

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Petr Horáček

**Džátaky: Legendární životopisy Gautamy
Buddhy ve sbírce *Džátakatthavannana***

Jataka Stories: Legendary Biographies of
Gautama Buddha in the *Jatakattavannana*

Praha 2012

Vedoucí práce: Mgr. Jiří Holba, Ph.D.

Poděkování

Děkuji Mgr. Jiřímu Holbovi, Ph.D. za obětavou pomoc při výběru tématu i při jeho zpracovávání a Mgr. Jakobovi Kocurkovi za podnětné připomínky, které mi během práce poskytoval.

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

V Praze dne

.....

Abstrakt

Tato práce seznamuje čtenáře s možnými interpretacemi žánru buddhistických posvátných biografí, džátak. Autor se zaměřuje na sbírku *Džátakatthavannana*, součást pálijského kánonu, jenž je důležitým textem pro raný a théravádový buddhismus. Charakteristickým rysem džátak je, že Siddhártha Gautama z rodu Šákjů, známější pod svým titulem Buddha, v nich vypráví o svých minulých zrozeních, ve kterých je nazýván Bódhisattvou. V souladu s buddhistickou kosmologií na sebe Bódhisattva bere různé podoby: lidskou, zvířecí či mytických bytostí.

V džátakách lze vyzorovat symbolické odkazy na psychologické, sociální, etické, politické, náboženské a filozofické náměty kultur, v nichž byly tradovány. V raných džátakách se objevují také motivy známé z bajek či z mytologií kultur jiných. Jejich význam však bývá jinak odstíněný, případně zcela jiný. Sémantická hodnota témat je totiž z velké části dána zařazením do konfigurace vztahů mezi symboly, která je v různých kulturách odlišná, což autor na konkrétním případě ukazuje. Z toho vyplývají pro práci dvě východiska. Zaprvé, autor nehledá původní formy džátak a nezabývá se jejich vývojem z lingvistického hlediska. Zadruhé, autor porovnává motivy objevující se napříč jednotlivými džátakami.

V práci jsou hodnoceny různé teoretické přístupy k džátakám. Nejprínosnějším nástrojem interpretace se ukázal být strukturalismus upravený tak, aby bral v potaz schopnost Bódhisattvy integrovat různé sociální role (např. krále a askety). Autor vyslovuje teorii, že buddhismus může využívat samotnou strukturu narativu k řešení filozoficko-náboženských rozporů. Na jiné rovině tato symetrie odpovídá propojení ideologického a sensorického pólu symbolů, což autor předvádí poukazem na roli, kterou hraje symbol specifické formy daru, sebeoběti, v kultu stúp. Autorovy vlastní interpretace jsou předběžné a mají za cíl ukázat směr, jakým se může bádání dále ubírat.

Klíčová slova

džátaky, posvátná biografie, indická naratologie, Buddha, Bódhisattva

Abstract

This thesis deals with the possible interpretations of the jātakas stories (Buddhist sacred biographies genre). The author focuses on the *Jātakatthavannana* collection, part of the Pali canon, which is an important text for early and Theravada Buddhism. A characteristic feature of the jātakas is that Siddhartha Gautama of the Śākya clan, better known under his title Buddha, tells us about his previous births, in which He is called Bodhisattva. In accord with Buddhist cosmology, Bodhisattva is born in different forms: as human, animal and mythical creatures.

In the jātakas stories symbolic links can be seen to the psychological, social, ethical, political, religious and philosophical themes of cultures in which they were told. In the early jātakas motives known from fables and mythologies of other cultures are also found. Their meaning, however, is given another shade or is completely different. The semantic value of themes is largely determined by the position they have in the configuration of relations between symbols, which is different for different cultures (as is shown by the author on a particular case). Due to this fact, the author adopts two following approaches. First, the author does not strive to find the original form of the jātakas tales and is not interested in their linguistic development. Second, the emerging themes are compared across the individual stories.

The thesis evaluates different theoretical approaches to the jātakas. Structuralism proved to be the most efficient interpretation tool, provided it takes into account the Bodhisattva's ability to integrate different social roles (King and ascetic). Author proposes the theory that Buddhism can use the very structure of narrative to address philosophical and religious issues. On another level, this symmetry corresponds to the linking of sensory and ideological poles of the symbols, which the author demonstrates by pointing to the role played by symbol of a specific form of the gift, self-sacrifice, in the cult of stupas. Author's own interpretations are preliminary and are intended to show the direction which research can take.

Key words

jātakas stories, sacred biography, Indian narratology, Buddha, Bodhisattva

Obsah

1. Úvod	13
1. 1 Cíle práce	14
1. 2 Metody	14
2. Džátky v poli definic	16
3. Význam biografie v théravádovém buddhismu	19
3. 1 Status džátek	22
3. 1. 1 Džátky jako mýtus	23
3. 1. 2 Kontinuita osoby v džátekách	24
3. 1. 3 Různé přístupy k Bódhisattvovi v rámci buddhistických škol	26
4. Džátky „kanonické“ pro théravádiny	28
4. 1 Raná životopisná literatura: <i>Čarjápítaka</i> , <i>Buddhavansa</i> a <i>Avadána</i>	28
4. 2 Džátekathavannana	29
4. 2. 1 Původ témat džátek	31
5. Variace mytických námětů džátek	33
5. 1 Vztah vladaře a askety	34
5. 1. 1 Bódhisattva Vessantara	37
5. 1. 2 Srovnání Vessantary a Rámy	40
5. 1. 3 Srovnání Vessantary a Gautamy	42
5. 2 Význam daru	43
5. 3 Sebeoběť	45
5. 3. 1 Vztah sebeoběti a kultu stúp	46
5. 4 Etika buddhismu, její místo v džátekách	47
5. 4. 1 Bódhisattva porušující morální předpisy	51
6. Závěr	54
Seznam použité literatury	55
Přílohy	58

1. Úvod¹

Jedním ze základních momentů buddhismu je snaha udržet přítomnost Buddha,² který je charakterizován zcela transcendentním stavem nirvány, v tomto světě. Boucher uvádí dva tradiční přístupy k řešení tohoto problému. Zaprvé, Buddha se zpřítomňuje pomocí kultu stúp, čili dochází k jeho lokalizaci do fyzických ostatků. Druhou možností je objevování „pravého“ Buddha v učení (dharmě).³ Tato práce pojednává o džátakách, příbězích o minulých zrozeních Buddha. A právě příběhy mohou být třetí cestou, kterou dodávám a na jejímž základě píši tuto práci. Zpřítomňování Buddha (jakožto Bódhisattvy) v příběhu propojuje obě předchozí snahy. Tím, že se spojí s konkrétní historickou zkušeností buddhistů (často díky spojení s geografickým místem) a zároveň pomocí příběhu (a vztahy mezi příběhy) přenášejí abstraktní konstrukty, které můžeme souhrnně označit polyvalentním pojmem dharmu, skýtají džátaky buddhistům nenahraditelný zdroj symbolů a badatelé účinný nástroj pro interpretaci buddhistické kultury.

¹ Většina termínů, které v této práci uvádím, se vyskytuje v pálijské i sanskrtské verzi. Podobně je tomu s vlastními jmény. Standardně užívám sanskrtské formy. Názvy džátak a jména, která se objevují pouze v jejich kontextu, uvádím v pálijštině kvůli snadnější orientaci v pramenech. Pokud je u názvu džátaky uvedeno číslo v závorce, džátaka je součástí sbírky *Džátakatthavannana* a číslo označuje její pořadí dle Cowellova třídění. Číslo džátaky uvádím pouze při prvním výskytu. Názvy uvádím v populárním přepise, v příloze č. 1 se nachází seznam zmiňovaných džátak v přepise odborném.

² Pokud v této práci mluvím o Buddhovi naší doby, tedy o Siddhárthovi Gautamovi z rodu Šákjů, odkazují se na něj jako na Buddha s velkým počátečním písmenem. Buddhou ovšem nebyl po celý život, pokud tedy budu mluvit o Buddhovi před probuzením, budu používat sanskrtskou variantu jeho jména, Gautama. Pokud budu mluvit o jiném buddhovi, současném či budoucím, použiji označení buddha s malým počátečním písmenem.

³ Robert R. Brown, „Narrative as Icon: The Jātaka Stories in Ancient Indian and Southeast Asian Architecture“, in Juliane Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, s. 64–109, (zvl. s. 99) [původně v Daniel Boucher, „The *Prañīyasamutpādagāthā* and Its Role in the Medieval Cult of the Relics“, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 14.1 (1991): 1–27, s. 1]. Obvykle se uvádí, že oba přístupy čerpají svou legitimitu z *Maháparinibbānasutty* z pálijského kánonu (*Díghanikája* 16). Ztotožňování Buddha s dharmou se opírá o následující pasáž, ve které Buddha mluví k jednomu ze svých předních žáků, Ánandovi: „Možná by vás, Ánando, napadlo, že učitel je mrtev. Takto byste se na to, Ánando, ale neměli dívat. Ta Dhamma a Vinaja, Ánando, kterou jsem učil a ukazoval, ta bude po mé smrti vaším učitelem.“ Viz *Velká rozprava o Buddhově úplné nibbāně (Maháparinibbānasutta)*, přel. Miroslav Rozehnal, Praha: DharmGaia – Sdružení přátel indie, 1995, s. 135. Pasáž ohledně uctívání ostatků Buddha, konfliktů o to, komu připadnou a stavění stúp, viz *ibid.*, s. 150–154.

1. 1 Cíle práce

Jedním z cílů práce je poskytnout základní přehled o džátakách ve sbírce *Džátakatthavannana* a jejich významu v théravádovém buddhismu jako zdroji symbolů tak, aby bylo možné v dalších pracích dále rozvinout objevené možnosti interpretace významných motivů. Nejprve je však nutné uvést kontext pro možné interpretace, proto představuji a shrnuji interpretační postupy nalezených v sekundární literatuře.

Další cíl práce spočívá v rozpoznání mytických variací džátak a snaze zahlédnout v nich možné obecnější zákonitosti dynamiky mýtů. V souladu s tím může práce sloužit jako příprava pro další výzkum problematiky džátak jako mytologických narativů.

