a tak přišla za Buddhou se svým mrtvým dítětem a prosila jej, aby dítě uzdravil. Buddha ji pošle získat hrst hořčičných zrn z domu, který dosud nepoznal žádné utrpení. Žena je dům od domu odmítána se slovy, že utrpení a smrt je všude a mrtvých že je víc než živých. Nakonec se vrátí k Buddhovi a své mrtvé dítě odloží. Na příběhu této ubohé ženy Buddha demonstruje, že smrt je věčný zákon živých tvorů. Kiságotámí se na základě tohoto poučení stane později mniškou.

Tento příběh z Thérígáthy je velmi známý a je autory často citován. I Lesný chtěl tímto příkladem ukázat, že Buddha své kázání neodmítal nikomu, ani ženám. Tradičně je pak zdůrazňován fakt, že ženy přicházející za Buddhou vždy nějakým způsobem trpěly a on jediný jim dokázal pomoci a nasměrovat je na cestu k probuzení.<sup>54</sup> Ani Lesný se tomuto postupu nevyhýbá:

*„V Thérígáthách, ve kterých je uloženo tolik jemného cítění měkkého ducha ženského a zároveň tolik potlačeného bolu, vzpomíná mniška Kiságotámí (Hubená Gautamí) slov Buddhových, že osud ženy je ubohý.“*

(Lesný 1996: 48)

Tuto charakteristiku lze číst a interpretovat dvojím způsobem: tradičním, podle něhož by ženství symbolizovalo emoce a úděl trpět, nebo společensko kritický, který poukazuje na marginalizaci a diskriminaci žen.

Lesný v tomto případě zdůrazňuje ještě jednu skutečnost. Jeho slova o „jemném cítění měkkého ducha ženského a ... potlačeného bolu“ zobrazovaného v Thérígáthě jakoby prozrazovala, že si byl dobře vědom vysoké hodnoty výpovědi nejstarších mnišek. Jako jeden z mála autorů věnuje ženám hlubší pozornost, třebaže v mnohem menší míře než jejich protějškům. Ve svém čtyřsetstránkovém *Buddhismu* věnuje tématu mnišek necelých 5 stran. Vzhledem k objemnosti knihy se zdá tento údaj směšně malý. V porovnání například s pozdějším dílem *Vznik a vývoj buddhismu* od Miltnera je to však poměrně dost, v něm totiž žádnou podobnou samostatnou kapitolu o ženách nenajdeme.

Lesný na těchto pěti stranách stručně rozvíjí příběh o vzniku ženské buddhistické obce, osmi speciálních pravidlech, o podmínkách pro přijetí žen do sanghy apod. Stále však zaujímá androcentrický postoj. Při vysvětlování ženského nižšího postavení se totiž opírá jen o texty pálijského zákona, které o ženách vypovídají negativně. Žena v indické společnosti v době Buddhy podle něj „nabývá své ceny jen mužem a rodinou. *Buddhistický mnich však přetrhává svazky rodinné a tak přestává proň žena mít cenu. I nedivíme se, že se setkáváme v pálijském kánoně s texty, které soudí o ženě odmítavě.*“<sup>55</sup> Odkazuje zde na Anguttaranikáju 5,5; 5,75; 5, 229. 230 a strofy Džátaky 536 a následuje ukázka zmíněného odmítavého přístupu k ženám z Anguttaranikáji 4, 80 (sv. 2, str. 83) o tom, jak se jednoho dne Ánanda tázal Buddhy, proč žena nesedí s mužem u stolu, proč nemá řemeslo nebo proč neodchází do ciziny:

*„Buddha prohlásil, že žena je snadno dráždivá, žárlivá a lakomá a proto prý se tak děje.“*

(Lesný 1996: 199)

<sup>53</sup> Lesný 1996: 27

<sup>54</sup> Je zde výrazná paralela s přístupem Ježíše vůči ženám, jak tento obraz předkládají evangelia viz *Dar vdovy* (Marek: 12, 41-44); *Rozmluva se samaršskou ženou* (Jan: 4, 1-42); *Ježíš a cizoložnice* (Jan: 7, 53; 8, 1-11).

<sup>55</sup> Lesný 1996: 199

V zápětí však Lesný dodává, že Buddha nebyl k ženám úplně odmítavý, a cituje Maháparinibbānasuttu 2, 14n., v níž se vypráví o tom, jak Buddha přijal pozvání od známé hetéry Ambapáli a dal jí přednost před setkáním s vésálskými předáky. Ta pak od něj vyslechla kázání a darovala mu svůj mangový háj poblíž Vésáli, v kterém se Buddha zdržoval.<sup>56</sup> Že se později Ambapáli stala mniškou již nezmiňuje. Lesný tedy mnohem více zdůrazňuje úlohu žen jakožto laických podpůrkyní buddhismu a mniškám nevěnuje příliš velkou pozornost.

Téměř vůbec se nezabývá dalšími důvody, proč je možné najít v pálijském kánonu tolik negativních zmínek o ženách. O tom, že je možné najít i příklady pozitivní a nemusí jít pouze o přínos laiček, se nezmiňuje vůbec. Nepozastavuje se ani nad tím, že obraz žen v nejstarším buddhismu, který nám pálijský kánon nabízí, je místy přinejmenším ambivalentní. Přestože je Thérígátha jedna z nejstarších součástí pálijského kánonu a nejdůležitějším zdrojem informací o nejstarších mniškách, je v tomto případě autorem zcela opomíjena. Lesný naproti tomu neváhá odkázat na již zmíněné mladší Džátaky, v nichž se často objevují mizogynní zmínky o ženách. Tímto podává neúplné informace, které čtenáři poskytují sice tradovaný, avšak zkreslený androcentrický pohled na skutečnost. Přestože se Lesný snaží podat o ženách alespoň minimum informací, všímá si spíše negativních zmínek, které útržkovitě propouští čtenáři, aby vykreslil buddhistické mnišky jako tolerované, nikoli však žádoucí a potřebné. Vyzdvihuje však laickou úlohu žen a tím jakoby jim zároveň určil místo, kde podle něj mají správně být.

Výjimkou je citace ze Samjuttanikáji 5, 10 (sv. 1, str. 135), v níž zmiňuje moudrou mnišku Vadžiru zastávající zde Buddhovu úlohu, která pokoušena Márem, ztělesněním smrti a zla, káže o vzniku a zániku utrpení a neexistenci osobnosti, a citace mnišky Samghy, již Lesný umístil do kapitoly nazvané *Třetí vznešená pravda*, v níž hovoří o nirváně a arhantství:

*„O tomto stavu píše mniška Samghá: „Opustila jsem domov, do bezdomoví jsem odešla, dítě jsem opustila i milé dobytče, opustila jsem vášeň i nenávisť, nevědomosti jsem se zbavila, žízeň i s kořeny jsem vyrvala, jsem klidná, spasena.“*

(Lesný 1996: 131)

Těmito citacemi dokládá nenápadně skutečnost, že i ženy se mohly stát arhanty a také se jimi opravdu stávaly, ačkoliv toto téma sám dále nerozvíjí.

Přestože se Lesný rozhodl věnovat ženám vlastní kapitolu, kterou si v obecném dílu o buddhismu rozhodně zaslouží, nevěnuje se problému podrobně a nejdůležitější pramen Thérígáthu, která je schopna spoustu negativních zmínek o ženách vyvrátit, necituje téměř vůbec. V kapitole o mniších se například dočítáme, že podle pálijských textů *„není možno, aby současně byli na světě Buddhové dva, jako stejně je nemožno, aby se žena stala Buddhou.“*<sup>57</sup> Lesný nepovažuje za důležité toto téma dále rozvést ani uvést jiný příklad z pálijského kánonu, který by tento fakt mohl vyvrátit. Na základě této jediné citace ponechává čtenáři domněnku, že v tomto bodě je pálijský kánon jednotný.

Pokud jde o Thérígáthu, kromě prvních pár zmínek o tom, že je výpovědí nejstarších mnišek, se pozastavuje jen nad pohnutkami, které vedly tyto ženy odejít do bezdomoví:

*„Jsou to ženy většinou nešťastné, které z velkého bolu, když ztratí dítě, hledají klid v řádě. Jindy vdova bez dětí, bez bratra, bez přítele, jsou zcela opuštěné, nalézají u Buddha útočiště. A jindy to zase hetéra, která*

<sup>56</sup> Lesný 1996: 199-200

<sup>57</sup> citace in Anguttaranikája 1, 15 (sv. 1, str. 27), Lesný 1996: 182

*přichází k Buddhovi jako Magdalena v Novém Zákoně, a ta, která bývala oděna v nádherný šat, ozdobena šperky a nalíčena, sedí nyní v lese hladce ostríhána, v hrubém šatě, živíc se jen tím, co si vyžebřá.“*  
(Lesný 1996: 202)<sup>58</sup>

V každém z jmenovaných případů Lesný odkazuje na jednotlivé písně z Thérígáthy. Nutno však dodat, že podle Thérígáthy bylo pohnutek, které vedly ženy k tomu, aby se přidaly k Buddhově sangze, víc. Kromě výše zmíněných nešťastných, opuštěných žen a kurtizán jsou v Thérígáthě i písně jednotlivých mnišek, které se pro přijetí do sanghy rozhodnou ve chvíli, kdy uslyší kázání Buddha nebo jednoho z jeho žáků, tedy čistě na základě vnitřních pohnutek a touhy po probuzení, nemusí je k tomu vést žádné utrpení.<sup>59</sup> Tuto skutečnost Lesný zcela vypouští, čímž jakoby ženy zobrazoval v roli chudinek (typickým označením zde bývá „ubohá žena“), které se k sangze přidávají jen proto, že jim vlastně vůbec nic jiného nezbyvá. Jelikož se tento závěr zdá být u autorů poměrně častý, považuji za důležité zmínit jistá doplňující fakta, která jsou bohužel často opomíjena.

Sama zakladatelka ženské sanghy Pradžápatí nepřišla za Buddhou jako ubohá žena, která neměla na vybranou. Stala se laičkou již v době, kdy byla ženou Šuddhódany, náčelníka kmene Šákjů, a těšila se velké úctě. Poté, co její nevlastní syn Buddha ještě jako mladý Siddhártha odešel do bezdomoví a vrátil se do města Kapilavastu, až když bylo Pradžápatí přes padesát, byla spolu s jeho otcem jediná, kdo ho přivítal. Susan Murcott ve svých komentářích k Thérígáthě nazvaných *The first Buddhist women* uvádí, že kmen Šákjů byl velmi konzervativní pokud šlo o duchovní a náboženské záležitosti, takže Buddhovo novátorské učení jim nebylo nijak po chuti. Šuddhódana a Pradžápatí se však po vyslechnutí Buddhova kázání stali jeho žáky.<sup>60</sup> Jak vidíme, motivem Pradžápatí nebylo nesnesitelné utrpení ani minulost kurtizány. Buddhu vychovala jako vlastního syna, vítala ho s nadšením a s touhou vyslechla i jeho kázání. Její pozdější vynaložené úsilí o přijetí do řádu podporované dalšími ženami bylo vyústěním skutečnosti, že v Buddhově učení našla smysl, stejně jako mnoho mnichů před ní a mnoho žen po ní či současně s ní.

Samozřejmě, že mnoho žen, které se k ní připojily, prožívalo úzkost ze ztráty rodiny a mužského opatrovníka. Rodina zaručovala ženám v Indii jistou identitu a zabezpečení, a velká část z nich tou dobou přišla o své syny a manžely, kteří se stali mnichy. Pradžápatí sdílela jejich pocity, neboť i ona se ocitla ve stejné situaci poté, co se její syn Nanda a vnuk Ráhula (Buddhův syn) rovněž stali mnichy. Nedlouho poté zemřel i její manžel. Tou dobou se Buddha snažil urovnat spory mezi Šákji, k nimž náležel jeho otec, a Kolijany, k nimž patřila jeho vlastní matka Mája i její sestra Pradžápatí, a na základě jeho snah se mnoho dalších mužských účastníků sporu stalo mnichy. Počet žen, které za Pradžápatí přicházely, se proto ještě zvýšil. Podle slov Susan Murcott nepochybně přišly některé z nich především pro útěchu a podporu, jiné však přišly hledat odpovědi na duchovní otázky týkající se života, utrpení a smrti, zatímco jiné mezi ženami, kterým věřily a které sdílely stejnou životní zkušenost, hledaly hlavně nové rodinné zázemí. Jejich úsilí a touhy ať už v jakékoliv formě se staly jejich společným duchovním cílem.<sup>61</sup>

Přestože je ženské odhodlání připojit se k sangze často zobrazováno jako nutné vyústění žalostného životního údělu, velké ztráty nebo utrpení, a je podáváno s politováním,

<sup>58</sup> Z tohoto úryvku pro ženu v buddhismu vyplývá alternativa k biologicky dané roli ploditelky, kterou v hinduismu neměla. V tom spočívá jeden z hlavních reformních impulsů buddhismu v oblasti genderových vztahů, viz Knotková-Čapková 2004 b: 206-208.

<sup>59</sup> Například krásná Uppalavanna se stala mniškou na žádost vlastního otce, Khema z královské rodiny, rovněž známá pro svou krásu, na základě rozhovoru s Buddhou o pomíjivosti, obojí viz Murcott 1991: 64-72, Nanduttara z bráhmanské rodiny známá pro svou vášeň v duchovních debatách přešla k Buddhově sangze od džinistů, viz Murcott 1991: 47-48.

<sup>60</sup> Murcott 1991: 14

<sup>61</sup> Murcott 1991: 15

že jim vlastně nic jiného nezbylo, právě v odhodlání všech žen stát se mniškami a v úsilí, které i přes mnohá Buddhova odmítnutí musely vložit do uskutečnění svého cíle, bychom naopak mohli vidět jejich neskutečnou odvahu a silné duchovní zaujetí. Vezmeme-li opět v úvahu postavení žen v tehdejší indické společnosti, kde se od nich očekávala především poslušnost a pokora, odhodlání žen přimět Buddha k založení ženského řádu bylo velmi smělé a odvážné. Pokoru ovšem prokázaly také, a to ihned poté, co je Buddha nakonec po mnoha odmítnutí přijal pod podmínkou, že ony na oplátku přijmou osm zvláštních pravidel, která jim jasně definovala nižší status než měli mniši.

## 4.2. „Neviditelné ženství“ Vladimíra Miltnera

V porovnání s dílem Vladimíra Miltnera *Vznik a vývoj buddhismu*, které vyšlo o celých 53 let později, se však Lesného Buddhismus i přes svůj androcentrický přístup snaží o jistou míru objektivitu. Jak jsem již uvedla, Miltner mniškám žádnou samostatnou kapitolu ve své knize nevěnoval. Dočteme se o nich jen pár nepříliš lichotivých zmínek v kapitolách o laicích a mniších. V části nazvané *Šíření nauky* Miltner velice stručně vypráví o založení ženské sanghy, přičemž první Buddhovo odmítnutí Pradžápatí vysvětluje tímto způsobem:

*„Mahápradžápatí Gótamovna, nyní vdova, požádala Buddha, jež byla vychovala jako syna, aby ji přijal do mnišského řádu. To jí Buddha odmítl, protože bylo nevidáno neslýcháno, aby se kdy ženy vzdaly světa a staly se mniškami či šramankami, a vrátil se do Vaišálí.“*

(Miltner 2001: 70)

Toto sexistické Miltnerovo vysvětlení působí spíše lehce komicky než jako doložená pravda. Buddha totiž nebyl první, kdo ženám povolil vstup do řádu a umožnil jim tak odříkavý způsob života. Ještě před vznikem ženské buddhistické sanghy vznikly podobné ženské řády u džinistů. Je velmi nepravděpodobné, že by Miltner - coby odborník - o těchto záležitostech nevěděl.

Zmínky o jednotlivých ženách, které žily podobný život jako potulní asketové, jsou však doloženy ještě před vznikem ženských řádů u džinistů. Susan Murcott ve svých komentářích k Thérígáthě poznamenává, že o mnoha nekonvenčních rolích, které ve staré indické společnosti ženy hrály, nejlépe vypovídá množství sanskrtských a pálijských termínů, které se k nim vztahují: například *manavika* je termín označující studentku v asketickém řádu, *šamani* je označení pro poustevnici, *čariki* je termín pro poutnici, *bráhmačarini* je označení pro studentku bráhmanismu, *paribbadžika* je žena žijící odříkavým způsobem života, *komara-bráhmačarija* znamená ženu, která žije v celibátu atd.<sup>62</sup> Sukumar Dutt v *Buddhist Monks and Monasteries of India* uvádí, že tyto ženy následovaly starověkou tradici poutníků, kterým se říkalo *pabbadžita* a kteří odcházeli do bezdomoví. Protože toto slovo existuje i v ženské formě, je jasné, že tento způsob života vedly i ženy.<sup>63</sup> Dighanikája pálijského kánonu navíc zmiňuje existenci 62 poutnických komunit a herezí a existenci podobných komunit potvrzují i texty džinistů.<sup>64</sup>

Musíme tedy Miltnerovi oponovat v jeho tvrzení, neboť o těchto ženách se slychalo a vídány zřejmě byly také. Je však jasné, že jejich způsob života nezapadal do obrazu poslušné ženy-matky-hospodyně a spíše napadal hodnoty tehdejší společnosti. Na poutnice a ženy žijící

<sup>62</sup> Murcott 1991: 39

<sup>63</sup> Dutt 1962: 37-42

<sup>64</sup> Talim 1972: 1

potulným životem v odříkání se proto často pohlíželo stejně jako na kurtizány, prostitutky, tanečnice a hudebnice, které neměly svého mužského ochránce, a proto se mohly svobodně pohybovat a byly relativně nezávislé. Přestože byl mezi těmito ženami a poutnicemi značný rozdíl, měly přece jen něco společného: neochotu přijmout konvenční roli matky a manželky a přizpůsobit se autoritě otce, manžela a syna, jak to předepisoval například Manuův zákoník.<sup>65</sup>

Miltner stejně jako Lesný zdůrazňuje u žen především jejich laickou úlohu. V následující kapitole *Stáří a skon* dokonce věnuje příběhu o Ambapáli celou jednu stranu. Nevyzdvihuje ani tak její štědrost (tu naopak poněkud zpochybňuje), jako spíš vychytralost: „*Bohatá postarší hetéra Ámrapáli (pálijsky Ambapáli), která, když uslyšela zvěst o Buddhově příchodu, vyjela mu ze svého Mangovníkového háje naproti skvělým vozem s bujným spřežením*“ a předběhla tak předáky vésálských kmenů, kteří se poté „*mrzeli a ošklibali zklamaně luskajíce prsty: „Fuj fuj, přechytračila nás mangová holka, ošálila nás! Je to ostuda.*“<sup>66</sup> O tom, že Ambapáli věnovala Buddhovi svůj mangovníkový háj, se Miltner vyjadřuje tak, že některé kanonické texty tuto skutečnost uvádějí, avšak jinde se o tom mlčí. Na rozdíl od Lesného však dodává: „*Nicméně je doloženo, že Ámrapáli se stala buddhistickou mniškou.*“<sup>67</sup>

Tím u Miltnera výčet pozitivních zmínek o ženách končí. V kapitolách o laicích a mniších se o ženách dovídáme jen mimochodem. Tento přístup celkem trefně vystihuje termín „neviditelné ženství“, který je ústředním tématem antologie s podobným názvem.<sup>68</sup> V centru pozornosti této antologie stojí zkoumání příčin ženské neviditelnosti v oblasti umění a kultury, která byla po staletí doménou mužů a ženám se přisuzovala pouze pasivní role "znehynělého předmětu", uměleckého objektu. V nejstarším buddhismu nacházíme podobnou paralelu. Nejen duchovní, ale i společenský život v Indii Buddhovy doby byl rovněž po staletí doménou mužů a ženám se vykazovala pouze vedlejší pasivní role pomocnice a hospodyně. Miltner toto schéma přijímá a volí způsob vyjádření „o ženách bez žen“. V úvodu naznačuje, že „*buddhistickou obec tvoří dvě velké skupiny navzájem se doplňující. Jsou to jednak mniši a mnišky, jednak laici a laičky.*“<sup>69</sup> Dále však hovoří už jen o mniších a laicích, jakoby žádné ženy vlastně nebyly, anebo jakoby nebylo nadále důležité se o nich zmínit, a to i v případech, kdy se situace pro muže a ženy jednoznačně různí.

Když zmiňuje Buddhovy rady a poučení týkající se mezilidských vztahů, představuje je jako „*ucelenou obecnou soustavu pravidel aktivně slušného chování v patriarchální společnosti*“.<sup>70</sup> Miltner si je vědom, že tehdejší společnost byla patriarchální, a tímto vědomím nejspíš legitimizuje svůj sexistický přístup. V knize se nadále dočítáme:

*„Pravidla mnišské kázně byla pevná a setrvalá a ... mnichové jich pečlivě dbali. U mnišek to zřejmě bylo poněkud volnější, jak vidíme v mnoha literárních dílech ... Vztahy mezi mnichy a mniškami byly řízeny velmi podrobnými a přísnými pravidly. Bylo stanoveno, že mniši jsou mniškám hierarchicky zásadně nadřizeni jako celek, že jsou jejich duchovními mistry, učiteli, vychovateli a vlastně představenými. Přesto však mnich nesměl poučovat mnišku o záležitostech nauky, nepověřilo-li ho tím mnišské shromáždění.“*

---

<sup>65</sup> Murcott 1991: 40

<sup>66</sup> Miltner 2001: 85

<sup>67</sup> tamtéž

<sup>68</sup> Martina Pachmanová (ed.). *Neviditelná žena: antologie současného amerického myšlení o feminismu, dějinách a vizualitě*. Praha: One Woman Press, 2002.

<sup>69</sup> Miltner 2001: 100

<sup>70</sup> Miltner 2001: 105

(Miltner 2001: 119-120)

Ženy jsou zde líčeny jako bytosti neukázněné s uvolněnými mravy, které potřebují dozor a poručnictví, tedy přesně ve shodě s bráhmanskou indickou tradicí. O pár odstavců dál již Miltner dává prostor i své mizogynii, která vrcholí v těchto výrocích:

*„Mniši mnišky přezírali, ba jimi opovrhovali. V rozvoji buddhistického učení hrály mnišky úlohu bezvýznamnou, vyjma několik silných osobností ... V buddhistických textech jsou zmínky o mniškách skrovné, ale z literatury nebuddhistické se dovídáme, že mnišky se často ukázaly co šikovné poslice, dovedné kuplířky a spolehlivé vyzvědačky. Pod zástěrkou mravnosti a kajícnosti se skrývaly prohnané ženské, jež se dokázaly vetřít kamkoli a sprádat tam ty nejsložitější pletichy a kout společenské pikle.“*

(Miltner 2001: 120)

Co se týče Miltnerovy první věty z výše uvedeného odstavce, je samozřejmé, že existovalo určité množství mnichů, kteří mnišky přezírali a opovrhovali jimi. Mizogyni se vyskytovali všude a i zde našli své uplatnění, jako ostatně i ve většině jiných nábožensko společenských proudů. Jistě však nešlo o celou sanghu, neboť přezírání a opovrhování jakoukoli živou bytostí je v naprostém protikladu k celému buddhistickému učení. Spíše než o sexistickou ideu se zde tedy jednalo o sexistickou praxi.

Již několikrát jsme zde narazili na skutečnost, že v textech nejstaršího buddhismu jsou ženy často zobrazovány negativně. Jde zřejmě o vliv přetrvávajících zažitých dogmat bráhmanské indické společnosti. O ženách se s oblibou tvrdilo, že jsou zdrojem nebezpečí, nástrah a také poskvrnění. Dagmar Marková ve své knize Hrdinky Kámasútry cituje Manuův zákoník, kde se praví:

*„Je v povaze žen svádět na tomto světě muže, a proto moudří u žen nikdy nezapomínají na obezřelost. Mladé ženy jsou schopny učinit nejen neučeného, ale i učeného muže otrokem chtějí a vášně a svést ho na scesti. Ani s matkou, sestrou nebo dcerou by neměl sedět o samotě, neboť mocné jsou smysly a přemohou i učeného.“*

(Marková 1998: 34)

V buddhismu je v podstatě jakékoliv tělo považováno za nečisté. Vzhledem k tomu, že většina buddhistické obce byla tvořena mnichy a ženy pro ně představovaly jisté pokušení, je ženské tělo velice často používáno jako příklad k vyvolání odporu a zbavení žádostivosti smyslů. Součástí pálijského kánonu nejstaršího buddhismu je i Súra o menstruaci, v níž ženy našly návod, jak se doslova „spasit ze zvláštního pekla, v němž byly spoutány řetězy v krvavém jezeře“.<sup>71</sup> Jak uvádí Lopez ve svém *Příběhu buddhismu*, ženy prý získaly takovýto osud proto, že krví znečistily zem při porodu. Bylo jim také vyčítáno, že když v řece perou oděv potřísněný krví, špiní tím vodu, z které si níže po proudu mniši vaří čaj.<sup>72</sup>

Skutečnost, že ženské zrození člověk získá jako následek špatné karmy a je pro něj tedy nešťastnou existencí, je v nejstarším buddhismu poměrně rozšířený názor. V sútře o menstruaci Buddha radí všem ženám, jak se zrození v tomto pekle (tj. ženském těle) vyhnout. Jak víme, pálijský kánon byl postupně sepisován až stovky let po Buddhově smrti především společenstvím mnichů žijících v celibátu, pro něž ženy nejspíš představovaly hrozbu. Je tedy

<sup>71</sup> Lopez 2003: 134

<sup>72</sup> tamtéž

velmi pravděpodobné, že se jedná o vyprávění, které vůbec nemusí podávat pravdivý záznam.<sup>73</sup> O mizogynii v nejstarším buddhismu se ještě podrobněji zmíním v kapitole věnované feministické analýze, která se tímto tématem velmi úzce zabývá.

Pokud jde o druhou větu z výše citovaného odstavce: „V rozvoji buddhistického učení hrály mnišky úlohu bezvýznamnou, vyjma několik silných osobností,“ v této skutečnosti má Miltner částečně pravdu. Mnišky jakožto celek opravdu nehrály v rozvoji buddhistického učení významnou roli, neboť osm speciálních pravidel jim v tom úspěšně bránilo, a tak se mohly orientovat víceméně jen dovnitř vlastních řad. Buddhovo učení by se nejspíš šířilo dál i bez vzniku ženské sanghy. Domnívám se však, že tvrzení, že jejich úloha byla naprosto bezvýznamná, je troufalé. Takové tvrzení naprosto ignoruje existenci ženské (nad)poloviny lidstva a její status myslících, cítících a tvořivých bytostí. Buddha své učení šířil láskyplně všem, kdo o ně projevil zájem, mužům i ženám, chudým i bohatým, otrokům i králům a své skutečné probuzení potvrzoval právě tímto nediskriminujícím přístupem. Jeho snahou bylo umožnit ostatním, aby i oni dosáhli stejného cíle a byli schopni předat toto učení dál. Pakliže byl Buddha pro rozvoj buddhismu přínosem, protože šířil své učení všem, kdo o to požádali, byli i stejným přínosem všichni ti, kteří jeho vzor následovali. Ať už šlo o mnichy či mnišky, laiky či laičky, každý kdo kázal a žil jeho příkladem a získával buddhismu nové stoupence, se podílel na jeho rozvoji. Nedá se striktně říct, že by ženy byly naprosto bezvýznamné.