1. 2 Metody

S využitím postupů, které jsem našel v sekundární literatuře, představuji některé džátaky⁴ a několik nejrozšířenějších přístupů k nim. Tyto přístupy hodnotím, popřípadě upravuji a vzájemně kombinuji tak, aby výsledný pohled byl komplexní. Jejich hodnocení spočívá v konfrontaci s následujícími otázkami: jaký je vztah askety a krále, ztělesnění dvou různých forem moci, v džátakách? Jak se mají džátaky k složitým morálním, případně filozofickým, problémům? Nelze pomocí strukturální variace témat řešit problémy, které by jinak byly řešitelné jen obtížně? Jak se k sobě vztahuje důraz na etické chování v džátakách a jeho popření?

V první části této práce obecně vymezuji žánr džátak, příběhy zrození, zejména s ohledem na jejich roli v raném a théravádovém buddhismu. Nejprve uvádím vybranou biografickou literaturu *Suttapitaky*, která ovlivnila myšlenkové pozadí džátak, a zmiňuji podobnosti a rozdíly avadán a džátak. Poté stručně představuji sbírku *Džátakatthavannana*. Argumentuji, že hledání původu motivů v džátakách a snaha o jejich izolování není příliš vhodným interpretačním nástrojem, neboť ignoruje kontext kultury, do které se prvek včleňuje. Tuto tezi dokládám na příkladu džátaky s pravděpodobně mezopotamským motivem, který byl však uveden do zcela nového kontextu.⁵

Ve druhé části práce vycházím z poznatku, že klíčem k pochopení významu džátak je jejich schopnost integrovat historický i strukturalistický pohled, totiž odkaz na určitou postavu, která však má typické rysy a lze k ní tudíž

⁴ Při výběru džátak se převážně řídím kategoriemi, které vymezila Naomi Appleton. Při samotné interpretaci džátak postupuji metodou strukturální variace a hermeneutické analýzy příběhů s přihlédnutím k buddhologickým teoriím a morálním výkladům v rámci vlastní tradice buddhismu.

⁵ Viz s. 31 této práce.

navázat vztah. Uvádím variace motivů v džátakách a nabízím různé možnosti přístupu k jejich interpretaci, přičemž se zaměřuji na typizované postavy.

Jako primární pramen využívám překlady džátak sinhálsko-pálijské tradice redigované Cowellem.⁶ Hlavním sekundárním pramenem je kniha Naomi Appleton *Jātaka Stories*, která džátaky zkoumá z hlediska literární kritiky, zabývá se dokonalostmi (*páramitami*) Bódhisattvy a mimo jiné načrtává problematiku bódhisattvy porušujícího pět předpisů (*pañčaśílāni*).⁷

⁶ Edward B. Cowell, (ed. – several translators), *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*, 6 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1895–1907.

⁷ Předpisy zavazují toho, kdo je přijme, nebrat život (dýchajícím bytostem), nebrat, co nebylo dáno (nekrást, řadí se sem i podvody a hraní hazardních her), nepodléhat smyslovým rozkoším (reglementace sexuality), nemluvit nevhodně (hrubě, neukázněně a zbytečně) a neužívat omamné látky. Původně byly předpisy pouze čtyři, předpis proti omamným látkám (alkoholu apod.) byl dodán později, viz Hajime Nakamura, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, 1st Indian ed., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1999 (1987¹), s. 79–80.

2. Džátky v poli definic⁸

Podle raného buddhistického spisu *Buddhavansa* nezačal životní příběh Buddha, Siddhárthy Gautamy z rodu Šákjů, jeho zrozením v tomto světě, nýbrž již před tisíci eony ve sféře bohů, ve městě jménem Amara. Právě tam se narodil Sumédha, bohatý bráhma, který šel všem příkladem svým vzděláním i chováním. Jednou rozjímal o životě, o zrození, stárnutí, nemocích, smrti a přerozování člověka, a protože nedokázal najít odpověď na své otázky sám, šel hledat učitele. Nakonec potkal Dípankaru, dřívějšího buddhu.⁹ Při jedné příležitosti Sumédha ulehl do bláta, aby Dípankara mohl projít, a neušpinil se. Po této příhodě Dípankara Sumédhovi předpověděl, že se za velmi dlouhou dobu zrodí jako Siddhártha Gautama v té a té rodině a bude mít ty a ty žáky. Nato Sumédha učinil „bódhisattvovský slib“,¹⁰ kterým započal svou cestu za probuzením. Od té chvíle jej lze nazývat Bódhisattvou¹¹, klíčovou postavou džátak, buddhistického myto-biografického žánru.

Badatelé doposud nedokázali určit, ve kterém období džátky vznikaly, ale je možné, že některé příběhy jsou již z 5. stol. př. n. l., tedy z doby historického Buddha. Jednotlivé motivy džátak však mohou být ještě starší. Stručnou definici džátak poskytuje Harvey: „Džátky, příběhy minulých zrození Gautamy [Buddhy] coby Bódhisattvy, jsou zdrojem obecně sdílených hodnot. Objevují se v kanonických sbírkách všech raných škol, staly se oblíbeným předmětem buddhistického výtvarného umění okolo 3. stol. př. n. l. a také z nich čerpá mahájánový buddhismus. Příběhy často zpracovávají morální témata, jsou plné hrdinů a zlořádů.“¹² Narativy, u nichž by se zdálo, že nemají s buddhismem mnoho společného, se ustavují jako buddhistické tím, že jsou vyprávěny Buddhou v kontextu výuky dharmy. Asociací jedné postavy (či němeho svědka) s Bódhisattvou, přiřazením příběhu k Buddhově učitelskému působení

⁸ Zaměřuji se zde na především na definici džátak nemahájánového proudu. Ačkoliv v mahájáně byly džátky také významným literárním útvarem, domnívám se, že důležitější byly biografie jednotlivých světců a zakladatelů škol, viz následující kapitola. Vyčerpávající úvod k džátakám nabízí Appleton, viz Naomi Appleton, *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*, Burlington – Farnham: Ashgate, 2010, s. 1–19. Obecný úvod k životopisům Buddha napsal Holba, viz Jirí Holba, „Legendární životopisy Gautamy Buddha“, in *Džátky*, z pálijského orig. přel. Dušan Zbavitel, s. 345–387.

⁹ O setkání Bódhisattvy (Sumédhy) a buddhy Dípankary viz Frank E. Reynolds, „Rebirth Traditions and the Lineages of Gautama: A Study in Theravāda Buddhology“, in Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition*, s. 19–39 (zvl. s. 26–27).

¹⁰ Bódhisattvovský slib je charakterizován rozhodnutím dosáhnout probuzení pro dobro všech vnímajících bytostí.

¹¹ Pokud v této práci mluvím o bytostech, které byly minulým zrozením Buddha, označuji je buď jménem, které jim přiděluje džátaka, nebo o každé jediné z nich hovořím jako o Bódhisattvovi.

¹² Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2000, s. 9.

a s dodržением dané struktury se může téměř jakýkoliv příběh stát džátakou.¹³ Jaká je tato struktura, podle které lze džátaku rozpoznat?

Džátaky se po formální stránce skládají ze tří oddělených, avšak vzájemně provázaných prvků.¹⁴ K příběhu z minulosti¹⁵ (*atítavatthu*, tato část se obvykle chápe jako „vlastní džátaka“) se připojuje příběh z přítomnosti (*paččuppannavatthu*), který udává kontext, ve kterém Buddha džátaku vyprávěl. Příběhy ze současnosti, na rozdíl od příběhů z minulosti, nemusely být vždy součástí džátaky.¹⁶ Na konci džátaky, v „propojení“ (*samódhána*) Buddha prozrazuje, které z postav příběhu jsou minulými zrozeními jeho samého i přítomných posluchačů. Skutečnost, že džátaky vypráví sám Buddha, jim propůjčuje status slova Buddhova (*buddhavačana*).¹⁷

Zdá se, že některá *atítavatthu* se původně mohla vyskytovat jako samostatné příběhy, které byly prostřednictvím *paččuppannavatthu* zasazeny do buddhistického rámce. V džátakách tak můžeme pozorovat tvorbu mytických vysvětlení pro vykonávání (často již existujících) rituálů. V příběhu ze současnosti *Gaggadžátaky* (155) Buddha vysvětluje původ rituálu říkat po kýchnutí „na zdraví“. Nejprve mnichům toto přání zakazuje, ale posléze, s poukazem na to, že běžný lid je pověřivý, dovolí mnichům na tento pozdrav odpovídat „vám také“. Když se mnichové ptají po původu přání „na zdraví“, Buddha začíná vyprávět *atítavatthu* o démonovi, který svými kouzly vířil prach a nutil lidi kýchat, načež požíral ty, kteří takto nezdravili. Bódhisattva svou moudrostí démona přemohl a přiměl ho, aby už lidi nepojídal. Mýtus se navázal na obecně platný rituál zdravení, který od nynějška připomíná moc Bódhisattvy.

Bódhisattva se v džátakách zrozuje jako člověk, zvíře, *nága* (polobožská hadí bytost), bůh i jako duch stromu.¹⁸ Podle Nakamury Bódhisattva vystupuje v

¹³ Naomi Appleton, „A Place for the Bodhisatta: The Local and the Universal in Jātaka Stories“ in *Acta Orientalia Vilnensia* 8.1 (2007): 109–122, s. 116–117.

¹⁴ Tento údaj platí i pro džátaky sbírky *Džátakatthavannana*. Až na výjimky, kdy je uveden pouze název džátaky, se každá džátaka skládá z *paččuppannavatthu*, *atítavatthu vejjákarany* (lexikografický komentář k veršům) a *samódhány* v tomto pořadí. Tyto technické termíny uvádím v pálištině.

¹⁵ Při odkazech na džátaku je myšlen právě „příběh z minulosti“, *atítavatthu*, pokud není uvedeno jinak.

¹⁶ Ve sbírce *Džátakatthavannana* po těchto dvou složkách většinou následuje *vejjákarana*. Touto složkou se však nezabývám, neboť mi jde o rozbor narativů džátak, nikoliv o rozbor lingvistický. Více v *Džátaky: Příběhy z minulých životů Buddha*, přel. Dušan Zbavitel, 2., rozš. vyd., Praha: DharmaGaia, 2007, s. 9.

¹⁷ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 147. Řeč Buddha je termín, kterým buddhistické tradice označují texty, které měl říci sám Buddha (případně je mohl říct některý z Buddhou pověřených žáků, nebo někdo jiný v Buddhově přítomnosti, přičemž Buddha souhlasil, či pouze mlčel). Jak upozorňuje Appleton, ne všem džátakám byl skutečně připisován status *buddhavačana*, viz Appleton, *Jātaka Stories*, s. 58. Různé buddhistické tradice označují za *buddhavačana* různé texty, obvykle se tím vyjadřuje zvláštní hodnota textu pro konkrétní tradici.