Mezi mniškami vyniklo mnoho žen, které se staly významnými kazatelkami buddhismu: Dhammadinna, její žákyň Sukka, Khema, Uppalavanna, Bhadda Kapilani a další. Susan Murcott uvádí, že pro tyto učitelky buddhismu se v sanskrtu zavedlo označení *ácarja*, mezi něž patřily i tzv. *upadždžhy*, tj. duchovní mistryně, které plnily funkci guruů. Skutečnost, že takové ženy existovaly, je podle ní nejspíš vedlejším produktem přísné separace mnišek od mnichů. Zatímco šíření nauky bylo především v rukou mnichů, pravidla povolovala mniškám, aby své svěřenkyně vychovávaly samy. Tyto ženy pak vynikly jak díky svým učitelským, tak díky řídicím schopnostem, neboť i organizace ženské buddhistické obce se ocitla v jejich rukou.<sup>74</sup>

V Thérigáthě je zaznamenáno, že Dhammadinna, která je známá jako nejlepší kazatelka, kázala nauku dokonce i svému manželovi. Její manžel Višakha, významný muž v Rádžagrě<sup>75</sup>, se po setkání s Buddhou rozhodl, že se stane mnichem, a když to oznámil své ženě, Dhammadinna projevila stejné přání. Zatímco Višakha si své přání rozmyslí, Dhammadinna se skutečně stane mniškou a dosáhne hlubokého vhledu. Při své pozdější návštěvě města se znovu shledá se svým mužem, který ji zasype spoustou otázek ohledně Buddhovy nauky a ta mu je všechny správně zodpoví. Poradí mu, že pokud by měl ještě nějaké další dotazy, měl by vyhledat samotného Buddhu. Višakha ji poslechne a svěří Buddhovi vše, co mu Dhammadinna vysvětlila. Buddha její slova potvrdí, blahořečí Dhammadinnu pro její moudrost a její řeč prohlásí za *buddhavačana*, tj. „slovo Buddhovo“. To je uchováno v oddělené sekci Madždžhimanikáji pálijského kánonu a jde o velmi vzácný případ, kdy je slovo Buddhovo vysloveno ženou, což však dokazuje skutečnost, že i ženy se podílely na šíření nauky a jejich význam není zanedbatelný, neboť se svou moudrostí vyrovnaly samotnému Buddhovi.<sup>76</sup>

Považuji za důležité zmínit ještě jednu významnou kazatelku jménem Khema, která dosáhla probuzení již jako laička, což je výjimečná událost i mezi samotnými mnichy. Khemu dokonce navštívil kóšalský král Pasénadi, aby u jejích nohou vyslechl kázání. Skutečnost, že král sedí u nohou ženy, která mu předává učení ve společnosti, kde ženy nemají povoleno

<sup>73</sup> tamtéž

<sup>74</sup> Murcott 1991: 61

<sup>75</sup> Rádžagrha je v dějinách buddhismu významným městem, 3 měsíce po Buddhově smrti se zde konal první buddhistický koncil, kde byl uskutečněn první pokus o ustanovení buddhistického kánonu.

<sup>76</sup> Murcott 1991: 62-63

kázat mužům, ukazuje, jak vysoko byla její moudrost ceněna. To dokládá i skutečnost, že na několika místech pálijského kánonu najdeme zmínky o jejím příkladném mnišství.<sup>77</sup>

Výše citovaným odstavcem je téma žen pro Miltnera téměř vyčerpané. Zmíní ještě vznik „*osmera takzvaných těžkých pravidel*“ a nadále zmiňuje ženy/mnišky jen v situacích, které se týkaly jistých zákazů mnichům:

*„Mnich nesmí přijmout oděv od mnišky, jež není jeho příbuzná, ani si nesmí od mnišky nechat oděv obarvit, vyprat nebo zašít. ... A nesmí se posadit po bok ženy, třebaže by to byla mniška.“*

(Miltner 2001: 122)

Přestože je Miltnerův *Vznik a vývoj buddhismu* knihou poměrně podrobnou, zabývající se mnoha detaily v rámci celého dvoutisíciletého vývoje buddhismu na území Indie, jeho informace o ženách působí velmi povrchně, ba tendenčně. Většina zmínek o literatuře a textech, na které se odvolává ve svých odvážných tvrzeních, zůstává bohužel zcela bez odkazů, a proto čtenáři nezbyvá nic jiného, než Miltnerovi buď slepě uvěřit, anebo si jednotlivé informace tohoto druhu velmi pečlivě ověřovat. některé informace jednoduše ignorovat.

#### 4.3. *Buddha Egon Bondyho*

Posledním autorem, jemuž dílu bych chtěla v rámci této kapitoly o české buddhologii věnovat pozornost, je básník a filosof Egon Bondy, vlastním jménem Zbyněk Fišer. Stejně jako dílo jeho jmenovce Ivo Fišera jsou i práce Egon Bondyho zaměřeny na myšlenkový obsah buddhismu. Ve *Filosofické koncepci nejstaršího buddhismu* Ivo Fišera se proto o ženách nedozvíme vůbec nic, neboť toto stručné avšak přehledné dílko se zabývá výhradně základními myšlenkami nauky. Ani Bondyho monografie o Buddhovi se sanghou příliš nezabývá. Jde především o velmi podrobné zamyšlení nad učením zakladatele buddhismu a jeho vývojem v rámci tehdejší bráhmanské indické společnosti.

V rámci hlavní části knihy, v níž se Bondy věnuje podrobné analýze Buddhova učení o čtyřech vznešených pravdách, zároveň rozebírá i vznik mnišské obce jakožto nedílnou součást Buddhova odkazu, která „*má pro poznání zvláštního charakteru buddhismu mimořádný význam.*“<sup>78</sup>

*„Nejprve se obec Buddhových následovníků omezovala jen na muže, ale velmi brzo si masový zájem vynutil i připuštění žen a ustanovení „obce“ či „řádu“ mnišek. ... Vzniklo společenství lidí na základě nikoli tradice, nikoli „vyvolení“, nikoli kmenové, rodové, lokální, etnické, třídní či sociální příslušnosti, nýbrž na základě naprosto dobrovolného přihlášení se k určité ideji, jež bylo universálně otevřeno všem, kteří chtěli.“*

(Bondy 1995: 151)

---

<sup>77</sup> Murcott 1991: 65

<sup>78</sup> Bondy 1995: 149

Za vznikem mnišské obce Bondy vidí především vzájemné společné ideje, které na principu spirituální rovnosti sdružily všechny zájemce o Buddhovo učení do komunit, v nichž na základě sdílených společných hodnot usilovali o stejnou věc:

*„Buddhistou se předně nestával nikdo, kdo nechtěl, kdo nepojal důvěru v učení. Buddhisty se tedy stávali jen ti, kteří v učení nacházeli řešení pro problémy a otázky, které je tak či onak více či méně uvědoměle pálily již před tím. Ať již to byly problémy teoretické, filosofické hledání, náboženská skepse, či etické, vlastní bolest i otázky po bolesti druhých a po normách jednání, nebo praktické – ekonomická a existenční vykořeněnost a bezbrannost v prudce se měnící společenské struktuře – všichni, kdo odpověď na tyto potíže našli v Buddhově učení a připojili se k němu, přirozeně nabývali pocitu úlevy, důvěry, jistoty, osvobození...“*

(Bondy 1995: 153-154)

Bondy si uvědomuje, že stavební kámen Buddhova učení byla „rovnost všech lidí“ – *ba vlastně bytostí – z hlediska obecné zákonitosti skutečnosti*<sup>79</sup> a na základě skutečného pochopení významu rovnosti všech bytostí podává i svůj výklad. Bondy si je vědom toho, že v řadách mnišských komunit, které buddhismus vytvářel, našel místo velký počet společensky vyděděných lidí. Na rozdíl od Miltnera a Lesného však nevidí zvláštní rozdíl mezi pohnutkami mužů, které buddhismus přilákal, a pohnutkami žen. Buddhistickou mnišskou obec vnímá kontextuálně jako „sociální ventil tehdejší společnosti“<sup>80</sup> a uvědomuje si její vliv na spoluurčování konkrétního sociálního a ekonomického profilu společnosti. Všimá si především jedné pozitivní společenské funkce, kterou buddhistická obec plnila a podle jeho názoru v buddhistických zemích plní dodnes:

*„Byla sociálním (a ekonomickým) útočištěm lidí meditativních nebo životním neštěstím postižených, kteří se do ní mohli uchýlit z bouřlivého života, aniž tím byli společensky deklasováni. Existence podobné instituce ve společnosti je velmi významná a v různé formě si ji vytvářely všechny dřívější velké kultury.“*

(Bondy 1995: 156)

Bondyho charakteristický filosofický přístup se smyslem pro detail i kontext odhaluje širší pozadí vzniku obou mnišských obcí a v kontrastu „vyhýbavé teorie“ Lesného a Miltnerova „neviditelného a odmítaného ženství“ vsutku vyniká. Přestože se jeho dílo téměř nezabývá společenským zřízením, Bondymu se podařilo na pár stránkách vystihnout podstatu vzniku a existence obou částí mnišské obce, a to zdůrazněním společného cíle jejich členů a motivů, jež byly pro muže i ženy společné. Jeho interpretace se zdá být mnohem objektivnější, neboť si všimá podstatných společných rysů, aniž by opomíjela důležitá fakta. Bondy vychází ze skutečného pochopení základních myšlenek Buddhova učení, mezi něž patří na prvním místě rovnost všech živých bytostí a princip nenásilí – *ahinsá*, a neupřednostňuje proto mnichy před mniškami, jak je u jiných autorů zvykem. Nutno dodat, že přestože je Bondyho dílo *Buddha* staré již téměř čtyřicet let, jeho přístup je stále vzácný, a to nejen v českých podmínkách.

---

<sup>79</sup> Bondy 1995: 154

<sup>80</sup> Bondy 1995: 156

## 5. Pojetí ženství v období nejstaršího buddhismu z pohledu feministické analýzy

### 5.1. Jak chápat feminismus?

Byl Buddha feminista? V odpovědi na tuto otázku se současné feministicky orientované autorky rozcházejí stejně, jako se rozcházely jejich starší předchůdkyně. Tak jako nemůžeme brát buddhismus jako homogenní nauku, ani feminismus není jednotným směrem. V obou případech by bylo možná lepší hovořit v množném čísle: o buddhismech a feminismech.

Co se týče feminismu, jde o velmi diverzifikovaný směr, na který se odvolává mnoho jednotlivých proudů, jejichž požadavky se však mohou navzájem lišit, či dokonce stát proti sobě. Abychom se jím v této práci mohli dále zabývat, bude nutné si jej přesněji vymezit:

*„Dá se říci, že společným znakem jednotlivých proudů je přesvědčení o nižším postavení žen ve společnosti oproti mužům. Představy, jak tuto nerovnost odstranit se však v jednotlivých proudech rozcházejí. Neexistuje také konsensus o tom, jak chápat pojem rovnost. Dalším společným znakem všech proudů může být také historie feminismu.“<sup>81</sup>*

Často je feminismus neprávem považován za směr, který je antagonistický k mužům, anebo se jich vůbec netýká. Bývá chápán jako ryze ženská doména, přestože předmětem jeho zkoumání nejsou jen odlišné důsledky konkrétních společenských uspořádání na životy žen, ale i mužů; rovněž se zabývá rolí žen a mužů jakožto hybatelů společenské změny.<sup>82</sup>

*„...feminismus tedy ze svého zkoumání nevylučuje mužskou zkušenost a mužská hlediska, pouze trvá na zahrnutí zkušenosti a hledisek ženských. Feminističtí badatelé vědomě usilují o to, aby hlas žen zazníval a byl slyšen v těch oblastech vědeckého zkoumání, v nichž byl dosud umlčován či opomíjen.“*

(Renzetti a Curran 2003: 32)

Feministé a feministky si většinou uvědomují rozdíly mezi oběma pohlavími, nepovažují je však za důvod k diskriminaci.

---

<sup>81</sup> Sokačová, převzato z internetu dne 3.9.2005, <http://www.feminismus.cz/historie.shtml>

<sup>82</sup> Renzetti a Curran 2003: 32

Vývoj feminizmu prošel dvěma zásadními vlnami. Ve svém článku nazvaném *První a druhá vlna feminizmu: podobnosti a rozdíly* Hana Havelková upozorňuje na významný rozdíl v ideovém obsahu a cílech obou vln. Hlavními požadavky vlny první, která probíhala od poslední třetiny 18. století přibližně do roku 1930, bylo zákonné ustanovení základních politických, občanských a lidských práv, tj. práva na vzdělání, volebního práva a práva na majetek. První vlna odezněla poté, co byly tyto hlavní cíle víceméně splněny (ve většině evropských zemí bylo volební právo žen ustanoveno po 1. světové válce) a kdy celosvětová ekonomická krize a nástup nacismu přiměly ženy věnovat se jiným, momentálně důležitějším společenským otázkám. Feministická hnutí se opět dostala do popředí v 60. letech 20. století v tzv. druhé vlně. Ta s sebou přinesla myšlenkovou diverzifikaci, dalekosáhlé rozpracování nových témat i teoretických přístupů, s nimiž se teprve laická i odborná společnost velmi pomalu seznamuje.<sup>83</sup> Do popředí se dostaly zejména problémy socializace, jazyka a postavení žen v různých oblastech společenského života.<sup>84</sup>

O tom, zda již nastala třetí vlna feminizmu, se vedou diskuse. Některé feministky a feministé o ní hovoří v souvislosti s rozšířením sféry zájmu na zkoumání sexistických základů společnosti a odhalování subjektivity ženy, jiní tuto skutečnost odmítají, neboť podle nich ještě nebyly naplněny požadavky vlny předchozí.<sup>85</sup>

Podle Věry Sokolové by se za třetí vlnu feminizmu dalo označit období od druhé poloviny 80. let a zejména pak průběh let 90., která jsou charakterizována ohromnou rozmanitostí. Jednotlivé proudy se staly natolik různorodé, roztržité a zahleděné do rozpracování vlastních specifických myšlenek, že mezi nimi přestává fungovat interní dialog, což místo nacházení společných cest a pozitivní reflexe vede spíše k vzájemnému ignorování jednotlivých myšlenkových směrů. Podle Sokolové se však přesto dá říct, že tyto tenze měly na rozvoj feministického myšlení inspirativní vliv. Přínos třetí vlny feminizmu vidí především v důrazu na propojenost genderu a dalších kategorií společenských nerovností, jako je rasa, etnická příslušnost, sexuální orientace, společenská třída a sociální postavení, věk, náboženské vyznání apod. Díky tomu je genderová nerovnost vnímána sice jako zásadní, avšak pouze jedna část komplikovaného systému společenské stratifikace a diskriminace.<sup>86</sup>

Podle feministické teorie tzv. strategického esencialismu autorky G. C. Spivak, má používání kategorie ženy stále svůj smysl i v době třetí vlny, přestože nejde o kategorii homogenní. V textu Violy Parente-Čapkové, nazvaném *Vzdorné psaní, strategický esencialismus a politika lokace. Feministická (literární) teorie a postkoloniální studia*, autorka v rámci dialogu mezi feministickou teorií a postkoloniálními studii upozorňuje na potřebu brát v úvahu mnohost rozdílů mezi ženami a zkoumat komplexní vztahy mezi genderem, sexualitou, kulturou, etnicitou, rasou a společenskou třídou v konkrétních společenskopolitických kontextech. Zpochybnění monolitní koncepce ženství však nemá znamenat zpochybnění myšlenky solidarity mezi ženami jako takové. Má naopak vyzývat k solidaritě, která by byla vybudována na základě vědomí rozdílů a jejich respektování.<sup>87</sup>

Feministicky orientované autorky zabývající se buddhismem často hledaly a hledají mezi buddhismem a feminizmem analogie. Díky tomu mohly vzniknout velice potřebné buddhologické studie, které různými způsoby hodnotí a rozpracovávají otázky týkající se tématu ženství v dějinách buddhismu, a to zejména z ženského úhlu pohledu.

<sup>83</sup> Havelková 2004: 169-182

<sup>84</sup> Novým feministickým programem 70. let 20. století a jeho přínosem pro buddhologická studia se zabývám podrobněji v podkapitole 5.2.

<sup>85</sup> Sokačová, převzato z internetu dne 3.9.2005, <http://www.feminismus.cz/historie.shtml>

<sup>86</sup> Sokolová 2004: 206-207; o historii feminizmu a feministické teorii odkazují kromě citovaného sborníku ABC feminizmu ještě na klasické texty angloamerického feministického myšlení Oates-Indruchová, L. (ed.): *Dívčí válka s ideologií*, Praha: SLON 1998, dále pak Oakly, A. *Pohlaví, gender a společnost*, Praha: Portál 2000.

<sup>87</sup> Parente-Čapková 2005: 22

## 5.2. Přelom 19. a 20. století neboli buddhismus jako hnutí za ženskou rovnocennost

Pokud jde o analýzu a porozumění buddhistické literatury ve vztahu k životům žen, zaznamenalo minulé století velký pokrok. Většina těchto prací byla zpracována buddholožkami tíhnoucími k feminismu či samotnými feministkami. Těmi nejstaršími jsou Caroline A. Foley, později známá jako C.A.F. Rhys Davids, Mabel Bode a Isabelle Horner, které v buddhismu spatřovaly především reformní hnutí za rovnoprávnost žen a nižších kast. Vyzdvihovaly jeho emancipující přínos, neboť nalezení útočiště pro ženy chápaly jako významný krok, který jim umožnil zbavit se svých podřízených podmíněných rolí manželek a matek a přidat se k ostatním na tzv. „gender-free“ duchovní cestě, která je stejná pro muže i ženy.

Podle studií z přelomu 19. a 20. století C. A. Foley tato cesta ženám nabídla jistou asexuální pozici rozumných bytostí, která jim umožnila dostat se na rovnocennou intelektuální dimenzi myšlení společně s moudrými muži.<sup>88</sup> Na základě návrhu Rhys Davids se I.B. Horner pouští do sepsání monografie žen nejstaršího buddhismu nazvané *Women Under Primitive Buddhism*, která vychází v roce 1930. Horner ve svém díle obhajuje tvrzení, že buddhismus ženám přinesl rovnost, autonomii a úctu, jaká byla do té doby v předbuddhistické Indii nevídaná. V předmluvě k této knize C.A.F. Rhys Davids píše:

*„V záznamech o ženách, které se připojily k řádu vidíme, jak se žena stává schopna vyprávění o sobě a svém životě. Pokud jde o všechny sociální oblasti a všechny domácí zájmy, stala se nikoli ženou, nýbrž člověkem. Život v domácnosti kladl velké nároky na tělo i mysl, ne však na její mysl jako na prostředek sebevyjádření. Díky tomuto neobvyklému postupu se stala bok po boku s muži rovněž duchovní. Antologie, která předkládá některá z těchto vlastních vyprávění, je unikátním pokladem literatury.“*

(Rhys Davids 1999: xiii, překlad autorka)

Tento proto-rovnostářský pohled na buddhismus však byl postupem času znovu vyzýván a prověřován. S ohledem na dobové trendy bylo nadšení nejstarších feministicky orientovaných autorek přijímáno jejich mladšími kolegyněmi s nesouhlasem. Podle Liz Wilson bylo v první vlně přirozené vyzdvihovat buddhismus, který byl opakem zastaralého hinduismu. Ten byl pro změnu hanoben a označován za zaniklý a neplatný. Velký vliv zde měly především práce indických aktivistů, jakým byl například Mahátma Gándhí.<sup>89</sup> Mladší autorky měly pro nadšenecký postoj svých předchůdkyň jisté pochopení, nesouhlasily však s tím, že by buddhismus neměl být považován za androcentrický jen proto, že s ženami zacházel lépe než původní hinduismus.

## 5.3. Kritika autorek první vlny a nový feministický program 70. let

V 70. letech 20. století se role žen v dějinách buddhismu stává oblastí zájmu stále více autorek i autorů, jejichž díla jsou převážně založena na kritice starších prací a rozpracování

---

<sup>88</sup> Foley 1893: 348

<sup>89</sup> Wilson 1996: 6

jejich tezí s novými závěry. Toto období zájmu o téma ženství v buddhismu je spojeno s druhou vlnou ženského hnutí pozdních 60. a 70. let a do buddhistických studií vnáší nový feministický program. Co s sebou tato druhá vlna feminismu přinesla pro buddhologická studia?

*„Druhá vlna feminismu se od první liší tím, že přinesla nová témata a přístupy. Po dosažení cílů první vlny feminismu měly ženy možnost poznat, že samotné právní úpravy řeší pouze malou část problémů. Kromě logické snahy o to, aby zákony měly větší reálný vliv, tedy aby si ženy vůbec uvědomily, že mají na něco právo a odvážily se ho uplatňovat, se pozornost nyní začala soustřeďovat na dvě základní roviny, v nichž se začíná hledat původ nerovností mezi pohlavími: na kulturu v nejširším slova smyslu (instituce, jazyk, chování aktérů, příslušníků dané kultury atd.) a na psychologickou problematiku formování genderové identity, na problematiku socializace v dětství i mechanismy reprodukování tzv. genderových vzorců v dospělosti.“*

(Havelková 2004: 178)

Zatímco v dílech autorek Foley, Bode a Horner je vyzdvihován především boj žen za uznání rovnoprávnosti v analogii s bojem žen na západě za vlastní volební právo na přelomu 19. a 20. století, autorky inspirované druhou vlnou feminismu kritizují skutečnost, že ačkoliv jim byl umožněn vstup do veřejné sféry, přesto je i nadále omezují předsudky a tzv. diskriminující „skleněné stropy“<sup>90</sup>, které jim znemožňují dostat se výš. Diana Paul později v předmluvě k druhému vydání svého stěžejního díla *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition* píše:

*„Všichni si začínáme být čím dál více vědomi předsudků o ženách a toho, jak tyto předsudky ovlivnily ženy a muže. Vědci z oblasti feministických studií se zaměřili na genderové teorie a jejich vztah k moci a prestiži, jejichž výsledkem jsou velmi novátorské a průkopnické humanistické a vědecké studie amerických a evropských společností. Vědci z oblasti jiných disciplín začínají zkoumat hloubku a pronikavost genderových stereotypů a obrazů v naší společnosti. Jde o část dědictví, které nám odkázalo ženské hnutí.“*

(Paul 1979: ix-x, překlad autorka)

Diana Paul a její soudobá kolegyně Karen Lang se ve svých studiích zaměřují především na odkrytí mizogynních charakteristik žen v buddhistických posvátných textech. Důraz kladou hlavně na skutečnost, že ženy byly přijaty do sanghy až po dlouhém doprošování se, a když byly nakonec přijaty, stalo se tak pod jednou podmínkou: že se podřídí mužské autoritě. Podle autorek je právě toto podřízení se jádrem osmi speciálních pravidel, které Buddha pronesl Pradžápatí před přijetím do ženám původně uzavřeného řádu. Lang zdůrazňuje zejména tyto skutečnosti:

*„Mniši napsali a sestavili prakticky všechny texty zahrnuté v nejstarším kánonu. Většina tohoto materiálu odráží jejich*

---

<sup>90</sup> Tzv. „skleněné stropy“ jsou neviditelné bariéry, které omezují pracovní mobilitu pracovnic směrem nahoru – jde zejména o ženy a rasové a etnické minority, viz Renzetti a Curran 2003: 282.

*ambivalentní postoje k ženám. Ženy byly považovány za fyzicky i duchovně slabší, méně intelektuálně nadané a více smyslově založené než muži. Komunita mnichů z žen měla strach, neboť pro ně představovaly potenciální svůdkyně.“*

(Lang 1986: 64, překlad autorka)

Toto přesunutí odpovědnosti ze subjektu (chtivý mnich) na objekt (svůdná žena) vyplývá z tzv. diskurzu moci, který zdůvodňuje své politické potřeby náboženstvím. Jak uvádí Blanka Knotková-Čapková ve svém příspěvku nazvaném *Metodologické přístupy genderové analýzy při studiu náboženství (případ indické tradice)*:

*„Jedná se o využití a zneužití spirituální dimenze náboženství k ospravedlnění sociálních a genderových hierarchií, ospravedlnění nadvlády a diskriminace.“<sup>91</sup>*

## 5.4. Polemika 90. let

### 5.4.1. Čarovné mrtvolý Liz Wilson

Feministická analýza buddhistických textů postupovala i nadále v tomto duchu. Rovněž inspirována druhou vlnou feminismu jako většina současných feministicky orientovaných autorek, Liz Wilson ve svém fascinujícím díle nazvaném *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature* vydaném poprvé v roce 1996 otevřeně odhaluje skutečnost, že nejen instituční pravidla, ale i meditativní praxe zakládala a vytrvale udržovala problematické genderové uspořádání. Centrem zájmu její práce je analýza hagiografické literatury Indie a Jižní Asie po době vlády císaře Ašóky (3. st. př.n.l.) a přiblížení šokujících meditativních praktik, založených na obrazech ženských mrtvol, které měly jakožto nástroj meditace vyvolávat v mniších odpor a tím je vést k uvědomění pomíjivosti a konečnému probuzení.

Wilson si rovněž všímá tímto způsobem vzniklého paradoxu: ačkoliv byla ženám vykázána tato specifická s opovržením a odporem spojená úloha bytostí nadaných jistou mužům nepochopitelnou mocí, která je úzce vázána na ženskou tělesnost, zastávaly tak na druhou stranu velmi významnou úlohu jakýchsi „učitelů beze slov“:

*„Nevyučují tomu, co je v jejich myslích, nýbrž tomu, co se odehrává v jejich tělech.“*

(Wilson 1996: 9, překlad autorka)

Z toho vyplývá objektivizace ženy a její čistě instrumentální funkce, kdy slovy Marthy C. Nussbaum žena není „*cílem sama o sobě, ale pouze prostředkem pro jiné.*“<sup>92</sup> Wilson v této souvislosti zmiňuje J.P. Sartrea, podle kterého pozorovaný zůstává v očích pozorujícího pouhým objektem, neměnnou součástí v jeho psychickém univerzu, dokud mu pozorovaný pohled neoplatí a neučiní tak z něj rovněž pozorovaný objekt ve svém vlastním významovém univerzu.<sup>93</sup> Wilson však podotýká, že ženy v bezvědomí, umírající či přímo mrtvé, o kterých

<sup>91</sup> Knotková-Čapková 2005: 3 (rukopisu), citováno se svolením autorky

<sup>92</sup> Nussbaum 2000: 1-11

<sup>93</sup> Sartre 1969: 228-78

její studie pojednává, již tento pohled oplatit nemohou, což jim také znemožňuje uplatnit vlastní status vědomých subjektů.<sup>94</sup>

Wilson polemizuje s Paul, která hodnotí mladší mahájánové období buddhismu jako méně mizogynní než nejstarší období buddhismu. Zatímco Paul tvrdí, že nejpopulárnější mahájánové texty nepodporují nepřátelské argumenty proti ženám, které usilovaly o uskutečnění svých duchovních cílů<sup>95</sup>, Wilson naproti tomu podotýká:

*„Pálijské Nikáje (sbírky Buddhových rozprav), které théravádová škola považuje za svůj písemný základ, jsou stejně ambivalentní, jako mahájánové texty týkající se duchovních schopností žen.“*

(Wilson 1996: 8, překlad autorka)

Wilson ve své práci pokládá důležitou otázku, jakou roli ve vlastním duchovním úsilí a probuzení vlastně ženy hrají, a kdo či jaký sled okolností tuto roli podporuje. Snaží se od sebe oddělit rovnostářské snahy buddhismu od nahromaděných androcentrických přírůstků. Tato studie představuje hluboce promyšlenou analýzu poměrně přehlíženého aspektu buddhistické meditace mnichů a mnišek žijících klášterním životem, a přestože se zabývá nejstarším obdobím buddhistické spirituality, zahrnuje i obecné aspekty týkající se žen v náboženských systémech.

#### **5.4.2. Rita M. Gross – buddhismus je feminismus**

Na základě srovnání buddhismu s feminismem volí některé autorky v rámci feministické analýzy i odvážnější aktivní přístup. V devadesátých letech 20. století religionistka a angažovaná buddhistka Rita M. Gross analyzuje hlavně androcentrické aspekty buddhismu a pátrá po skutečné a použitelné historii, přičemž se snaží o jakousi zcela v buddhistickém duchu „zlatou střední cestu“ vnímání buddhismu v patriarchálním kontextu doby. Její studie *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism* vydaná v roce 1993 však již zahrnuje podstatný a odvážný cíl: navrhuje „feministické přehodnocení (revalorizaci) a rekonstrukci buddhismu“, které se setkává jak s pozitivním, tak i negativním ohlasem.

Gross usuzuje, že ať už je buddhistická tradice jakkoliv sexistická či se jí postupně stala, nemusí takovou zůstat navždy. Její přehodnocení buddhismu doslova znamená zásadní reformu a přestavbu. Nechápe buddhismus jako obyčejný náboženský systém, ale jako systém víry, který je příslibem pro celé lidstvo. Svou teorii rekonstrukce vystavuje na základě přesvědčení, že buddhismus a feminismus jsou v podstatě koherentní.