¹⁸ Technický termín pro jiná než lidská zrození je v jazyce páli *amanussa*. V buddhismu je současný život jednotlivce viděn jako jeden v řadě mnoha životů, která nemá rozlišitelný počátek.

raných džátakách jako král nebo světec, kdežto v těch pozdějších se zrozuje i v jiných podobách.¹⁹ Bódhisattva nemusí do příběhu zasahovat přímo, ale poučení bývá jasně patrné. Často je navíc přímo artikulované Buddhou po dovyprávění příběhu. Ve většině džátak Bódhisattva prokazuje nějakou z dokonalostí (předností), které se všechny v plné síle aktualizují až v posledním zrození u Gautamy Siddhárthy. Oproti tomuto výkladu, čerpajícímu z emických představ, se Appleton domnívá, že se džátaky nezaměřují na Bódhisattvovo dosahování dokonalostí, ale spíše na osobnost Buddhy. To, že si Buddha příběhy pamatuje a vypráví je, implikuje jeho probuzení.²⁰

V populárním pojetí džátaky představují „pohádkovou“ konfrontaci lidí a zvířat, ze které vyjdou vždy vítězně zvířata jako tvorové vděčnější a charakternější než lidé.²¹ To však nemusí znamenat, že zvířata byla proto více uctívána. Mýtus nepředstavuje „ideální stav věcí“ v tom smyslu, že by se podle něj posluchači měli doslovně řídit. Případy, ve kterých se Bódhisattva zrozuje jako zvíře, můžeme interpretovat přesně opačně, totiž jako snahu o navození kontrastu mezi „nevědomostí“ Bódhisattvy a moudrostí, kterou dosáhl Buddha.²² Bódhisattva ve zvířecím zrození je sice velmi moudrý, ale jde o kvalitativně jinou moudrost, než jaké dosáhne jako Buddha ve svém posledním zrození.

Džátaky lze analyzovat jako jednotlivé příběhy, avšak obecné rysy Bódhisattvy se objevují až v kontextu více džátak (přinejmenším v jednotlivých sbírkách dochází k ustavení „ideálního typu“). Každá džátaka sice funguje jako samostatný narativ, ve kterém se postava Bódhisattvy znovu vykresluje, ale neměli bychom zapomínat na to, že tok událostí v džátace často řídí logika mýtu, nikoliv propracovaná psychologie postav.

Tyto životy mohou mít různé formy, od nejpříjemnějších zrození (jako bozi či lidé) až po zrození velice nepříjemná (zvířata, hladoví duchové, bytosti v peklech). *Asurové*, polobožské bytosti, bývají řazeni různě. Podle Sarvástivádinů tvoří šesté, nejnižší zrození. Théravádinové je řadí buď do říše duchů (nepříjemné zrození) či do božské říše (zrození příjemné), podle jejich druhu. Žádný z těchto světů (tedy ani žádné zrození v nich) netrvá věčně, viz Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 12.

¹⁹ Reynolds, „Rebirth Traditions and the Lineages of Gautama“, s. 21.

²⁰ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 147. O statusu džátak a paměti Buddhy viz níže.

²¹ *Džátaky*, přel. Dušan Zbavitel, s. 13.

²² Viz Paul Williams a Anthony Tribe, *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*, přel. Dušan Zbavitel, Praha: ExOriente, 2011, s. 88. Appleton zvířecí zrození interpretuje jako projev špatných karmických plodů, viz s. 48 této práce.

3. Význam biografie v théravádovém buddhismu

Když Woodward shrnuje zkoumání buddhistických životopisů (především životopisů Buddha) západními učenými, všímá si, že zpočátku se neslo v duchu hledání „historického Buddha“. Rhys-Davids a Oldenberg chtěli textově kritickou metodou očistit historické údaje v pramenech od „mytologického nánosu“. Frauwallner dokonce zamýšlel vytvořit „ur-biografii“ Buddha z fragmentů literatury o *vinaji* (řádová disciplína; volněji „morální předpisy“). Avšak Foucher, Lamotte a Bareau teorii ztraceného „ur-textu“ odmítli a s tím, že se biografie postupně vyvíjely v cyklech „nabalování“ epizod až ke konečné syntéze.²³ Weber vnímá vznik posvátných životopisů v buddhismu jako kombinaci hinduistických vlivů s potřebou kultu spásy pro neučené buddhistické masy, který čerpá legitimitu z „hagiolatrie a idolatrie“. Biografické tradice pak charakterizuje jako „mytologii nabobtnanou do obřích rozměrů“.²⁴ Podle podnětné teorie Tambiaha jsou témata buddhistických životopisů indexní symboly, které mají schopnost propojit disparátní vrstvy významu. Proto si tyto symboly žádají hermeneutiku zohledňující různé sémantické roviny.²⁵

Williams tvrdí, že na rozdíl od čínské a tibetské buddhistické literatury, ve které hagiografie hrála roli misijního nástroje, indická literatura v sanskrtu a pálijštině nekladla na životopisy takový důraz.²⁶ Tento názor Williams zřejmě zakládá na rozdílném přístupu k posvátným životopisům v mahájáně a v nemahájánových směrech. Mahájánové životopisy se obvykle zabývají světci, zakladateli škol a hnutí. Tyto postavy bývají prohlašovány za bódhisattvy, buddhy či bohy, ale nemají v podstatě žádný přímý vztah ke Gautamovi Buddhovi či k Bódhisattvovi. Ačkoliv se svou strukturou vzájemně podobají, tvoří dohromady rozsáhlý a poněkud nepřehledný literární korpus, jehož zkoumání je nad rámec této práce. Théraváda také vytvářela bohatou životopisnou literaturu, ale většina hrdinů byla prohlášena za předchozí zrození Buddha, což činí vzájemné srovnávání jednodušším.

Williams se na základě názorů uvedených výše domnívá, že není třeba začínat každou práci o buddhismu výkladem Buddhova života, neboť Buddhův život v indickém buddhismu nehraje takovou roli, jako například život Ježíše

²³ Juliane Schober, „Trajectories in Buddhist Sacred Biography“, in Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition*, s. 1–15, (zvl. s. 3).

²⁴ Mark R. Woodward, „The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism“, in Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition*, s. 40–63, (zvl. s. 42).

²⁵ Schober, „Trajectories in Buddhist Sacred Biography“, s. 12.

²⁶ André Couture, „A Survey of French Literature on Ancient Indian Buddhist Hagiography“, in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara (eds.), *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, s. 9–44, (zvl. s. 31).

Krista v křesťanství.²⁷ S tím tak docela nesouhlasím. Individuální „život“ Buddy klíčovou roli nehraje, ale ideální typ Buddy hraje roli esenciální. Williams si všímá, že „kdyby neexistoval Buddha, existoval by někdo jiný, kdo by dharmu znovu objevil.“²⁸ Tuto poznámku lze číst tak, že buddhismus by se bez postavy Buddy obešel. Nebo, jak si to vysvětluji já, typická struktura Buddhovy biografie umožňuje tvrdit, že buddhou se může stát každý.

Je nutné učinit zde několik poznámek ohledně Buddhova „historického“ působení. Sangharakkhita tvrdí, že je nejisté, kdy historicky existoval, ale že už není pochyb o jeho existenci.²⁹ Carrithers pochybuje o některých zázračných údajích v životopise Buddy, ale domnívá se, že „alespoň rámcově musí být ten životopis pravdivý: narození, dospělost, zřeknutí se světa, hledání, probuzení a vysvobození, vyučování, smrt.“³⁰ Penner, který provádí strukturální srovnání narativů, se domnívá, že Buddha vůbec nemusel historicky existovat, jelikož jeho životopisné údaje jsou zahaleny v domněnkách. Podle něj je Carrithersova a Lamottova snaha o nalezení historického Buddy zcestná, jelikož historický náčrt není identický s mytickým životem Buddy tak, jak je pojímán buddhisty.³¹ Carrithersův „nástin“ může být konstruktem převzatým z jiných buddhistických příběhů, nikoliv historickým faktem.³² Jinými slovy, Penner se snaží dokázat, že Buddhův životopis je čistou strukturou, a je tedy ze své podstaty ahistorický. Svě tvrzení dokládá tím, že v pracích buddhologů bývají vědomě vynechávány klíčové události Buddhovy biografie: zázračné zrození a pohřeb, promluvy se Sakkou, vládcem třiceti tří bohů a počáteční nechuť přijmout svou macechu do sanghy (mnišská obec).

Schober argumentuje z podobné pozice jako Penner, avšak její závěry se liší. Buddhické hagiografické texty podle ní nevypovídají pouze o příběhu významné osoby v minulosti, ale díky své struktuře jsou navázány na „mytický čas“, což jim umožňuje mít vztah k různým přítomnostem v mnoha kulturních kontextech.³³ V zemích, kde byl buddhismus majoritním náboženstvím, se ustavilo několik modelů náboženské praxe čerpajících legitimitu z biografie Buddy a dalších buddhistických náboženských virtuózů. Domnívám se, že tyto životopisy propojují strukturální, abstraktní rovinu náboženských (v případě džátak často morálních) konceptů a její konkrétní vyjádření v životě jednotlivce.

Vycházím ze stejného předpokladu jako Penner a Schober, totiž že historická přesnost údajů při analýze příběhů o Buddhovi není příliš důležitou

²⁷ Williams a Tribe, *Buddhistické myšlení*, s. 33.

²⁸ Ibid., s. 33.

²⁹ Bhikkhu Sangharakkhita, „Buddhism“, in A. L. Basham (ed.), *A Cultural History of India*, 1st Indian ed., New Delhi: Oxford University Press, 2006 (1975¹), s. 83–99, (zvl. s. 83).

³⁰ Michael Carrithers, *Buddha*, přel. Poštustová-Menšíková, Praha: Odeon, 1994, s. 11.

³¹ Hans H. Penner, *Rediscovering the Buddha: Legends of the Buddha and Their Interpretation*, New York: Oxford University Press, 2009, s. 3.

³² Ibid., s. 137.

³³ Schober, „Trajectories in Buddhist Sacred Biography“, s. 1.

kategorií, avšak dovoluji si tuto tezi rozvést – dle mého názoru právě toto popírání dějinnosti, ke kterému v rámci vytváření struktury dochází, usnadňuje identifikaci posluchače mýtů s postavami v nich. Narativ životopisu dokáže navázat abstraktní symboly na život jednotlivce a dává možnost konfrontovat se s nevědomými problémy. Džátaky tak ve svém mytologickém rozměru mohou prostředkovat mezi ideou dharmy a každodenním životem buddhisty prostřednictvím narativu s klíčovou (legitimizační) postavou Bódhisattvy, který je současně Buddhou (jelikož je to právě Buddha, kdo příběh vypráví).