Gross směle prohlašuje, že buddhismus je vlastně feminismus, neplatí to však obráceně.<sup>96</sup> Vedle definic feminismu jako akademické metody a sociální vize zavádí ještě třetí tzv. buddhistickou definici feminismu, kterou podle svých slov uvádí tehdy, chce-li představit feminismus samotným buddhistům. Podle této definice feminismus zahrnuje radikální praxi společného lidství žen a mužů, a zároveň androgynní, dvojpohlavní model lidstva. Autorka vychází z klíčové buddhistické koncepce, podle které je vesmír vzájemně závislým systémem bytostí umístěných v šesti říších. Jedná se o říše bohů, titanů či antiohů (*asurů*), lidí, hladových duchů (*pretů*), zvířat a pekelné říše. Autorka zde poukazuje na nesoulad buddhistické tradice a praxe s původní základní vizí a tvrdí, že pokud v buddhistické

<sup>94</sup> Wilson 1996: 9

<sup>95</sup> Paul 1979: 303

<sup>96</sup> Gross 1993: 130

kosmologii neexistuje speciální říše pro ženy, pak nezáleží na tom, s jakým pohlavím se člověk narodí.<sup>97</sup>

Její velmi osobité definice jsou však v rozporu s tzv. feminismem diference, který nemá vyloženě zájem vtěsnat lidstvo do pohlavně neutrálního modelu a ignorovat rozdíly mezi ženami a muži, za což bývá Gross jinými autory a autorkami kritizována. Ne všechny feministické teorie popírají existenci biologického determinismu a diferenciaci mezi pohlavím. Některé feministky a feministé jsou si naopak vědomi genderových rozdílů a jejich odstranění podle nich není možné ani žádoucí, tyto rozdíly však nemají být důvodem k vytváření hierarchií, natož k ospravedlnění diskriminace.<sup>98</sup>

Podle Lucindy Joy Peach Gross vyloženě ignoruje výraznou diverzifikaci feminismu a její pojetí se spíše blíží vlastnímu přání než skutečnosti. Vytýká jí zejména to, že ačkoliv klade sama důraz na přesnost, podává nezkušenému čtenáři nepřesnou představu o tom, jaké jsou významné odlišnosti feministického myšlení.<sup>99</sup>

Gross své tvrzení, že buddhismus je feminismus, zakládá na podobnostech. Podle ní jsou obě hnutí založena především na zkušenosti, současné radikální výzvě konvenčnímu chápání reality, dávají přednost zkušenosti před konvencí a teorií a jsou orientované na osvobození, které chápou shodně jako důležitou podstatu lidské existence.<sup>100</sup> Již však neuvádí žádné příklady, na jejichž základě by bylo možné tuto hypotetickou podobnost potvrdit.

Pokud jde o vlastní rekonstrukci buddhismu a jeho feministické přehodnocení, Gross klade důraz na duchovní úlohu sanghy jako společenství a navrhuje radikální změny, mezi nimiž je zahrnuto i obnovení úplné ordinace žen do klášterního života v zemích, kde vlivem zániku sanghy již nejsou řádným procesem nadále možné. Gross považuje západní buddhismus za nejplodnější půdu, na které je možné tuto transformaci provést, a západní buddhisty považuje v podstatě za jediné schopné provést ji správně.<sup>101</sup> Toto tvrzení však může být považováno za projektovaný západní etnocentrismus a předsudky, díky kterým jsou nezápádní buddhisté považováni za neschopné se na této transformaci podílet.

Kontroverzní dílo Rity M. Gross vedlo jeho kritiku k zásadní otázce, zda je vůbec možné rekonstruovat určitý náboženský systém tak, aby byly vykořeněny jeho patriarchální, sexistické a mizogynní prvky, a přitom zachovat to, co bylo rozhodující pro jeho vývoj. V souvislosti s touto námitkou se ihned nabízí další otázka: je takto feministicky přehodnocený buddhismus ještě stále buddhismem?<sup>102</sup>

### 5.4.3. Čtyři přístupy k ženám a femininitě v historii buddhismu podle Alana Sponberga

Sborník nazvaný *Buddhism, sexuality and gender*, editovaný José Iganciem Cabezonom, obsahuje eseje vztahující se k problematikám otázkám historie buddhismu a jeho symboliky, současné kultury a postavení žen a homosexuálů v buddhistickém světě Indie, Tibetu, Šrí Lanky, Číny a Japonska. Úvodní esej s názvem *Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism* pochází z pera autora Alana Sponberga, a právě u něj bych se chtěla na závěr této kapitoly zastavit, přestože by se hodil spíše na úvod celé této

<sup>97</sup> Gross 1993: 127-130

<sup>98</sup> Jde především o tzv. feminismus diference viz Pateman Carole: *The Sexual Contract*, Stanford University Press: 1988 či Elshtain, Jean Bethke: *Veřejný muž, soukromá žena*, Praha 1999.

<sup>99</sup> Peach 1995, převzato z internetu dne 3.9.2005, <http://www.worldtrans.org/CyberSangha/peachw95.htm>

<sup>100</sup> Gross 1993: 130-132

<sup>101</sup> Gross 1993: 271

<sup>102</sup> Peach 1995, převzato z internetu dne 9.9.2005, <http://www.worldtrans.org/CyberSangha/peachw95.htm>

práce. Jeho esej je totiž přehledem základních přístupů k ženám a femininitě v různých obdobích vývoje buddhismu.

Sponberg se zaměřil především na přístupy k ženám vyjadřované v komunitě raného indického buddhismu až do počátku našeho letopočtu, s několika odkazy na pozdější indotibetský vývoj. Podle něj lze v dochované literatuře rozlišit minimálně čtyři výrazné přístupy, z nichž první tři se objevují v raném kánonu a čtvrtý částečně reprezentuje pozdější pokus vyřešit nejednotnost a napětí mezi prvními třemi. Jde o tyto čtyři přístupy:

- 1) soteriologické zahrnutí
- 2) institucionální androcentrismus
- 3) asketická mizogynie
- 4) soteriologická androgynie

První přístup vyplývá z původní myšlenky buddhismu, kterou je vymanění lidstva z utrpení a dosažení vysvobození z věčného koloběhu zrozování, a praktického způsobu Buddhou nabízeného všem bez rozdílu, jak tohoto vysvobození dosáhnout. Sponberg zde cituje zejména verše ze Samjutanikáji I.5.6., v nichž se hovoří o jedné cestě (metaforicky představované jako jeden vůz) vedoucí do nirvány, která je pro všechny společná. Sponberg zdůrazňuje především skutečnost, že ústředním bodem zde není přehlédnutí pohlavních a genderových rozdílů, ale jejich malý soteriologický význam: „v nejlepší případě vytvářejí odvrácení pozornosti od pravého cíle osvobození.“<sup>103</sup>

Druhý přístup se vyvinul o něco později, přestože nachází své vyjádření zejména v textech týkajících se pravidel klášterního řádu (vinaji), které obsahují jedny z nejstarších materiálů buddhistického kánonu.<sup>104</sup> Na příběhu o vzniku ženského řádu z pálijského kánonu knihy Kullavagga, 10. kapitoly, který nepovažuje za literární historickou zprávu, nýbrž za komplexnější dokument, Sponberg shrnuje pojetí problematičtějšího ustanovení ženského řádu, které osobně chápe jako „smíření“. Přestože se zdá být přístup institucionálního androcentrismu v protikladu se soteriologickým zahrnutím, je mezi nimi určitá návaznost a komplementarita. Poté, co bylo ženám umožněno vstoupit do řádu, bylo rovněž potřeba určit, jak se vypořádat se zájmem, které toto povolení vyvolalo, a to především po smrti Buddha, kdy se komunita neustále rozrůstala a její organizační struktura se stávala pevnější. Jak podotýká Blanka Knotková-Čapková v *Základech asijských náboženství I*, na jedné straně zde tedy byla rovnost na spirituální úrovni, na straně druhé však z hlediska společenské etiky nastoupila přísná androcentrická kontrola.<sup>105</sup> Sponberg druhý přístup vnímá jako reakci na situaci, která se stala problémem v době, kdy komunita dosahovala jistých úspěchů v širší společnosti. Institucionální androcentrismus se neváže přímo na ženy a jejich schopnosti, ale spíše na potenciální hrozbu, která by mohla uškodit integritě klášterní komunity. Sponberg chápe situaci jako nesnadný kompromis, který vyhověl mnichům a přitom legitimizoval existenci kvazi-autonomních žen.<sup>106</sup>

Na tento přístup pak navazuje asketická mizogynie, v níž Sponberg spatřuje především podporu institucionálních zájmů. Na rozdíl od institucionálního androcentrismu však vylučuje přístup první. Liší se především svým nepřátelským tónem, který je spíše osobní a individuální, než aby byl řízen institucionálními zájmy. Sponberg vidí spojitost s buddhistickým kosmogonickým mýtem o původu světa převzatým ze starších indických kultur.<sup>107</sup> Podle tohoto mýtu se svět vyvinul z ryzí říše původně asexuálních bytostí bez těl. Z toho vyplývá

---

<sup>103</sup> Sponberg 1992: 9

<sup>104</sup> Sponberg 1992: 13

<sup>105</sup> Knotková-Čapková 2004 b: 207

<sup>106</sup> Sponberg 1992: 17

<sup>107</sup> viz např. Kaul 2002: 267-268

chápání tělesnosti a pohlavních rozdílů jako manifestace nižšího stavu existence a nečistoty, která byla buddhisty spojována s přírodní říší a ženskou plodností, zatímco mužský celibát byl chápán jako výraz čistoty. Proto je muži přesouvána odpovědnost na ženy, čili jedná se o již zmíněnou psychologickou záměnu subjektu (muž-asketa) na objekt (svůdná žena).<sup>108</sup>

Čtvrtý přístup, který Sponberg označuje za soteriologickou androgynii, byl písemně vysloven až po 6. století n.l. a to v textech pozdější vadžrajánové<sup>109</sup> tradice, která není součástí pramenů sdílených všemi buddhistickými školami. Jde zde především o výrazné přehodnocení postoje k femininitě, ale i ke společensky definovaným genderovým charakteristikám obecně. Od prvního přístupu se liší v tom, že nepovažuje pohlavní rozdíly za irelevantní, nýbrž za provizorní, či dočasné. Chápe maskulinitu a femininitu jako psychologické charakteristiky a na rozdíl od společenských omezení zdůrazňuje jejich soteriologický potenciál. Femininita a maskulinita je chápána jako interaktivní způsoby lidské existence, které se vzájemně doplňují.<sup>110</sup>

Ačkoliv Sponberg svým esejem poskytuje čtenáři víceméně jen úvodní přehled o mnoha tématických problematických otázkách, jeho největším přínosem je systém, z kterého lze analyzovat postoje indického buddhismu k ženám v historické perspektivě.

## 5.5. Nejednotný pohled feministické analýzy

Buddhismus může být chápán stejně jako ostatní náboženské systémy jako patriarchální a mizogynní, a jak vidíme, mezi současnými feministicky orientovanými autorkami je tento názor hojně zastáván. Na druhé straně jsou tu však stále i autorky a autoři, kteří se odvolávají na díla Rhys Davids, Bode a Horner a vyzdvihují naopak tu skutečnost, že základní Buddhovo učení sexistické nebylo a že sexistické a mizogynní prvky jsou v něm v podstatě navíc, kvůli požadavkům tehdejší indické společnosti, které se do něj nutně musely nějak promítnout. Autorky i někteří autoři se proto liší v názorech na původ slavného příběhu o založení ženské sanghy i o významu Buddhových výroků, jak jsem již stručně zmínila v úvodní kapitole. Všichni se však s ohledem na historická fakta shodují v tom, že vzhledem k pozdnímu a postupnému vzniku textů pálijského kánonu jej není možné brát jako skutečné slovo Buddhovo.

Gross se například domnívá, že v množství pasáží v literatuře raného buddhismu, které jsou považovány za důkaz tehdejší mizogynie, najdeme i mnoho těch, jež jsou jen špatně interpretovány.<sup>111</sup> Jde pochopitelně i o to, kdo dané texty interpretuje. Často může nastat situace, kdy jeden a týž text interpretují zastánci patriarchálního pohledu tak, aby demonstrovali mužskou dominanci jako nutnou pro zachování věrnosti tradici, zatímco feminističtí autoři a autorky při interpretaci operují s názorem, že tato tradice je k ženám poměrně nepřátelská a nespravedlivá a neměl by se proto na ni brát zřetel. Není proto překvapením, že v tak velkém množství literatury raného buddhismu najdeme texty, v nichž je mizogynie patrná, neboť mizogynové se hojně vyskytovali i v textech jiných náboženských

---

<sup>108</sup> viz Knotková-Čapková 2005: 3 (rukopisu), citováno se svolením autorky

<sup>109</sup> Vadžrajána neboli „diamantový vůz“; podle Miltnera jde o „významný a velmi výrazný směr pozdního buddhismu, který vyšel z mahájány a vznikl kolem poloviny 1. tisíciletí. Ujal se a kvetl zejména na severovýchodě a severozápadě Velké Indie. Pod vlivem hinduistického tantrismu šivovského a višnuovského se sklonem k mystice tu počaly převažovat erotismus a magie.“ (Miltner 1997: 214)

<sup>110</sup> Sponberg 1992: 25-28

<sup>111</sup> Gross 1993: 41

proudů.<sup>112</sup> To podstatné, co nám schází k porovnání, jsou tehdejší názory žen. Je fakt, že většinu sůter pálijského kánonu sepsali muži a mužské názory jsou proto převládající.

Je tedy možné říci, že autoři a autorky hledající v dějinách buddhismu důkazy o mizogynii tyto důkazy rozhodně nacházejí a předkládají, neboť v textech pálijského kánonu jich je možné najít opravdu mnoho. Zastánci názoru, že nejstarší buddhismus mizogynní ve skutečnosti nebyl, pak tyto mizogynní prvky interpretují jako pozdější přírůstky, které se do textů dostaly vlivem doby nebo díky jednotlivým mnichům, kteří do nich projektovali vlastní neschopnost vyrovnat se s životem v celibátu. Některé autorky a autoři však s tímto tvrzením polemizují a poukazují na skutečnost, že samotný Buddha vyrostl v patriarchální společnosti, byl patriarchálně vychován a ačkoliv ženám neupřel své učení, v mnoha ohledech se k nim choval jinak než k mužům. Vladimír Miltner celkem trefně poukazuje na moudrý výrok britské indoložky C.A.F. Rhys Davids, že „*Buddha se narodil, žil a zemřel jako hinduista.*“<sup>113</sup> Jaké byly jeho skutečné motivy pro několikeré odmítnutí založení ženské sanghy a jestli tomu tak skutečně bylo proto zůstává předmětem dalšího zkoumání.

---

<sup>112</sup> tamtéž

<sup>113</sup> Miltner 2001: 60

## 6. Pojetí ženství v období nejstaršího buddhismu z pohledu zainteresovaných autorek

Zatímco sangha byla v tradičních společnostech vždy ve středu buddhistické komunity, její role na západě se teprve pozvolna vyvíjí. Ženy vstupující do buddhistických klášterních komunit v Evropě a USA, se stávají členkami komunit, jež donedávna existovaly jen v asijských společnostech, kde dharma a kultura s ní spojená byly vždy složitě propleteny. Pravidla, která provázejí a systematizují jejich životy, byla zavedena v době Buddhova života, tj. zhruba před 2500 lety. Mnoho z těchto pravidel je nadčasových a stále relevantních, avšak některé je v současné době těžké pochopit a následovat, z toho důvodu pochopitelně vzrůstá požadavek modernizace a adaptace na prostředí. Mnišky západního buddhismu musejí rovněž čelit skutečnosti, že v jejich společnosti nemá klášterní buddhismus zavedenou tradici a role buddhistické mnišky je pro ni poměrně exotická. Západní buddhistky se věnují nejen srovnání podmínek na západě a východě, snaží se sjednotit úhly pohledu a vize ženského klášterního buddhismu po celém světě, a za tímto účelem svolávají konference a sdružují mnišky i laičky všech buddhistických škol v organizacích.

Skutečnost, že ve většině zemí není ani možné pro ženy získat úplné zasvěcení a stát se mniškou na stejné úrovni jako se muž může stát mnichem, ačkoliv tato možnost pro ženy existovala od dob Buddha, je dalším tématem. Impulsy, které mají tuto situaci v buddhistickém světě změnit, jsou vysílány především z center západního buddhismu, díky vytrvalé snaze tamních mnišek.<sup>114</sup>

Díky konferencím věnujícím se určitým tématům vznikají sborníky esejů, jejichž autorkami jsou samy mnišky. Zabývají se většinou současnou situací na východě i západě, klášterním řádem a potřebou jeho modernizace, uplatněním mnišek v současných společnostech a vnitřními záležitostmi týkajícími se klášterního života mnišek. Vzhledem k tématu této práce není většina těchto děl relevantních, neboť se v drtivé většině zabývají spíše současnými problémy klášterního buddhismu. Rozhodla jsem se proto velmi stručně představit jen nejznámější autorky, které se ve svých esejích a dílech zaměřených na současnou západní praxi věnují rovněž historii, na niž odkazují, a souvisejícím otázkám.

---

<sup>114</sup> Napper 1999: xvi

## 6.1. Život buddhistické mnišky

Jedním ze sborníků zabývajícím se problémem historie a současnosti v ženské buddhistické praxi je *Blossoms of the Dharma: Living as a Buddhist Nun*, kterou uspořádala mniška Thubten Chodron, původem z USA. Všechny 14 kapitol spojuje jedno společné téma, jímž je život buddhistické mnišky. Tato kniha vyšla jako dokumentace tří týdenního výukového programu pro mnišky, který se konal v Indické Bódhgaje v únoru 1996 a její autorky pocházejí z mnoha různých zemí, většinou však z Evropy, tři jsou pak představitelkami buddhismu asijského. Vzájemnému dialogu to však nebrání, cílem je naopak prosadit jakousi jednotnou vizi pro všechny mnišky, nehledě na to, jaký druh buddhismu praktikují či v jaké zemi žijí. Tato vize spočívá především ve snaze překročit hranice jednotlivých ženských komunit na základě společného úsilí o šíření dharmy do světa a organizované pomoci potřebným. Srovnávání východního a západního buddhismu, zejména pokud jde o kulturní rozdíly a potřeby přizpůsobení, je proto ústředním tématem.

Kniha vznikla za zvláštní příležitosti a její rozsah překračuje samotné téma výukového programu. Zaměřuje se na téma zkušeností a životních stylů buddhistických mnišek z pohledu historie i současnosti, důležitost a úlohu pravidel vinaji, která určují klášterní řád a potřebě získání nezávislosti ženské buddhistické sanghy na sangze mužské s čímž souvisí i podpora vzniku ženských komunit v buddhistických zemích, kde dosud ženská sangha neexistuje. Sama editorka knihu představuje jako rozhovory mnišek, které se udály v příjemné přátelské atmosféře o večerech po dlouhých meditacích a diskusích o dharmě se snahou o vzájemné předání cenných zkušeností s cílem naučit se něco od druhých.<sup>115</sup>

### 6.1.1. Thubten Chodron

Podle Thubten Chodron jsou mnišky západního buddhismu relativně novým fenoménem vážícím se k tradici, jejíž starobylé kořeny sahají zpět až do doby před více než 25 století a dosud se toho o nich napsalo jen velmi málo, jejím cílem je proto představit životy a životní styly těchto mnišek nové generace.<sup>116</sup> Chodron klade velký důraz na tradici a dodržování pravidel vinaji. Dodržování pravidel není podle ní povinnost, nýbrž dobrovolné rozhodnutí, které mniškám umožňuje upevnit jejich záměry a cíle a získat sílu pro buddhistickou praxi.<sup>117</sup>

Ačkoliv mnoho mnišek patří k různým buddhistickým školám, jejich cílem je jednotný pohled na zásadní věci týkající se klášterních pravidel a života mnišek. Jejich prvořadým úkolem je dodržovat pravidla jak nejlépe mohou, začínat a končit den meditací a modlitbou. Zvýšenou pozornost má rovněž téma role mnišek a jejich přínosu pro společnost. Thubten Chodron zdůrazňuje potřebu uvědomění si, že současné mnišky pokračují v cestě započaté jejich předchůdkyněmi, které již od dob Buddhy hráli důležitou úlohu v udržování dharmy „při životě“, přestože byly z velké části přehlíženy, kvůli uspořádání společnosti a nezájmu strhávat na sebe pozornost. Úlohu současných mnišek vidí především v dalším studiu, praxi a výuce dharmy.

---

<sup>115</sup> Chodron 1999: xix

<sup>116</sup> Chodron 1999: xxv-xxvi

<sup>117</sup> Chodron 1999: xxviii

### 6.1.2. Karma Lekshe Tsomo

Karma Lekshe Tsomo, zakládající členka organizace Sakyadhita<sup>118</sup> a v současnosti její prezidentka, zakladatelka ženského buddhistického kláštera v Dharamsale v Indii, je představitelkou tibetského buddhismu na západě a kromě své učitelské činnosti na Univerzitě v San Diegu, USA je rovněž známá jako editorka mnoha knih zabývajících se tématem ženského buddhismu na západě<sup>119</sup> a autorka prací zabývajících se ženským klášterním buddhismem.<sup>120</sup>

Rovněž ona klade velký důraz na dodržování pravidel vinaji. Podle jejího názoru skutečnost, že mnišky musejí dodržovat zhruba o sto pravidel více než mniši, není důkazem toho, že jsou ženy méně racionální a více ovlivnitelné než muži, ani toho, že byl raný buddhismus sexistický. Protože historicky nebyla doložena pravdivost ani jedné interpretace, domnívá se, že s postupným vývojem ženská sangha přijímala většinu pravidel pro mnichy a na základě různých událostí i nová pravidla (např. že mniška nesmí cestovat sama), která měla mnišky ochránit před nebezpečím a zneužitím.<sup>121</sup>

Tsomo se rovněž zamýšlí nad problémem získávání zasvěcení mnišek a prosazuje nezávislost mnišek na mužské mnišské sangze. Velice problematické se stalo zasvěcování mnišek v zemích, kde neexistuje řádně uznaná ženská komunita a kde je zasvěcení mnišek čistě v rukou mnichů, což podle Tsomo do jisté míry dává smysl, neboť tito mniši jsou, pokud jde o provádění zasvěcovacích ceremonií, vysoce uznávaní a zkušení. Na druhou stranu to znamená, že mniši mají moc rozhodnout, které z žen budou přijaty do řádu a které ne, a to bez souhlasu mnišek, což představuje problém. Jsou například známy případy, kdy mniši zasvětili mnišku, která nebyla fyzicky či duševně zdravá.<sup>122</sup> Navrhuje proto, aby bylo ženám umožněno zřizovat klášterní komunity nezávisle, neboť v odkázanosti na mnichy již nevidí žádný smysl:

*„Odchodem ze života v domácnosti mniška odmítá tradiční podřízenou roli manželovi či mužskému partnerovi. Zříkáme se role sexuálního objektu pro mužské potěšení a vstupujeme do komunity žen, kde můžeme být nezávislé na mužské autoritě. Proto se zdá být trochu podivné, že by si mnišky, které dosáhly stavu svobody a nezávislosti, najednou vybraly být plně odkázány na muže. Muži mají své vlastní zájmy a odpovědnosti. Nehledě na to, nakolik jsou soucitní, není možné očekávat, že mniši přeberou veškerou zodpovědnost za komunity mnišek.“*

(Tsomo 1999: 14-15, překlad autorka)

Rovněž vybízí mnišky k tomu, aby rozvíjely znalost pálijského kánonu, neboť kvůli nedostatku kvalifikovaných mnišek jakožto duchovních učitelů jsou ženské komunity odkázány na mnichy a jejich studijní programy. Za příklad dává vzorové modely autonomních klášterních komunit pro ženy, které dnes existují na Taiwanu a v Koreji. Cílem by podle ní mělo být vytvořit autonomní ženské klášterní komunity fungující především na západě, které

<sup>118</sup> Sakyadhita, The International Association of Buddhist Women, <http://www.sakyadhita.org>

<sup>119</sup> Např. *Buddhism Through American Women's Eyes*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1994; *Discipline and Practice: Buddhist Women Past and Present*, Honolulu: Sakyadhita, 2004; *Bridging Worlds: Buddhist Women's Voices Across Generations*, Taipei: Yuan Chuan Press, 2004.

<sup>120</sup> Např. *Sisters in Solitude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women, A Comparative Analysis of the Dharmagupta and Mulasarvastivada Bhiksuni Pratimoksa Sutras*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

<sup>121</sup> Tsomo 1999: 6

<sup>122</sup> Tsomo 1999: 13

by zde byly stejně ceněny jako komunity mužské. Že ženy mají schopnosti být dobrými duchovními vůdci již podle ní není jen teorie, ale realita.<sup>123</sup>

### 6.1.3. Dr. Chatsumarn Kabilsingh

Dr. Chatsumarn Kabilsingh původem z Thajska je vedoucí katedry filosofie a religionistiky na Thammasat Univerzitě v Bangkoku a je známá především pro svou publikační a překladatelskou činnost, organizaci konferencí a snahu, kterou vynakládá za prosazení založení ženské mnišské obce v buddhistických zemích, kde není dnes přítomna, mezi něž patří právě Thajsko, Siam, Laos a Kambodža.

Kabilsingh se domnívá, že na ženský klášterní řád existují dva názory. Zastánci prvního tvrdí, že by ženy neměly získat zasvěcení, a jako argument uvádějí, že Buddha ve skutečnosti nikdy nechtěl, aby se ženy přidaly k sangze, a proto s jejich přijetím tolik váhal. Ti, kteří zastávají druhý názor, naopak tvrdí, že ženy by měly získat zasvěcení a stát se mniškami, neboť Buddha ženám vstup do řádu povolil a pravidla to umožňují, pokud jim člověk opravdu porozuměl správně.<sup>124</sup>

Vyzdvihuje proto událost, která v roce 1998 umožnila 23 ženám ze Šrí Lanky a dalším 117 ženám získat zasvěcení od čínského mistra v indické Bódhgaje za spoluúčasti významného théravádového mnicha.<sup>125</sup> Do roku 1996 mohly ženy na Šrí Lance získat jen nižší zasvěcení, které se nevyrovnalo zasvěcení mnichů, jichž je na ostrově zhruba 30 000. Zasvěcení, které proběhlo v roce 1998, bylo ratifikováno kvorem théravádové sanghy, jak to předepisuje vinaja. Théravádová tradice ze Šrí Lanky vymizela v roce 1017, kdy na ostrově zahynuly všechny mnišky i mniši po útoku kolského krále z jižní Indie. Mužská sangha byla později obnovena získáním zasvěcení od mnichů v Thajsku. Protože však v Thajsku žádná ženská sangha nikdy nebyla, zůstala na Šrí Lance ženská komunita neobnovena až do roku 1998.

Znovuzaložení ženské klášterní buddhistické komunity na Šrí Lance je významnou událostí, neboť ostrov byl po zániku buddhismu v Indii druhým domovem buddhismu, odkud se théravádová tradice mohla šířit dál. Nyní po obnovení tradice bude možné založit uznávané ženské buddhistické komunity i v zemích, kde dosud založeny nebyly. Kabilsingh proto apeluje na všechny mnišky i laičky, aby získávaly podporu široké společnosti tím, že svými schopnostmi dokáží, že jsou schopné samostatně praktikovat dharmu:

*„Jedině tehdy konzervativní mniši pochopí, že je pro ženy dobré, aby se připojily k řádu. Uvidí, že mnišky mohou pomoci vyřešit mnoho problémů a sloužit druhým způsoby, jimiž to muži nedokáží.“*

(Kabilsingh 1999: 29, překlad autorka)

Přínos mnišek pro společnost vidí především v bytí dobrým příkladem lidí, kteří žijí v duchu nenásilí a jsou nenároční. Kromě svých duchovních studií a praxe však mohou pomáhat i tím, že se zapojí do témat týkajících se žen a problémů potratů, prostituce a jiných problematických otázek, které ženy raději řeší s ženami než s muži. Přestože jako buddhistka potrat odmítá, Kabilsingh si je vědoma toho, že některé ženy jej podstupují, a poté litují svého činu. Úlohu mnišek spatřuje v potřebě pomoci těmto ženám čelit skutečnosti a vyrovnat se s realitou, naučit je, jak se očistit od karmických následků a podpořit je v životě bez pocitu

<sup>123</sup> Tsomo 1999: 15

<sup>124</sup> Kabilsingh 1999: 29

<sup>125</sup> Weeraratne 1998: 4, převzato z internetu dne 20.10.2005, <http://www.buddhanet.net/nunorder.htm>

viny. Důraz proto klade nejen na šíření Buddhova učení, ale kolektivní výměnu energie a vzájemnou pomoc ve prospěch společnosti.<sup>126</sup>

## 6.2. Sandy Boucher a americký buddhismus

Poslední autorkou, kterou v této práci zmíním, je Američanka Sandy Boucher, která je rovněž praktikující buddhistkou. Její dílo se sice této práci týká jen okrajově, považuji však za důležité alespoň na závěr stručně představit kategorii současných titulů, které hojně vychází a tématu žen v buddhismu se bezprostředně dotýkají. Boucher je totiž představitelkou nové vlny západního buddhismu, který se rozvinul především v USA, a i její práce se zaměřují na tuto oblast a na čtenářky z vlastních řad. Kniha *Opening the Lotus: A Woman's Guide to Buddhism* je určena především ženám, které se zajímají o buddhismus, jenž se stal v celém západním světě velmi populární, ale v podstatě nevědí, co si pod buddhistickou praxí na západě vůbec představit.