Z obecného pohledu mohou biografie v buddhistickém kontextu a) legitimizovat doktrinní otázky či organizaci v sangze tím, že narativ propojí s autoritou vševědoucích buddhů; b) reflektovat buddhismus jako neuzavřený kosmologický systém, který popírá vlastní historicitu; c) vyobrazovat bódhisattvy a jejich blízké (rodinu i následovníky) jdoucí společně mnoha životy.³⁴ Appleton o théravadovém buddhismu říká, že každý jeho aspekt (historie, nauka, filozofie a kosmologie) je úzce svázán s biografiemi.³⁵ Na první pohled je však zřejmé, že buddhistické biografie nejsou např. filozofickými pojednáními, velmi se podobají ostatním jihoasijským narativům jako jsou purány, *Mahábhárata*, *Rámájana* a v neposlední řadě soubor povídek *Pañčatantra*, se kterým sdílejí mnoho obecně indických motivů.³⁶ Spíše se jedná o narativy, které legitimizují etické či rituální prvky tradice (svým obsahem), případně filozofické koncepty (svou strukturou). Woodward se dokonce domnívá, že „filozofická spekulace je přijímána jen tehdy, je-li propojena s hagiografií.“³⁷

Džátaky zůstávají v jihovýchodní Asii velmi oblíbené. Nejčastěji se vyskytují v místních jazycích, přičemž mohou, ale nemusejí, čerpat z motivů džátak sbírky *Džátakatthavannana*. V současnosti bývají pojímány jako jednoduché didaktické příběhy bez vzájemné souvislosti. Neodkazují tedy k dlouhé cestě Bódhisattvy k buddhovství.³⁸ Appleton se domnívá, že zahrnutím příběhu do kontextu cesty Bódhisattvy lze eticko-didaktický potenciál džátak využít lépe, neboť může předávat buddhistické ideály (např. dokonalosti, *páramity*), i přes to, že sdělení prvního plánu příběhu se zdá nevýznamné. Jak podotýkám výše, motivy, které si v příbězích vzájemně odpovídají, vytvářejí celkový obraz Bódhisattvy. Appleton uvádí jako příklad *Árámadúsakadžátaku*³⁹

³⁴ Woodward, „The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism“, s. 40.

³⁵ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 109.

³⁶ Dušan Zbavítel a Jaroslav Vacek, *Průvodce dějinami staroindické literatury*, Třebíč: Arca JiMfa, 1996, s. 87.

³⁷ Woodward, „The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism“, s. 41. Dokladem tohoto tvrzení může být například to, že autor filozofického dialogu *Milindapañha* z 2. stol. n. l. se odvolává na *Sílvánadžátaku* (72), viz Cowell, *The Jātaka*, vol 1., s. 177.

³⁸ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 78.

³⁹ Variantou je *Árámadúsadžátaka* (268). Příběh vypráví o opičích zahradnících, kteří se rozhodnou zalévat rostliny podle toho, jak dlouhé mají kořeny. Aby to zjistili, rostliny vytrhají. Když je vidí kolem procházející Bódhisattva, okomentuje toto počínání jako neskonale hloupé.

(46), kterou sice lze vyprávět i bez odkazů na Buddhu a Bódhisattvu, avšak vytrácí se tím její didaktická platnost.⁴⁰

Šrílanský psychiatr Harischandra užívá džátaky ze sbírky *Džátakapóta* (sinhálská verze *Džátakatthavannany*) v terapii. Časová a místní nezakotvenost džátak podle něj usnadňuje identifikaci pacientů s postavami, které navíc často ani nemají jméno (nebo je jméno popisem postavy, typicky se jmenují „zajíc“, „obchodník“ apod.).⁴¹

Sankara, film šrílanského režiséra Prasanna Jayakodyho z roku 2006, je jednou z nejnovějších adaptací příběhů džátak, která dokazuje, že jsou mezi Šrílančany džátaky stále oblíbené. Malý mnich se v něm postupně identifikuje s různými postavami džátaky. Žánr džátak se reinterpretuje tím, že se stírá rozdíl mezi Bódhisattvou a Buddhou.⁴²

3. 1 Status džátak

Warder tvrdí, že šířit buddhismus k těm společnostem, které dávají přednost poslechu poutavých příběhů před studiem súter *Tripitaky*, je jednodušší ve formě legendy o Buddhovi. Argumentuje tím, že legendy odpovídají lidovému buddhismu, a proto náležejí laikovi.⁴³ Avšak rozdíl mezi náboženstvím, které má odpovídat laikovi, a filozofií, která má být doménou mnichů, se kterým Warder pracuje, se v kanonických textech nevyskytuje. Opozice laiků a mnichů neodrážela původní stav, ale buddhismus ovlivněný bráhmanskými koncepty.⁴⁴ Dříve sice antropologové rozlišovali mezi cestou ordinovaného mnicha (*nibbánická* cesta) a laiků (*kammatická* cesta),⁴⁵ avšak dnes se toto ostré dělení zpochybňuje poukazem na *kammatické* aspekty meditace a *nibbánický* rozměr zásluh. Považovat džátaky za „nižší“ nauku implikuje existenci nějaké „vyšší“ nauky, což není samozřejmý předpoklad.

Svoji legitimitu džátaky čerpají ze schopnosti Buddhy vybavit si své minulé životy v meditačních stádiích, které vedly k jeho probuzení.⁴⁶ Buddha je v rané buddhistické literatuře představován ve dvou aspektech: v profánním a v transcendentním. Jako o pouhém člověku se o něm pojednává tehdy, když je

⁴⁰ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 78.

⁴¹ Appleton, „A Place for the Bodhisatta“, s. 115.

⁴² Appleton, *Jātaka Stories*, s. 82.

⁴³ Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 130.

⁴⁴ Couture, „A Survey of French Literature on Ancient Indian Buddhist Hagiography“, s. 16.

⁴⁵ John S. Strong, „A Family Quest: The Buddha, Yaśodharā, and Rāhula in the Mūlasarvāstivāda Vinaya“, in Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition*, s. 113–128, (zvl. s. 124). „Nibbánický“ a „kammatický“ buddhismus jsou technické termíny odvozené od pálijských slov *nibbāna* a *kamma*, jejich sanskrtské ekvivalenty jsou *nirvána* a *karma*. Více o této problematice viz Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer (eds.), *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics*, Columbia: University of South Carolina Press, 1990.

⁴⁶ Schober, „Trajectories in Buddhist Sacred Biography“, s. 7.

ve společnosti svých žáků či v diskuzích s vyznavači jiných věr. Jako „nadlidský“ je Buddha líčen tehdy, když je předmětem zbožné úcty svých následovníků.⁴⁷ V džátakách převažuje první, „lidský“ aspekt Buddhy. Jeho nadlidské schopnosti se projevují pouze tím, že si vzpomíná na věci, které pro ostatní zakrylo znovuzrození.⁴⁸ Podle *Sámaññaphalasutty*⁴⁹ má Buddha přístup k šesti druhům vyššího poznání (*abhidžňá*). Jsou to: nadpřirozená moc (*iddhi-vidhá*), „božský“ sluch (*dibba-sóta*), čtení myšlenek ostatních (*čétó-parija-ñána*), rozpomínání se na minulá zrození (*pubbé-nivásánussati*), „božské“ vidění (*dibba-čakkhu*) a odstranění všech nečistot (*ásavakkhaja*). Prvních pět *abhidžňá* můžeme označit za „vnitrosvětské“, poslední je transcendentní.⁵⁰ V kontextu džátak je nejdůležitější schopnost rozpomínání se na minulá zrození, jelikož ta je logickým předpokladem pro vyprávění příběhu, bez nějž nelze držet logickou koherenci džátak.

3. 1. 1 Džátaky jako mýtus

Lévi-Strauss o mýtu říká, že se vždy vztahuje k událostem, k nimž došlo „v nejstarších dobách“, či jednoduše „už dávno“.⁵¹ Díky této své vlastnosti mýty vytvářejí strukturu, která se vztahuje zároveň k minulosti, přítomnosti i budoucnosti. Džátaky můžeme chápat jako mýty (variance cyklicky se opakujících motivů), či jako v principu soteriologický příběh zdokonalujícího se Bódhisattvy. Oba pohledy mají své opodstatnění.⁵² Tomu, že džátaky tvoří jakýsi „cyklus s koncem“, nasvědčuje, že životopisy Buddhy se zaměřovaly především na události vedoucí k probuzení, kdežto události po probuzení téměř ignorovaly.⁵³

V džátakách se vypráví dlouhé a leckdy i bolestivé pouti koloběhem znovuzrození (*sansára*), ale nakonec je to právě vypravěč, který dosáhl nirvány. Ustavuje se tak zvláštní vztah mezi Buddhou a Bódhisattvou, kdy jeden druhého předpokládá co do významu (nikoliv v ontologickém smyslu). Tato okolnost vyvolává otázku, jakým způsobem lze uniknout ze *samsáry*. Tím, že

⁴⁷ Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*, London – New York: RoutledgeCurzon, 2005, s. 7.

⁴⁸ Tento obrat se vyskytuje téměř v každé *samódháně Džátakatthavannany*.

⁴⁹ *Díghanikája* 2. Název této sūtry udávám v pálijštině, neboť podle sanskrtského názvu je obtížněji dohledatelná. V pálijštině jsou i termíny, které následují.

⁵⁰ Xing, *The Concept of the Buddha*, s. 16.

⁵¹ Claude Lévi-Strauss, „Struktura mýtu“, in *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2006, s. 182–193, (zvl. s. 184–185) [původně v Lévi-Strauss, „The Structural Study of Myth“, in *Myth, A Symposium, Journal of American Folklore* 270.78 (1955): 428–444].

⁵² Hirakawa píše zejména o problematice stupňů při sebezdokonalování Bódhisattvy, viz Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, transl. and ed. by Paul Groner, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, kdežto v Pennerově monografii *Rediscovering the Buddha* najdeme ono cyklické pojetí. Doposud jsem nenalezl autora, který by se pokusil oba pohledy propojit.