Autorka čtenářkám podává své vlastní porozumění a zkušenost, kterou s buddhismem sama získala. Jakožto feministka věnuje druhou z pěti kapitol tématu genderu a zamýšlí se nad vlivem feministek na americký buddhismus, ženami v rolích učitelek a nad jejich schopnostmi hrát v buddhismu vůdčí roli.

Boucher považuje současný americký ženský buddhismus za výsledek střetu dvou skupin žen, které se na jeho rozvoji podílely. Jednak má na mysli ženy, které se již v mládí staly členkami buddhistických institucí a oddaly se plně buddhismu, a na druhé straně ty, které jsou či byly angažovanými feministickými a politickými aktivistkami a jsou pro buddhismus novým přínosem. Obě skupiny podle ní do společné „směsi“, kterou současný západní ženský buddhismus je, vložily něco zásadního. Feministicky angažované ženy kladly důraz na rovnost, kritiku hierarchie, určení a vymezení mizogynních textů a praktik a změnu sexistické mluvy vůči ženám společně s trpělivostí, duchovní perspektivou a schopností vzájemného dialogu žen zkušených v buddhistické praxi.<sup>127</sup> Výsledek snah těchto žen spatřuje ve skutečnosti, že mnoho buddhistických institucí se stalo citlivějšími k ženským otázkám a potřebám a otevřenými k umožnění ženám být v roli duchovních učitelů. Dramatický přínos feminismu vidí Boucher v posunu ve vnímání sexuálního zneužití žen mužskými učiteli:

*„Skrze snahy odhodlaných žen a pár mužů byl odstraněn závoj tajemství, který dříve zahaloval problém sexuálního zneužití, a následovala živá veřejná debata o tom, jak přistoupit k těmto incidentům. Zatímco ke zneužívání stále dochází, v konfrontaci a řešení tohoto problému nyní existuje mnohem větší otevřenost.“*

(Boucher 1997: 51-52, překlad autorka)

Kniha v podstatě nepřináší žádný závratný objev a je jen jednou z mnoha osobních výpovědí o zkušenosti se současným buddhismem na západě. Podle antropoložky Sandry Bell její skutečný přínos spočívá spíše v tom, že může být považována za slabikář pro úplné začátečníky s na závěr přiloženým adresářem žen, které buddhismus vyučují.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> Kabilsingh 1999: 32-33

<sup>127</sup> Boucher 1997: 50

<sup>128</sup> Bell 1998: 304, převzato z internetu dne 20.10.05, <http://jbe.gold.ac.uk/5/bell.pdf>

### 6.3. Společensky angažovaný buddhismus

Rozšířením na západ získává ženský buddhismus mnoho nových stoupenkyň a do popředí se dostává zejména otázka modernizace pravidel vinaji, problematika ženského zasvěcování a mnišství i přínos buddhistické obce pro širší společnost. Eseje a sborníky zainteresovaných autorek, většinou praktikujících laických buddhistek či přímo mnišek, se proto dotýkají především vnitřní problematiky buddhistické praxe a jejich celosvětových aktivit v rámci sanghy i širší veřejnosti. Vzhledem k tomu, že buddhismus na Západě postrádá svou vlastní dlouholetou tradici, je nutné začít od úplných začátků a seznámit nové zájemce a čtenáře s jeho hlavními cíly. Z toho důvodu rovněž vycházejí knihy, zejména autobiografické příběhy, které jsou především úvodními „učebnicemi“ buddhismu pro začátečníky a nápovědou pro nově tápající ve složité problematice buddhistického učení a praxe na západě.

V poslední době se v souvislosti s ženskou buddhistickou praxí rovněž rozšířil pojem „angažovaný buddhismus“ či „společensky angažovaný buddhismus“. Tento termín je původně spojen s působením vietnamského učitele zenového buddhismu jménem Thich Nhat Hanh, který během války ve Vietnamu společně se svou sanghou vynakládal snahu za zmírnění všeho utrpení, které kolem sebe viděl. Jeho aktivita byla významným krokem k přechodu od teorie meditace k jejímu uvedení do praxe.<sup>129</sup> Od této doby se termín „angažovaný buddhismus“ používá jako označení skupin praktikujících buddhistů, kteří usilují o uvedení vlastních vhladů z meditací do praxe, a učení dharmy v situacích souvisejících se sociálními, politickými, ekologickými a ekonomickými problémy, nespravedlností, útlakem a bídou.

Činnost ženských buddhistických sangh po celém světě by se dala pod tento termín „společensky angažovaného buddhismu“ zařadit, neboť kromě vnitřních problémů souvisejících s organizací či existencí ženské buddhistické sanghy patří k předním zájmům organizací žen v buddhismu především jejich přínos pro širší společnost. V rámci ženských buddhistických spolků se zakládají centra a školící střediska, sbírají se finanční dary na zajištění charitativních projektů pro pomoc lidem, kteří strádají v důsledku nedostatku vzdělání, lékařské péče a jiných základních potřeb. Centra se rovněž zaměřují na budování a podporu laické komunity prostřednictvím aktivit jako je zřizování nemocnic a škol v odlehlých oblastech, kde taková zařízení chybí. Jedním z takových center je Samten Tse Retreat Centre v Mussoorie v Indii, na jehož prvním místě stojí práce s lidmi postiženými malomocenstvím a jinými infekčními nemocemi a s tím související zabezpečení výstavby zdí kolem jejich příbytků, což vede k bezpečnějším a čistším životním podmínkám těchto lidí, dále pak zajištění jídla, oblečení a lékařské péče.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Brown 1997, převzato z internetu dne 20.10.2005, [http://www.buddhanet.net/filelib/genbud/eng\\_bud.txt](http://www.buddhanet.net/filelib/genbud/eng_bud.txt)

<sup>130</sup> viz Samten Tse Retreat Center, <http://www.vkr.org/address.cfm>

## 7. Slovo závěrem

Jak jsem již v úvodu naznačila, cílem mé práce bylo představit přístupy autorů a autorek buddhologické literatury k pojetí žen a femininity v období nejstaršího buddhismu. Pokusila jsem se tyto přístupy zpřehlednit v několika samostatných kapitolách. V předmluvě uvádím, že pro přehlednost jsem předem rozdělila tituly do užších rámcových skupin. Hlavní dvě skupiny tvoří tzv. obecné úvody a tituly, které se dále zabývají již jen úzce vymezeným tématem žen v období nejstaršího buddhismu. Pokusím se nyní zhodnotit, k jakým závěrům jsem došla.

O obecných úvodech v této práci pojednává především kapitola o české buddhologii, neboť považuji za nanejvýš důležité vycházet z českého prostředí. Navíc co se týče obecných úvodů, je to v podstatě to jediné, co nám česká buddhologie nabízí. Knih o buddhismu v Čechách doposud vyšlo jen velmi málo a ty, které vyšly, se tématem žen v období nejstaršího buddhismu zabývají buď jen velmi povrchně, anebo vůbec. Nejvýraznější androcentrický přístup s prvky sexismu a mizogynie jsem shledala u Vladimíra Miltnera v obou jeho předních dílech, jak ve *Vzniku a vývoji buddhismu*, tak i v *Malé encyklopedii buddhismu*. O druhý výše zmíněný titul jsem se v této práci opírala pouze z hlediska terminologie, podrobně jsem jej však již dále nerozebírala. Nutno podotknout, že v *Malé encyklopedii buddhismu* nenajdeme v souvislosti s ženami v buddhismu a jejich významem žádnou zmínku, žádný základní termín či heslo. Ani v obsáhlé práci *Vznik a vývoj buddhismu* se toho o ženách mnoho (pozitivního) nedozvíme.

V této práci vycházím z teorie Rity M. Gross o čtyřnásobném androcentrismu, v jejímž prvním bodě je řečeno, že: „*Příběhy o mužích a výroky mužů byly zaznamenávány mnohem častěji než příběhy o ženách a výroky žen.*“<sup>131</sup> Pokud jde o obecné úvody do buddhismu v českém prostředí, tato teorie se ukázala být pravdivá. Co se týče třetího bodu této teorie, který tvrdí, že: „*Většina západních buddhologů zaujímá poměrně androcentrický přístup a často souhlasí s předpojatostí buddhistických záznamů do té míry, že dále ignoruje malé množství záznamů o ženách či dokonce zesměšňuje ženy, o kterých tyto záznamy pojednávají,*“<sup>132</sup> je možné říci, že i tento bod v rámci české buddhologie platí, zejména v dílech Vladimíra Miltnera. Z těchto důvodů jsem nazvala Miltnerův přístup zobrazením ženství jako neviditelného.

V předmluvě jsem zmínila, že následkem androcentrického přístupu autorů první skupiny se druhá skupina titulů, zabývající se výhradně tématem žen v buddhismu, neustále rozrůstá a jejich autorkami jsou především a bohužel téměř výhradně ženy. V české

---

<sup>131</sup> Gross 1993: 18, překlad autorka

<sup>132</sup> tamtéž

buddhologii však tyto práce zatím chybí. Pokud jde o zahraniční literaturu, zabývala jsem se podrobněji tituly z prostředí feministické analýzy a zainteresovaných autorek.

Vzhledem k tomu, že Rita M. Gross je feministicky smýšlející autorkou, její teorii o čtyřnásobném androcentrismu je možné v rámci buddhologie pokládat za jakousi výchozí tezi prostředí současné feministické analýzy. Na základě zhodnocení vlastního studia se domnívám, že vybrané tituly v kapitole o feministické analýze se opírají o všechny čtyři body této teorie, nejvíce však o první tři. První a třetí bod jsem již zmínila výše, připomeňme si tedy i druhý bod, v němž je řečeno, že: „*Přestože buddhisté uchovali významné záznamy o ženách, v pozdějších buddhistických tradicích se prosazovaly tendence tyto příběhy ignorovat ve prospěch příběhů o mužských hrdinech. Thérigátha byla zaznamenána a uchována, avšak mnoho buddhistů po celou dobu věřilo, že ženy se musí znovu narodit jako muži, aby mohly dosáhnout probuzení.*“<sup>133</sup>

V kapitole určené těmto titulům bylo mým záměrem představit postupný vývoj feministické analýzy ve světové buddhologii na základě vývoje feministického myšlení. Díla patřící do této skupiny se do značné míry zabývají historií, neboť vycházejí z výše zmíněného předpokladu, že kvůli androcentrickému přístupu byla relevantní data týkající se žen ať již záměrně či bezděčně vypouštěna a opomíjena. Obrací se proto k samému počátku, tj. zejména k pramenným textům pálijského kánonu, jehož nejvýznamnějším spisem pojednávajícím o ženách v období nejstaršího buddhismu je Thérigátha neboli *Zpěvy starších mnišek*, jenž je zároveň nejdůležitějším a v podstatě jediným známým pramenem, o který se můžeme v pátrání po přístupu k ženám v dějinách buddhismu skutečně opřít. Titulů, které k tomuto tématu ve světě vycházejí, je nyní již již poměrně dost - rozpracovávají teze starších i současných autorek a liší se zejména v přístupu k pojetí sexismu a mizogynie v nejstarším buddhismu. Shodují se však na tom, že přístup k ženám - tak jak jej zobrazují texty pálijského kánonu - je i přes veškerou Buddhovu snahu o uznání rovnocennosti žen z duchovního hlediska do značné míry androcentrický a ambivalentní, což je zřejmě následek patriarchálního společenského zřízení indické společnosti té doby a z toho dále vyplývajícího androcentrického smýšlení jednotlivých mnichů, kteří se podíleli na sepsání pálijských textů mnoho let po Buddhově smrti. Ostatně i otázka, jakými skutečnými motivy byl veden váhavý postoj samotného Buddha k ženám a jejich pozici v buddhistické obci, dodnes zůstává bez jasné a jednoznačné odpovědi předmětem dalšího zkoumání.

Pokud jde o poslední, tj. čtvrtý bod teorie Rity Gross, v němž je řečeno, že „*Veskrze androcentrická není pouze historie buddhismu a západní buddhologie; podobně je na tom i samotný současný buddhismus, a to asijský a západní,*“<sup>134</sup> z tohoto předpokladu vycházejí především práce zainteresovaných autorek, které jsou z velké části buď přímo mnišky, anebo jen laičky současného buddhismu, neboť jim jejich země neumožňuje získat zasvěcení. V každém případě jde o díla buddhistických aktivistek, která odrážejí současný stav buddhistické praxe ve světě. Za posledních čtyřicet let, kdy buddhismus zaznamenal velkou oblibu na Západě, kam se úspěšně rozšířil, se téma žen v buddhismu stalo jedním z ústředních. Buddhismus je v západním světě čím dál populárnější, přestože ani dnes nemůžeme jednoznačně říci, jaký byl vlastně Buddhův skutečný přístup k ženám a jejich touze stát se mniškami. Dezinterpretace a nejasný ambivalentní postoj k buddhistickým mniškám neměly vliv jen na některé autory buddhologické literatury, jak jsme měli možnost vidět v této práci, ale bohužel i na samotné ortodoxní buddhistické vůdce.

Ústředním tématem titulů zainteresovaných autorek je především důraz na uvedení Buddhova učení do praxe v rámci tzv. „společensky angažovaného buddhismu“, což zahrnuje kromě významné vzdělávací a charitativní činnosti a pomoci širší veřejnosti i řešení otázky existence či spíše neexistence ženské buddhistické sanghy v buddhistických zemích a ve světě

---

<sup>133</sup> tamtéž

<sup>134</sup> tamtéž

celkově. Ačkoliv zasvěcení žen mělo během Buddhova života i do určité doby po něm v buddhismu své pevné místo, pro současné žadatelky o vstup do sanghy v mnoha buddhistických zemích je ono pevné místo zatím stále jen vysněným ideálem. Některé buddhistické země se ustavení ženského řádu neustále brání, a ty, které jej zavedly, jej bohužel nedovedly dlouho udržet. Ačkoliv se Tibet považuje za plně buddhistickou zemi, ženský řád v něm nikdy neexistoval, přestože v Tibetu paradoxně najdeme stovky ženských klášterů. Théravadová tradice na Šrí Lance byla mrtvá již téměř jedno celé tisíciletí a dodnes jsou velké problémy s jejím oživením. Snahy o zavedení ženské sanghy v Thajsku neustále naráží na silný odpor ze stran samotného buddhistického vedení, a tak se ženy stávají buddhistickými mniškami jinde ve světě. V roce 1996 například získalo v Indii zasvěcení 23 mnišek ze Šrí Lanky, v říjnu 2003 bylo v australském hlavním městě Canbeře zasvěceno 17 mnišek tibetského buddhismu. Tibetské žadatelky o zasvěcení již po staletí cestují na Tchajwan či Hong Kong, aby jej získaly v čínské tradici. Pravost tohoto zasvěcení je však ze strany některých představených tibetského buddhismu neustále zpochybňována, přestože k podpoře jeho uznání se vyslovil i samotný 14. dalajláma. Na tomto sporu se bohužel odráží i tibetské předsudky proti Číně, čemuž se vzhledem k událostem z 20. století a současné politické situaci nezle divit. Dnes tedy nacházíme duchovní učitelky tibetského i théravadového buddhismu po celém světě v buddhistických centrech v Evropě, Austrálii i ve Spojených státech amerických, kde buddhismus získal velmi specifickou podobu.

Ačkoliv se velmi zajímavé téma žen v buddhismu ukazuje být ve světě nezbytným pro pochopení dějin i současného buddhismu, v českém prostředí jde bohužel stále o téma zcela opomíjené. I přes současnou zvýšenou oblibu a popularitu buddhismu je téma žen v buddhismu v České republice poměrně velkou neznámou, o čemž svědčí i naprostá nedostupnost základních tématických titulů v knihovnách i absence jejich překladů. Na základě vlastního studia musím bohužel konstatovat, že u českých buddhologů toto téma nepatřilo nikdy k příliš oblíbeným, o čemž jasně svědčí i kapitola věnovaná české buddhologii i skutečnost, že z druhé skupiny vybraných titulů nepochází ani jedna práce z pera českého autora či autorky. Domnívám se, že z hlediska studia dějin buddhismu i jeho současnosti jde o téma velmi důležité. Proto pevně doufám, že se snad v budoucnu situace v českém prostředí alespoň trochu změní.

Mou snahou bylo především sestavit použitelný rámcový kvalitativní model dosavadních přístupů k tématu pojetí žen v období nejstaršího buddhismu v buddhologické literatuře. Jak jsem již na začátku uvedla, téma žen v buddhismu je natolik široké a komplikované, že není dost dobře možné zahrnout vše do jedné bakalářské práce. Přesto věřím, že jsem výběr uvedených titulů uskutečnila pečlivě, s ohledem na relevantnost a snahu získat maximum důležitých informací.

## 8. Literatura

- 1) *Bible: Písmo Svaté Starého a Nového zákona: Ekumenický překlad*. 3. vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1985, s. 283.
- 2) BEAUVOIR, SIMONE. *Druhé pohlaví*. Z fr. orig. přel. Josef Kostohryz, Hana Uhlířová; uspoř. Jan Patočka, 1. vyd., Praha: Orbis, 1966. s. 412.
- 3) BONDY, EGON. *Indická filosofie*. Praha: Vokno, 1991, s. 25-35 a 84-190.
- 4) BONDY, EGON. *Buddha*. 2. vyd., Praha: Mat'a, 1995, s. 194.
- 5) BOUCHER, SANDY. *Opening the Lotus: A Woman's Guide to Buddhism*. Boston: Beacon Press, 1997. 194 p.
- 6) BOURDIEU, PIERRE. *Nadvláda mužů*. Z fr. orig. přel. Věra Dvořáková, 1. vyd., Praha: Karolinum, 2000, s. 145.
- 7) CHODRON, THUBTEN. „Introduction“ In CHODRON, THUBTEN (ed.). *Blossoms of the Dharma: Living as a Buddhist Nun*. Berkeley, California: North Atlantic Books, 1999, xix-xxxvi p.
- 8) DUTT, SUKUMAR. *Buddhist Monks and Monasteries in India*. London: George Allen and Unwin Ltd. 1962.
- 9) *Džátaky: Příběhy z minulých životů Buddhy*. Přel. Dušan Zbavitel. Praha: Dharma Gaia, 1992.
- 10) ELSHTAIN, JEAN BETHKE. *Veřejný muž, soukromá žena: ženy ve společenském a politickém myšlení*. Z angl. orig. přel. Michaela Freiová, 1. vyd., Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1999, s. 373.
- 11) FALK, NANCY AUER. „An Image of Women in Old Buddhist Literature“ In PLASKOW, JUDITH, ROMERO, JOAN ARNOLD (ed.). *Women and Religion: Revised Edition*. Missoula, MT: Scholar Press, 1974.
- 12) FIŠER, IVO. *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*. Praha: Dharma Gaia, 1992.

- 13) FOLEY, CAROLINE A. „The Women Leaders of the Buddhist Reformation as Illustrated by Dhammapala's Commentary on the Theri-gatha.“ In MORGAN, DELMAR E. (ed.). *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*. Vol. I (Indian and Aryan Sections). London: Committee of the Congress, 1893.
- 14) GROSS, RITA M. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany: State University of New York Press, 1993. 365 p.
- 15) HAVELKOVÁ, HANA. „První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly“ In FORMÁNKOVÁ, RYTÍŘOVÁ (ed.). *ABC feminismu*, Brno: Nesehnutí, 2004, s. 169-182.
- 16) HORNER, I. B. *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*. London: Routledge and Kegan Paul, 1930. 391 p.
- 17) KABILSINGH, CHATSUMARN DR. „The History of the Bhikkhuni Sangha“ In CHODRON, THUBTEN (ed.). *Blossoms of the Dharma: Living as a Buddhist Nun*. Berkeley, California: North Atlantic Books, 1999, 17-33 p.
- 18) KAUL INDRA. „The Therigatha: A Study in tradition and Modernity.“ In: CHANDRAKALA PADIA (ed.). *Feminism, Tradition and Modernity*. Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2002.
- 19) KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA. „Konstruování genderu ve spirituální a politické dimenzi náboženství“ In KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA (ed.). *Ročenka katedry/centra genderových studií 03/04*, Brno: Farao, 2004 a, s. 196.
- 20) KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA ...[A KOL.] (ed.). *Základy asijských náboženství*. Díl I., 1. vyd., Praha: Karolinum, 2004 b, s. 269.
- 21) KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA. „Metodologické přístupy genderové analýzy při studiu náboženství (případ indické tradice)“ In HECZKOVÁ, LIBUŠE (ed.). *Příspěvek na Konferenci feministických studií 2-4 září 2005*, v tisku pro CD rom jako součást připravovaného sborníku, citováno se svolením autorky.
- 22) LANG, KAREN C. „Lord Death's Snare: Gender Related Imagery in the 'Theragatha' and the 'Therigatha.'“ *Journal of Feminist Studies in Religion* 2, 1986, 63-79 p.
- 23) LESNÝ, VINCENC. *Buddhismus*. 2. vyd., Olomouc: Votobia, 1996, s. 450.
- 24) LESTER, ROBERT C. *Buddhismus*. 3. vyd., Praha: Prostor, 2002, s. 202.
- 25) LOPEZ, DONALD JR. *Příběh Buddhismu: průvodce dějinami buddhismu a jeho učením*. Z angl. orig. přel. Lenka Borecká, 1. vyd., Brno: Barrister & Principal, 2003, s. 253.
- 26) MARKOVÁ, DAGMAR. *Hrdinky Kámasútry: Historie indické ženy*. Praha: Dar Ibn Rushd, 1998, s. 268.

- 27) MARSH, KATHERINE. „*The Therīgāthā and the Theraāgāthā*“ *Mimeographed thesis*. Cornell University, 1980.
- 28) MILTNER, VLADIMÍR. *Malá encyklopedie buddhismu*. 1. vyd., Praha: Práce, 1997, s. 237.
- 29) MILTNER, VLADIMÍR. *Vznik a vývoj buddhismu*, 1. vyd., Praha: Vyšehrad, 2001, s. 373.
- 30) MURCOTT, SUSAN. *The First Buddhist Women: Translations and Commentaries on the Therīgāthā*. Berkeley: Parallax Press, 1991, 219 p.
- 31) NAPPER, ELIZABETH. „Prologue“ In CHODRON, THUBTEN (ed.), *Blossoms of the Dharma: Living as a Buddhist Nun*. Berkeley, California: North Atlantic Books, 1999, xv-xvii p.
- 32) NUSSBAUM, MARTHA C. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 305 p.
- 33) OAKLEY, ANN. *Pohlaví, gender a společnost*. Z angl. orig. přel. Martin Poláček, Milena Poláčková, 1. vyd., Praha: Portál, 2000, s. 171.
- 34) OATES-INDRUCHOVÁ, LIBORA. (ed.). *Dívčí válka s ideologií: klasické texty angloamerického feministického myšlení*. Z angl. originálů přel. Hana Hájková ... a kol., 1. vyd., Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, s. 304.
- 35) PACHMANOVÁ, MARTINA (ed.). *Neviditelná žena: antologie současného amerického myšlení o feminismu, dějinách a vizualitě*. Aut. Linda Nochlin ... a kol., z angl. originálů přel. [ed.] a Lucie Vidmar, 1. vyd., Praha: One Woman Press, 2002, s. 413.
- 36) PARENTE-ČAPKOVÁ, VIOLA. „Vzdorné psaní, strategický esencialismus a politika lokace. Feministická (literární) teorie a postkoloniální studia.“ In KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA (ed.), *Konstruování genderu v asijských literaturách. Případové studie z vybraných jazykových oblastí. (Asijské literatury, svazek první)*. Orientální ústav AV ČR, Praha 2005, s. 9-35.
- 37) PATEMAN, CAROLE. *The Sexual Contract*. Stanford University Press, 1988.
- 38) PAUL, DIANA Y. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana Buddhism*. 2<sup>nd</sup> ed., Berkeley: University of California Press, 1985. 333 p.
- 39) RENZETTI, CLAIRE M., CURRAN, DANIEL J. *Ženy, muži a společnost, 1*. Vyd., Praha: Karolinum, 2003, s. 642.
- 40) RHYS DAVIDS, C. A. F. „Preface“ In HORNER, I. B. *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999, xiii-xviii p.

- 41) SARTRE, JEAN-PAUL. *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. Transl. by Hazel E. Barnes. New York: Citadel Press, 1969.
- 42) SOKOLOVÁ, VĚRA. „Současné trendy feministického myšlení“ In FORMÁNKOVÁ, RYTÍŘOVÁ (ed.), *ABC feminismu*. Brno: Nesehnutí, 2004, s. 199-213.
- 43) TALIM, MEENA. *Women in Early Buddhist Literature*. Bombay: University of Bombay, 1972.
- 44) *The Laws of Manu*. Transl. By Wendy Doniger with Brian K. Smith, New Delhi: Penguin Books India, 1991, 362 p.
- 45) SPONBERG, ALAN. „Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism“ In CABEZÓN, JOSÉ IGNACIO (ed.), *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany: State University of New York Press, 1992, 3-36 p.
- 46) TSOMO, KARMA LEKSHE, *Sisters in Solitude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women, A Comparative Analysis of the Dharmagupta and Mulasarvastivada Bhiksuni Pratimoksa Sutras*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.
- 47) TSOMO, KARMA LEKSHE „Buddhist Monasticism and Its Western Adaptation“ In CHODRON, THUBTEN (ed.). *Blossoms of the Dharma: Living as a Buddhist Nun*. Berkeley, California: North Atlantic Books, 1999, 3-16 p.
- 48) TSOMO, KARMA LEKSHE (ed.). *Buddhism Through American Women's Eyes*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1994, 180 p.
- 49) TSOMO, KARMA LEKSHE (ed.). *Discipline and Practice: Buddhist Women Past and Present*, Honolulu: Sakyadita, 2004 a.
- 50) TSOMO, KARMA LEKSHE (ed.). *Bridging Worlds: Buddhist Women's Voices Across Generations*, Taipei: Yuan Chuan Press, 2004 b.
- 51) WILLIAMS, PAUL, *Mahayana Buddhism*. London: Routledge, 1989.
- 52) WILSON, LIZ. *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 258 p.

## 9. Internetové zdroje

- 1) ANDREWS, KAREN. *Women in Theravada Buddhism*. Institute of Buddhist Studies, Berkeley, CA94709, staženo dne 3.9.2005, <http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/A/Andrews/womenTheraBudAndrews.html>
- 2) BELL, SANDRA. *Opening the Lotus reivew*, Journal of Buddhist Ethics, 1998, Vol. 5, s. 302-304, staženo dne 20.10.2005, <http://jbe.gold.ac.uk/5/bell.pdf>
- 3) BROWN, PHILIP RUSSELL. *Socially Engaged Buddhism: A Buddhist Practice for the West*. BuddhaNet: Buddhist Info Network & Buddha Dharma Education Assoc., 1997, staženo dne 20.10.2005, [http://www.buddhanet.net/filelib/genbud/eng\\_bud.txt](http://www.buddhanet.net/filelib/genbud/eng_bud.txt)
- 4) DE SILVA, SWARNA. *The Place of Women in Buddhims. A Talk given to the Midlands Buddhist Society (UK) on Sanghamitta Day*, 1988, staženo dne 3.9.2005, <http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/D/DeSilva/WomenInBuddhism/womenInBuddhismSwarnaDeSilva.html>
- 5) DEWARAJA, L.S. *The Positron of Women in Buddhism*, Buddhist Publication Society 1981, staženo dne 3.9. 2005, <http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/D/Dewaraja/womenInBudCountryDewaraja.html>
- 6) PEACH, LUCINDA JOY. *Review of Rita M. Gross Buddhism After Patriarchy*, Cyber Sangha, The Buddhist Alternative Journal, Winter 1995, staženo dne 3.9. 2005, <http://www.worldtrans.org/CyberSangha/peachw95.htm>
- 7) SAKYADHITA, The International Association of Buddhist Women, <http://www.sakyadhita.org>
- 8) SAMTEN TSE RETREAT CENTER, <http://www.vkr.org/address.cfm>
- 9) SOKAČOVÁ, LENKA. *Stručná historie feminismu*, staženo dne 3.9.2005, <http://www.feminismus.cz/historie.shtml>

10) WEERARATNE, A. *Revival of the Bhikkhuni Order in Sri Lanka*, "The Island" Newspaper Colombo, Sri Lanka (4th April, 1998), staženo dne 20.10.2005, <http://www.buddhanet.net/nunorder.htm>