⁵³ Hirakawa, *A History of Indian Buddhism*, s. 265.

implikují Buddhovo probuzení, mohou jednotlivé džátky odkazovat na profánní záležitosti a vyprávět o transmigraci osoby skrze mnoho životů. Mytický rozměr textu dovoluje různost postav uvnitř jednotného hlavního příběhu, jehož aktérem je „meta-postava“, či spíše ideální typ, Bódhisattva. Ten se tedy může zamilovávat či kralovat s tím, že musí projít všemi konflikty, které tyto světské činnosti přinášejí, aniž by byl v rozporu s buddhistickými ideály.⁵⁴

V džátekách, tak jako v mýtech obecně, lze rozkrýt mnoho rovin významu (např. psychologickou, sociální, politickou a etickou), neboť se vyjadřují symbolickým jazykem, často prostřednictvím konstelace rodinných vztahů. Aby mýtus mohl plnit svou funkci, je nutné, aby posluchači navázali vztah k postavám. Avšak říci, že posluchači mýtu jen participují na kolektivních představách, není přesné, neboť dochází k vzájemné interakci a proměnám. Aby byl vztah posluchače a postavy umožněn, musí být postava hodnověrná, tj. musí mít „kladné“ a „záporné“ prvky, se kterými mýtus pracuje (dochází k variacím motivů v rámci narativu a zároveň mýtus vzbuzuje v posluchači emoce). Postava musí mít vztah k normativnímu řádu, aby se s ní posluchači dokázali identifikovat a aby byli motivováni k poslouchání.⁵⁵ Appleton ke vztahu posluchače a Bódhisattvy poznamenává, že šťastný konec pro posluchače džátky neznamena participovat na příběhu, ve kterém všichni žijí šťastně až do smrti. Je jím únik z jejich vlastní biografie s pomocí Buddha.⁵⁶

3. 1. 2 Kontinuita osoby v džátekách

Narativ předpokládá, přinejmenším v určité časové sekvenci, existenci specifického „já“. Většina badatelů se však shoduje, že Buddha „já“ nepřiznává žádný ontologický status. Jakou spojitost mají tedy jednotlivá zrození Bódhisattvy? Williams uvádí, že pojítkem mezi znovuzrozenou bytostí a tou, jež zemřela, je pouze (etický) kauzální proces, jehož působením se v okamžiku smrti psychofyzický svazek osoby přeskupí.⁵⁷

Penner argumentuje přesně opačně. Zaprvé je přesvědčen, že napsat jakoukoliv biografii Buddha odporuje buddhistickému přesvědčení, že Buddha dosáhl nirvány.⁵⁸ Podle buddhismu je to právě touha po životě (čili touha po příběhu), která působí strast, a pokud se člověk od strasti osvobodí, nelze již v pravém slova smyslu hovořit o příběhu. Zadruhé, životopis Buddha nemá začátek ani konec, a pokud (podle Pennera) vezmeme vážně pohled buddhismu,

⁵⁴ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 118.

⁵⁵ Viz Terence Turner, „Oedipus: Time and Structure in Narrative Form“, in R. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle: University of Washington Press, 1969, s. 26–68, (zvl. s. 66–67).

⁵⁶ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 157.

⁵⁷ Williams a Tribe, *Buddhistické myšlení*, s. 77.

⁵⁸ Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 174.

epizody z života Gautamy Buddha vyznačují pouze jednu část v nekonečných řadách životů od minulosti do budoucnosti. S tímto druhým závěrem nesouhlasím, protože z mýtů o Buddhovi (často prostřednictvím slov Buddha samotného) se dozvídáme, že toto bylo jeho poslední zrození a žádné další už není. Proto nelze mluvit o nekonečných přerozováních Buddha Gautamy v budoucnosti.⁵⁹ Také Lopez vnímá Buddhovo rozpomenutí se na své minulé životy o noci probuzení jako v rozporu s učením o „ne-já“ (*anátman*). Buddha se měl stát probuzeným, když zjistil, že není v posledku pojítka mezi existencemi (není žádné „já“, které by se přerозovalo).⁶⁰

Řešení tohoto problému⁶¹ vidím v aplikaci přístupu rozlišení dvou pravd (dvou modů přístupu ke světu), kterýžto model byl v buddhistickém myšlení vždy oblíben. Obě pravdy mají svou platnost, liší se pouze náhled, podle kterého jevy posuzujeme. Konvenční pravda zohledňuje každodenní zkušenost tím, že „já“ má svou kontinuitu a věci jsou reálné.⁶² K nejvyšší pravdě se dochází skrze analýzu syntetických, konvenčních jevů, přičemž nelze nalézt žádnou substanci, která by byla věčná a neměnná.⁶³ Williams se podle mého názoru odvolává na konvenční pohled, totiž že v *samsáře* se každý život stává krátkým příběhem propojeným s ostatními příběhy. Nirvána je naproti tomu synchronní, nelze převést do narativu přímo, v čemž se shodují s Pennerem. Džátaky (jako mytologie) poskytují vhodné nástroje ke smíření těchto dvou pólů. Narativ může pracovat s diachronními epizodami tak, že je řadí podle synchronního vzorce do vzájemných vztahů, které nesou význam. Je tedy možné, že džátaky nějakým způsobem propojují obě pravdy na metafyzické rovině tak, jako propojují oba mody času (diachronie a synchronie).⁶⁴

⁵⁹ Možná má Penner na mysli řadu hypotetických budoucích buddhů, v jejichž biografích nalezneme podobné vzorce jako u Siddhárthy Gautamy. Nemyslím si však, že by tento poznatek nějak podkopával buddhistické učení, vidím to spíše jako rozvedení nereflexované implikace, kterou se však v této práci nebudu dále zabývat.

⁶⁰ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 46 [původně v Donald S. Lopez Jr., „Memories of the Buddha“, in Janet Gyatso (ed.), *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, Albany: SUNY Press, 1992, s. 21–45 (zvl. s. 36)].

⁶¹ Bylo by snad možné se celému problému vyhnout poukazem na to, že znovuzrození není pro Buddhovo učení podstatné, protože jeho zájmem bylo pouze osvobození. Tato možnost však implikuje komplexní problémy v oblasti etiky. Buddhistická etika je do značné míry založena na retribučním karmanovém zákoně. Pokud odmítneme přerozování, motivace pro eticky prospěšné chování se značně oslabí.

⁶² Jsem stejným člověkem, kterým jsem byl včera, stůl je jednotná věc.

⁶³ „Já“ v poslední instanci nemá ontologickou platnost, jelikož jde o pouhé sřetězení elementárních částic a jevů, které jsou navíc závislé a pomíjivé. Stůl je rozebrán na své části a ukáže se, že v žádné z jeho částí není obsažena žádná „stolovitost“.

⁶⁴ O propojování diachronie a synchronie v narativu se lze dočíst v Terence Turner, „Oedipus: Time and Structure in Narrative Form“, in R. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle: University of Washington Press, 1969, s. 26–68.

3. 1. 3 Různé přístupy k Bódhisattvovi v rámci buddhistických škol

Bódhisattvův příběh o dlouhé cestě k probuzení je přijatelný pro všechny školy buddhismu. Připisují mu však rozdílnou váhu. V raném buddhismu existoval pouze jeden Bódhisattva, který byl pokládán za Buddhu v předchozích zrozeních. Později se různé bytosti, které přijaly slib osvobodit trpící bytosti, začaly označovat jako bódhisattvové.⁶⁵ Pro théravádiny příběhy džátak rozvíjejí mytický model chování (například odchod Bódhisattvy od rodiny může sloužit jako vzor pro mnichy).⁶⁶ Školy mahájánového a vadžrajánového buddhismu obvykle vypracovaly alternativní kosmologie, které džátaky využívají pouze okrajově. Ujalo se například schéma „emanace“ buddhovské podstaty, tří těl (možná lépe tří sfér; *trikája*). Sféra dharmy (*dharmakája*) je projevenému světu vzdálena, lze si ji představit jako soubor elementárních zákonitostí, podle kterých se svět řídí. Druhou sférou v sestupném pořadí je sféra „potěšení“ (*sambhógakája*), které obývají buddhové a bytosti nebeských sfér. Třetím, nejnižším stupněm, je projevená sféra (*nirmánakája*), kterou právě obýváme. V této kosmologii Buddha nikdy doopravdy nezemřel, protože se v tomto světě projevil pouze jeho dvojník. „Pravý“ Buddha se stále nachází v *sambhógakáji*. *Trikájová* kosmologie odvádí pozornost od cesty Bódhisattvy tím, že se jedná o naprosto synchronní model (zatímco džátaky se snaží synchronii propojovat s diachronií).

Ideálem raného buddhismu (a v pozdější době nemahájánového směru) je arhat, mnich, který vyniká v sebeovládání a neulpívání na jakýchkoliv věcech či konceptech, a u něhož vyhaslo všechno toužení. Dosáhl osvobození (*móksa*) díky vhledu do pomíjivé (*anitéja*) a strastné (*dukkha*) povahy všech podmíněných věcí. Zjistil, že „já“ je iluzí, a že všechny prvky bytí (*dharmy*) jsou podmíněné, nebo naopak, že jsou nepodmíněným základem jevového světa. Záleží na názoru té které buddhistické školy.

Pro dosažení arhatství je nutný mnišský život.⁶⁷ Rané prameny uvádějí, že pokud je tato podmínka splněna, člověk může dosáhnout arhatství v průběhu jednoho života. Podle pozdějších pramenů je dosažení v jednom životě také možné, ale velmi nepravděpodobné. V nejmladších textech je cesta složitá a s vypracovanými stupni, takže po vyjádření přání stát se arhatem musejí budoucí arhati čekat mnoho zrození až do období, kdy se ve světě objeví buddha, který je může vést.⁶⁸ Prodlužování cesty mělo za následek prokazování větší úcty Buddhovi a arhatům. Postupně se také objevil názor, že každému může být

⁶⁵ Nakamura, *Indian Buddhism*, s. 152. V Pálijském kánonu je jako jediný další bódhisattva uveden Maitréja, viz Woodward, „The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism“, s. 52.

⁶⁶ Strong, „A Family Quest“, s. 122.

⁶⁷ Laikové dodržují méně přísné předpisy, uctívají pozůstatky Buddhy a podporují mnichy, čímž získávají zásluhy (*punja*). Více v Sangharakkhita, „Buddhism“, s. 93.

⁶⁸ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 108.

přiřazeno místo na cestě k probuzení. Tím se džátky staly „návodem“ pro věřící na různých stupních cesty, čímž se aktualizovala jejich didaktická funkce.

Mahájána považovala koncept arhata za poněkud sobecký. Sama théraváda však uznává, že osvobození ostatních bytostí je hodnotnější motivace než se snažit pouze o vlastní probuzení.⁶⁹

Osvobození a blaho všech živých bytostí je motivací bódhisattvy, ideálu mahájány, k dosažení dokonalého buddhovství. Pro nastoupení cesty bódhisattvy je nutné splňovat osm podmínek.⁷⁰ Tyto kvality však není nutné držet po celou dobu cesty.⁷¹ Bódhisattva se často objevuje ve zvířecí, démonské, božské a nágovské (polobožské hadí bytosti) podobě, a přesto nakonec směřuje k probuzení. Ve svých zrozeních pěstuje šest (případně deset) *páramit*,⁷² absolvuje pět cest (*márga*) a deset stupňů (*bhúmi*). Když dosáhne probuzená myslí (*bódhičitta*), adept ještě nedosáhl ani prvního bódhisattvovského stupně.⁷³ Z tohoto výčtu je vidět, že jde o velmi komplikovanou a dlouhou cestu.

Podle Harrisona raná mahájána neuvažovala o bódhisattvech jako „nebeských“ božstvech (postavách, kterým se klaní a k nimž se modlí), ale spíše jako o těch, k nimž je žádoucí se připojit.⁷⁴ Williams argumentuje podobně. V nemahájánových pramenech jsou podle něj zprávy o pouti bódhisattvy popisné (jako manuál), kdežto v mahájánových textech jsou normativní.⁷⁵ Tento názor nesdílím, protože narativy o Bódhisattvovi ustavují etickou rovinu, na níž se normativní morálka našeho světa promítá do rovin ostatních. Džátky jsou natolik normativní, nakolik jsou kompatibilní s vlastní zkušeností věřících. To, že tradice sama pokládá příběhy za události z mytického času, ještě neznamená, že nabádá k jejich doslovnému napodobování. Penner vidí hlavní význam bódhisattvy v jeho schopnosti integrovat různé sociální statusy.⁷⁶

⁶⁹ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 91.

⁷⁰ Být zrozen jako člověk (a navíc muž), musí existovat příčina nastoupení cesty, je nutné nalezení učitele, odvržení (světských věcí), dosažení dokonalosti, oddanost a silná vůle. Viz *ibid.*, s. 92 [původně v N. A. Jayawickrama (ed.), *Buddhavaṃsa and Caryāpiṭaka*, London: Pali Text Society, 1974].

⁷¹ *Ibid.*, s. 92.

⁷² Štědrost (*dána*), mravnost (*šila*), trpělivost (*kšánti*), úsilí (*vírja*), meditační soustředění (*dhjána*) a dokonalé poznání (*pradžňá*). Williams uvádí, že o dokonalém poznání se říká, že vede ostatní, jako ten, kdo vidí, vede slepé, za primární, viz Williams a Tribe, *Buddhistické myšlení*, s. 140.

⁷³ *Ibid.*, s. 184.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 188. [původně v Paul Harrison, „Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-image and Identity Among the Followers of the Early Mahāyāna“, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10.1 (1987): 66–89, s. 67.]

⁷⁵ *Ibid.*, s. 145.

⁷⁶ Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 200.

4. Džátaky „kanonické“ pro théravádiny

4. 1 Raná životopisná literatura: *Čarjápitaka*, *Buddhavansa* a *Avadána*

Žánr džátak byl ovlivněn třemi biografickými sbírkami z *Khuddakanikáji*, která tvoří součást *Suttapitaky* (oddíl *Tipitaky*): *Čarjápitakou*, *Buddhavansou* a *Avadánou*.⁷⁷ Z dostupných údajů lze usuzovat, že sbírky (chronologicky ve výše uvedeném pořadí) byly psány na přelomu 2. a 1. stol. př. n. l.⁷⁸ Tato díla se zabývají statusem minulých a budoucích buddhů a vývojem ideálu bódhisattvy.⁷⁹ Všechny tři texty vypravují o typických činech, které vedou různé postavy k nirváně.⁸⁰

V době před vládou Ašóky (vládl zhruba v letech 269–232 př. n. l.) byl Buddhův životopis pojímán nekosmicky, tj. pouze v rámci jednoho života.⁸¹ Kosmický rozměr Buddhových minulých zrození je poprvé plně vyjádřen v *Čarjápitace*, která se zabývá počátkem Bódhisattvovy cesty k probuzení (život Buddha Gautamy byl jejím koncem). Sbíрка obsahuje 35 příběhů. V prvních deseti se Bódhisattva zdokonaluje v nezištném dávání, v další desítku pěstuje čestnost, a dále kultivuje pravdomluvnost (v šesti příbězích), odklon od světa (v pěti příbězích), přátelství (ve dvou příbězích), pevné rozhodnutí (v jednom příběhu) a vyrovnanost (v jednom příběhu).⁸² Bódhisattva je ve všech příbězích *Čarjápitaky* vyobrazen jako „absolutně dobrý“. Například *Kapirádžačarijam*⁸³ (příběh o opičím králi) *Čarjápitaka* komentuje tak, že Bódhisattva coby opice nelhal. Appleton tuto skutečnost vysvětluje tím, že *Čarjápitaka* ztratila flexibilitu.⁸⁴ Ačkoliv v *Džátakatthavannaně* Bódhisattva v několika případech koná morálně ambivalentní činy, vždy byla oblíbenější. Domnívám, že tomu tak je proto, že se buddhisté hůře ztotožňovali s postavami *Čarjápitaky*, protože jim nepřišly uvěřitelné.

Buddhavansa obsahuje biografie předchozích buddhů (Buddha Šákjamuni je uváděn jako 25. buddha v řadě), v jejichž světech Bódhisattva pěstoval své dokonalosti. Struktura životopisů jednotlivých buddhů je velmi podobná, často se

⁷⁷ Název kánonu i sbírek nechávám v pálijském tvaru.

⁷⁸ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 116.

⁷⁹ Ibid., s. 147.

⁸⁰ Ibid., s. 111.

⁸¹ Walters, „Stūpa, Story, and Empire“, in Schober, *Sacred Biography*, s. 160–192, (zvl. s. 165).

⁸² Reynolds, „Rebirth Traditions and the Lineages of Gautama“, s. 22.

⁸³ Příběh vypráví o krokodýlovi, který si přál získat opičí srdce pro svou ženu. Když však Bódhisattvu (opici) vezl na hřbetě do svého doupěte, prozradil mu, že jej chce krokodýlice sežrat. Bódhisattva díky krokodýlově hlouposti přežil, jelikož tvrdil, že si srdce zapomněl v koruně stromu. Tomu krokodýl uvěřil a odnesl opici na břeh.

⁸⁴ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 66–68.

liší pouze v kvantitativních údajích (délka života, počet žáků apod.). Z této skutečnosti vyvozují, že v této době se již vytvořil ideální typ buddhy, na který je možné postavy v narativích „napojit“. Vlastní děj *Buddhavanse* začíná po Buddhově probuzení, když jej bůh Brahma Sahampati přemlouvá, aby učil dharmu pro ty, kteří mají v očích pouze „trochu prachu“.⁸⁵ Buddha poté vytváří ochoz z drahokamů, který prochází celým prostorem a ve kterém neplyne čas, když se v něm prochází. Šáriputra se ptá, co tento ochoz znamená, načež Buddha začíná s líčením životopisů podobně jako v *Čarjápitate*.

Sbírka *avadán* obsahuje příběhy o hromadění zásluh vybranou postavou v jejích předchozích životech za účelem dosažení probuzení, přičemž se zaměřuje především na jiné osoby než na Bódhisattvu.⁸⁶ Z jiného úhlu pohledu jsou avadány sítí sociálních vztahů, které se strukturují v následných životech.⁸⁷ Toto platí i pro džátaky, ale ačkoliv mají oba žánry mnoho společného, nelze je ztotožňovat. V džátakách vždy musí nějak figurovat Bódhisattva, se kterým se ztotožňuje vypravěč, Buddha. Tuto podmínku avadána splňovat nemusí.⁸⁸ *Avadány* kladou důraz na typizované postavy mnichů a mnišek rané sanghy, což se odráží v jejich jménech⁸⁹. V *avadánách* lze najít jedny z nejranějších zmínek o uctívání Buddhových ostatků a kultu stúp. Podle Walterse jsou nápisy a rytiny s motivy džátak na stúpách údaje o činech jednotlivců, zatímco texty džátak (a zřejmě i avadán) jsou zkazkami o určitém způsobu myšlení o Buddhových zrozeních.⁹⁰ *Avadány* označují epigrafické nápisy pojmem *dána* (štedrost; darování).⁹¹ Právě tento termín je jednotícím prvkem textů a epigrafického materiálu (objevuje se například ve formě přispívání k budování stúp).

4. 2 Džátakatthavannana

Stejně jako sbírky, o kterých jsem psal v minulé podkapitole, i *Džátakatthavannana*,⁹² kterou se zabývám ve druhé části práce, se nachází v *Suttapitate* jako součást *Khuddakanikáji*. Tato sbírka byla nejprve přeložena do sinhálštiny a následně zpět do pálijštiny v 5. stol. n. l.⁹³ Její kopii zapsanou

⁸⁵ Walters, „Stūpa, Story, and Empire“, s. 166.

⁸⁶ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 112.

⁸⁷ Walters, „Stūpa, Story, and Empire“, s. 175–176.

⁸⁸ Některé příběhy jsou avadány i džátaky zároveň, např. *Pubbakammapiḷōtyapadāna* (avadána *O vlákněch minulých činů*), viz pozn. č. 226.

⁸⁹ Objevují se jména jako Jedna Lampa či Uctívač Stúpy, viz Walters, „Stūpa, Story, and Empire“, s. 168.

⁹⁰ Walters, „Stūpa, Story, and Empire“, s. 169.

⁹¹ *Ibid.*, s. 173.

⁹² Název sbírky znamená „popis smyslu džátak“, viz Zbavitel a Vacek, *Průvodce dějinami staroindické literatury*, s. 86. *Džátakatthavannana* obsahuje 547 džátak.

⁹³ Kanonizace většiny théravádinských spisů probíhala zhruba v 1. stol. př. n. l., viz David C. Pierce, „The Middle Way of the Jātaka Tales“, *The Journal of American Folklore*, 325.82 (1969):

v sinhálštině objevil v Královské knihovně v Kodani Viggo Fausbøll na 806 palmových listech.

Překlad *Džátakatthavannany* do angličtiny započal Rhys-Davids roku 1880. Jako první západní badatel se začal zabývat paralelami s řeckými bajkami.⁹⁴ Sbírku popsal jako „plnou informací o každodenních zvycích a víře Indů a různých otázek týkajících se jejich ekonomických a sociálních podmínek“⁹⁵. Její literární hodnotu však považoval za minimální kvůli častému opakování či vynechávání. Jiní badatelé ji dokonce označovali za „nízkou kulturu“ a prostředek vzdělání pro masu.⁹⁶ Pierce na tento výklad navazuje, když uvádí oblasti, o kterých *Džátakatthavannana* poskytuje informace: a) obecné příkazy a zákazy pro laika (hospodáře), b) nároky bráhmanů, c) „vládnutí a správa státu“, d) karmanový zákon.⁹⁷

V *atítavatthu* džátak *Džátakatthavannany* se objevují verše (*gáthy*), které podle Nakamury odpovídají původnímu buddhismu, neboť se v nich nevyskytují buddhistické technické termíny.⁹⁸ Zbavitel uvádí, že původně kánon neobsahoval celé příběhy, ale pouze *gáthy*.⁹⁹ Protože *gáthy* někdy svým obsahem neodpovídají (či přímo odporují) příběhům, badatelé navrhli několik teorií ohledně vztahu *gáth* a příběhů. První počítá s tím, že džátaky s vypracovanějším příběhem se objevovaly až po vládě Ašóky (3. stol. př. n. l.), kdy se rozrůstaly a přijímaly formu i obsah folklorních vyprávění. Velká část badatelů má za to, že *gáthy* mají více autorů a jsou zřejmě starší než komentář v próze, u kterého se předpokládá společný autor.¹⁰⁰ Jiný scénář vývoje staví na tom, že nejdříve existovaly příběhy v lidovém folklóru, které zpočátku nemusely mít status džátak. K doplnění příběhů se skládaly verše. Komentářové příběhy prodělávaly změny a některé se možná ztratily, kdežto verše, které zůstávaly beze změn, se později zařadily do pálijského kánonu. Tyto dvě teorie se nemusí vylučovat, protože u různých džátak mohl vývoj probíhat tím či oním způsobem, případně jejich kombinací.

245–254, s. 245. Redakce *Džátakatthavannany* je připisována buddhistickému mnichovi Buddhaghóšovi, který žil v 5. stol. n. l.

⁹⁴ V *Síhačammadžátace* (189) viděl paralelu bajky *Osel ve lví kůži*, v *Kaččhapadžátace* (215) rozpoznal alternativu bajky *Želva a orel* a *Džambukhádaždžátaku* (294) přiřadil k bajce *Vrána a liška*, viz Bunnary, *Buddhist Ethics in the Paññāsa Jātaka*, s. 15.

⁹⁵ Appleton, „A Place for the Bodhisatta“, s. 117 [původně v T. W. Rhys-Davids, *Buddhist India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1999 (1903¹), s. 189].

⁹⁶ Appleton, „A Place for the Bodhisatta“, s. 117.

⁹⁷ Pierce, „The Middle Way of the Jātaka Tales“, s. 246.

⁹⁸ Nakamura rozlišuje „původní“ a „raný“ buddhismus. Původní buddhismus lze studovat ze starších vrstev pálijských spisů, kdežto myšlenky raného buddhismu se objevují ve většině pálijských textů, jež jsou podobné sanskrtským a čínským ágamám, viz Nakamura, *Indian Buddhism*, s. 57.

⁹⁹ *Džátaky*, přel. Dušan Zbavitel, s. 9.

¹⁰⁰ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 59.

4. 2. 1 Původ témat džátak

Podle Perise jsou některé džátaky¹⁰¹ složené z cizích, zejména řeckých, motivů. Uvádí podobnosti s Ezopovými bajkami, kterých si již dříve povšiml Rhys-Davids. Dále měla džátaky inspirovat babylonská kultura, jejíž vliv se měl do Indie přenést prostřednictvím Řeků. Jejím prostřednictvím se objevily i motivy perského židovství. Takto měla být *Sérivánidžadžátaka* (3) složena Indo-Řekem jako variace na bajku *Lesník a jeho sekera* (*Hermés a lesník*).¹⁰² Peris zaujímá přesně opačné stanovisko ohledně přejímání motivů než Zbavitel, který uvádí, že literární motivy proudily spíše opačným směrem, tj. z Indie do Evropy.¹⁰³

Domnívám se, že Perisův záměr vysvětlovat motivy v džátakách podle jejich původu porozumění džátakám příliš nenapomáhá, neboť nezohledňuje významové posuny, ke kterým došlo v rámci zařazení cizích motivů do kontextu indické kultury. Jeho teze se tak zcela míjí s hledáním odpovědi na otázku, jak džátaky vnímali jejich posluchači. Peris píše, že „Umělecká invence autora *Sérivánidžadžátaky* se neomezuje na změnu umístění a charakteru původního příběhu, který lze v pozadí rozpoznat; je očividná v přístupu k motivu samotnému.“¹⁰⁴ Právě toto „buddhistické zacházení s motivy“ se mi zdá zajímavějším aspektem džátak než jejich genetický původ a lingvistická podobnost s narativy neindických kultur. Na *Uragadžátace* (154) lze ilustrovat, jak se mytologické prvky v džátakách staví do zcela nových konstelací. *Nága* (polobožská hadí bytost) pronásledovaný *garudou* (polobožská ptačí bytost) v ní přijímá útočiště u Bódhisattvy, který mezi oběma nepřáteli zjedná mír. Peris by v tomto příběhu zřejmě nejprve identifikoval mezopotamský motiv konfliktu plazí a okřídlené bytosti (nejčastěji soupeří had a orel) a snažil by se určit původ a genetický vývoj této výpůjčky. Pro mne je důležitá transpozice tohoto konfliktu do buddhistického myšlení. Kdyby si konflikt zanechal původní strukturu, Bódhisattva by byl pravděpodobně ztotožněn s *garudou* (symbolem „dobra“ a „světla“). Avšak v *Uragadžátace* jde o smíření, které by v mezopotamském narativu nebylo možné.

Dalším badatelem, který zkoumá džátaky z historického hlediska, je Bunnary. Podle ní původní džátaky z *Khuddakanikáji*, které byly pro snadnější zapamatování zapsány ve verších, poskytují „jádro“ pro složitější příběhy.¹⁰⁵ Píše, že verše slouží jako mnemotechnické pomůcky k příběhům, které byly pravděpodobně předávány ústně. Některé z těchto raných džátak jsou snad

¹⁰¹ Jedná se o *Mahásupinadžátaku* (77), *Kákadžátaku* (140), *Sumsumáradžátaku* (208), *Gúthapánadžátaku* (227), *Vánaradžátaku* (342) a *Kapidžátaku* (404).

¹⁰² Merlin Peris, „A Note on the Motif of the Serivaniya Jataka“, *The Sri Lanka Journal of the Humanities* 35.1&2 (2008): 33–42, s. 35.

¹⁰³ Zbavitel a Vacek, *Průvodce dějinami staroindické literatury*, s. 87 a 93.

¹⁰⁴ Peris, „A Note on the Motif of the Serivaniya Jataka“, s. 40.

¹⁰⁵ Chea Bunnary, *Buddhist Ethics in the Paññāsa Jātaka* (Apocryphal Birth-Stories), Master Degree Thesis, Royal University of Phnom Penh, 2004, s. 15. Srov. Nakamurovo třídění, viz výše.

vyobrazeny na reliéfech na stúpách v Bhárhútu¹⁰⁶ a Sání (textové džátaky byly zapsány až později).¹⁰⁷ Motivem pro tyto úvahy je zkoumání sbírky *Paññasadzátaka* z jihovýchodní Asie, jejímiž charakteristickými znaky jsou důraz na pěstování štědrosti (*dána*) u Bódhisattvy¹⁰⁸ a její funkce jako didaktická pomůcka pro laiky k dodržování pěti předpisů a k „pěstování ctnosti štědrosti, nenásilí, soucitu a trpělivosti“.¹⁰⁹ V souvislosti s růzností sbírek džátak Bunnary řeší otázku, která verze džátak je správná.¹¹⁰ Je to, myslím, vcelku zbytečná otázka. Nejen, že buddhisté v Indočíně užívali jiné texty než jejich souvěrci v Indii, oni navíc do džátak zařadili jiné motivy, kterým zřejmě vyhovovalo jiné třídění a nadpisy. Do *Paññasadzátaky* byly dokonce nově zařazeny některé příběhy z místní mytologie.¹¹¹

¹⁰⁶ Nejstarší doložené užití slova „džátaka“ se nachází na kamenné rytině z 2. stol. n. l. na *stúpě* v Bhárhútu, viz Bunnary, *Buddhist Ethics in the Paññāsa Jātaka*, s. 12.

¹⁰⁷ Nakamura, *Indian Buddhism*, s. 130.

¹⁰⁸ Reynolds, „Rebirth Traditions and the Lineages of Gautama“, s. 23.

¹⁰⁹ Bunnary, *Buddhist Ethics in the Paññāsa Jātaka*, s. 2 [původně v S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1976, s. 49–50].

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 13.

¹¹¹ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 77–78.

5. Variace mytických námětů džátak

Bareau si povšiml, že pálijské, sanskrtské, čínské a tibetské verze džátak si často protirečí. Nacházel klišé, odlišné verze, dezinterpretace, stereotypy, rozpory, protiklady či dokonce absurdity.¹¹² Bódhisattvova zrození v džátakách lze z pohledu strukturalismu chápat jako variace několika klíčových témat. Ta lze vyjádřit jako sadu binárních opozic, které se vzájemně vymezují a zároveň jedna přechází ve druhou podle formálního vzorce. Původnost, správnost a věrnost verzí, kategorie, kterými se zabývají Peris a Bunnary, jsou z tohoto pohledu nepodstatné pojmy. Význam džátaky spočívá ve vztazích mezi postavami v rámci příběhu a někdy i vztah mezi příběhy.

Couture podotýká, že Buddhovy promluvy a činy se staly klišé, která spisovatelé hagiografií rádi opakovali.¹¹³ Dípankarova předpověď ohledně Bódhisattvy (Sumédhy) o tom, že se stane Buddhou, se prostřednictvím narativu stává současně přítomností i vzpomínkou.¹¹⁴ Pro velmi typizované postavy, jakými buddhové a bódhisattvové jsou, platí jistá „předurčenost“, tj. je dáno, jakým způsobem se bude příběh odvíjet. Tím, že se napojí na ideální typ, se jejich osobní rysy ztrácejí ve prospěch obecných parametrů, které se mohou měnit velmi málo a pouze co do obsahu, nikoliv ve své formě (úkon provede každý Bódhisattva trochu jinak, ale formálně má čin touž platnost).

V džátakách najdeme velké množství typizovaných postav¹¹⁵, u kterých se jakákoliv individualita vytrácí. Ustálené vlastnosti napříč zrozeními si drží také postavy, které Bódhisattvu doprovázejí: rodiče, žena, syn, učedníci, přední žáci, osobní „asistent“ a hlavní mužský a ženský laik. Příběhy o nich se objevují právě v džátakách. Například o Ánandovi se dočteme v *Puppharattadžátace* (147), o Šáripitrovi v *Akataññudžátace* (90) a o Maudgaljájánovi ve *Vánarindadžátace* (57). Struktura džátak utvrzuje zažitě modalitu vztahů v Buddhově současnosti a otevírá nové.¹¹⁶ Právě proto, že jsou určité postavy koherentní napříč většinou příběhů, lze strukturální variace snadno pozorovat. Ánanda je v předchozích zrozeních vyobrazován jako učenlivý a věrný druh Bódhisattvy,¹¹⁷ Šáriputra a Maudgaljájana bývají v minulých zrozeních moudří.¹¹⁸

¹¹² Holba, „Legendární životopisy Gautamy Buddha“, s. 350.

¹¹³ Couture, „A Survey of French Literature on Ancient Indian Buddhist Hagiography“, s. 21.

¹¹⁴ Woodward, „The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism“, s. 51.

¹¹⁵ Dobře lze typizaci pozorovat na bozích. Důraz se klade na „úřad“ boha, nikoliv na jeho osobnost. Bozi původně v buddhismu přijímání nebyli, ale záhy si v něm své místo našli, viz Nakamura, *Indian Buddhism*, s. 81.

¹¹⁶ Woodward, „The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism“, s. 54.

¹¹⁷ Svou věrnost Ánanda v předchozím zrození prokazuje např. v níže zmiňované *Čúlanandijadžátace*.

¹¹⁸ V Buddhově době jsou jeho předními žáky.

5. 1 Vztah vladaře a askety

V *Džátakatthavannaně* se typizace zřetelně projevuje u postav vladaře a askety. Narativy se snaží udržet obě role oddělené, ačkoliv u výtečných vladařů se objevují prvky asketismu (askeze bývá součástí iniciace krále) a dobří asketi mívají „vladařské“ ctnosti. K propojování těchto vlastností nejčastěji dochází u Bódhisattvy. Je-li asketou, zpravidla dává panovníkům rady nebo jde svým chováním příkladem ostatním. V *Khantivádiddžátace* (313) žárlivý král našel své konkubíny spící u stromu, kde seděl Bódhisattva. Rozhodl se ověřit jeho klid, protože si myslel, že asketa konkubíny svedl. Nechal Bódhisattvu zbičovat, usekal mu končetiny, uši a nos. Bódhisattva však zůstal klidný a ke králi cítil pouze soucit. Ten brzy zemřel tak, že jej pozřela zem, a on se zrodil se v pekle.¹¹⁹ Jindy¹²⁰ Bódhisattva poučil krále, který měl zlé sny a chtěl vše napravit rituály, že zvířecími oběťmi nežádoucí stav nenapraví, naopak vše ještě mnohem zhorší. Zvuky, které slyšel ve spánku, byly hlasy pekelných bytostí. Ty se do pekla dostaly právě proto, že při provádění rituálů zabíjely živé bytosti.

Správa státu je tématem *Gandatindudžátaky* (520), v níž Bódhisattva jako duch stromu pozoruje krále, který ničí království nepřiměřenými daněmi a sám sebe nezodpovědností. Rozpad království přivodí svým opilectvím také král *Kumbhadžátaky* (512).

Podle džátak by dobrý panovník měl být spravedlivý a tresty udílet až po řádném přezkoumání¹²¹ a neměl by naslouchat pomluvám¹²². V *Sámadžátace* (540) Bódhisattva vyjmenovává deset povinností¹²³ (*rádžadharmu*) pravého krále.

Svět askety i krále je tedy řízen dharmou. Politickému řádu odpovídá řád kosmický a naopak. Pokud se vladař chová v rozporu s dharmou, hroutí se zároveň řád kosmu: „Slunce a Měsíc i hvězdy neplují po obloze podle svých drah, dny a noci, měsíce a roční období se vymknou z kloubů, bozi se hněvají a nesesílají déšť.“¹²⁴ Podobné účinky má odchod krále.¹²⁵

Dharma, kterou označují synonymem řád, je polyvalentním pojmem. Díky své mnohovýznamovosti může poskytnout vodítko při rozkrývání významu džátak, které záhy uvedu. Olivelle nachází v *Buddhačaritě* (text složený

¹¹⁹ Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 105. Motiv pozření zlého člověka zemí se objevuje v několika džátakách, vždy v souvislosti s Dévadattou (hlavního oponenta Buddhy) v jeho minulých zrozeních. Toto téma může souviset s jinými epizodami, v nichž se třese země (Vessantarovy dary, viz níže; Buddhovo probuzení), avšak v této práci není prostor pro další srovnání.

¹²⁰ *Lóhākumbhidžátaka* (314), *Atthasaddadžátaka* (418) a *Khandaháladžátaka* (542).

¹²¹ *Sumangaladžátaka* (420), *Bandanamókkhadžátaka* (120) a *Kákadžátaka* (140).

¹²² *Mahákapidžátaka* (516), *Mahádžanakadžátaka* (539) a *Mahánáradakassapadžátaka* (544).

¹²³ Štědrost, etické ctnosti, sebeobětování, upřímnost a názorová integrita, sebeovládání, nenávist, neubližování, trpělivost a čestnost.

¹²⁴ Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 115.

¹²⁵ Pierce, „The Middle Way of the Jātaka Tales“, s. 251.

ve 2. stol. n. l., několik staletí před kodifikací *Džátakatthavannany*) šest různých pojetí dharmy.¹²⁶

Dharma^a je nejvyšší pravda, vzhled do zákona odvislého vznikání, a jí odpovídající cesta. Její objevení bylo obsahem Buddhova probuzení (lze pro ni užít označení „filozofická dharmá“).¹²⁷

Dharma^b spočívá v bezpodmínečném opouštění rodiny a domova za účelem nastoupení cesty k osvobození (bez ohledu na věk toho, který odchází).¹²⁸

Dharma^c se podobá té dharmě, jak ji popisují *dharmášástry*. Otec Gautamu přemlouvá, aby se vzdal dharmy^b ve prospěch dharmy samotné, tedy dharmy^c.

Ašvaghóša prosazuje dharmu^a, kdežto dharmá^c (neodcházení z domova před tím, než člověk zestárne) v jeho pojetí ztrácí legitimitu, což je vidět z následujícího úryvku: „A co se týká spisů o tom, že laičtí králové dosáhli vysvobození, to nemůže být! Dharmá vysvobození, kde převažuje klid, a dharmá králů, kde převažuje síla – jak vzdálené jsou sobě!“¹²⁹ Siddhártha při jedné příležitosti říká Čandovi, že nelze ztrácet čas, protože život je křehký.¹³⁰

Dharma^d je platná pouze pro určitou skupinu lidí, např. *mókšadharmá* (dharmá vedoucí k osvobození) a *rádžadharmá* (dharmá vládců).

Dharma^e, *grhasthadharmá* (dharmá hospodáře), stojí v opozici vůči dharmě^b (odcházení do bezdomí v produktivním věku).¹³¹

Konečně dharmá^f je univerzální etickou dharmou, tedy soucitem se všemi živými bytostmi.¹³²

Mimo kontext džátak Buddha mluví o ideálních vládci¹³³, čakravartinech, králích, kteří „točí kolem [nauky]“. Čakravartinové vládou v naprostém souladu s dharmou¹³⁴. Ačkoliv to nejsou buddhové, jsou jejich politickým ekvivalentem, což se odráží ve struktuře jejich životopisů. Po narození mají stejně jako buddhové třicet dva charakteristik *mahápuruši* (velká bytost), po jejich smrti by s tělem mělo být nakládáno jako s těly buddhů.¹³⁵ Čakravartin je čakravartinem, protože byl již v minulém životě oddaným buddhistou, současný čakravartin je oddaným buddhistou ze své podstaty. Čakravartinové svět nedobývají zbraněmi, lidé sami uznávají jejich nadvládu kvůli jejich ctnostem

¹²⁶ Ašvaghosa, *Life of Buddha*, tr. by Patrick Olivelle, New York: New York University Press – JJC Foundation, 2008, s. xlvii–li.

¹²⁷ *Ibid.*, s. xlvii.

¹²⁸ *Ibid.*, s. xlvihi.

¹²⁹ *Ibid.*, s. 261.

¹³⁰ *Ibid.*, s. xlix.

¹³¹ *Ibid.*, s. l.

¹³² *Ibid.*, s. li.

¹³³ O ideálním vládci se lze dočíst v *Mahásudassanasuttě* (*Díghanikája* 17). Přímou v džátakách je řeč o čakravartinovi v *Báhiadžátace* (108), v *Abbhantaradžátace* (281), v nichž se však pouze zmiňuje toto jméno. V *Kálingabódhidžátace* (479) se stroze uvádí několik zázraků a rituálů, které doprovází korunovaci čakravartina, avšak bez dalšího kontextu jsou obtížně pochopitelné.

¹³⁴ V tomto kontextu se dharmou myslí pevné morální zásady a soucitná spravedlnost.

¹³⁵ Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 114.

(např. díky dodržování pěti předpisů). Prostřednictvím čakravartinů se v indickém kontextu poprvé objevuje přijímání vyšší morální autority jako řídicí prvek státu.¹³⁶

Když Przuluski interpretuje odmítnutí přizvání Ánandy na koncil v Rádžagře, vychází z předpokladu, že v rané sangze došlo ke konfliktu kšatrijského modelu (Ánanda) a bráhmanských vzorů (Kášjapa). Samotnou epizodu pak vysvětluje jako mechanismus „obětního beránka“.¹³⁷ To by zhruba odpovídalo domněnce Couturea, že vlivy z Mezopotámie proměnily Buddhův status z askety v čakravartina.¹³⁸

Světovládce je světským protipólem Buddha či asketického Bódhisattvy, ačkoliv mají podobné atributy a požívají podobné úcty. V jihovýchodní Asii se v pozdějším historickém vývoji tento pohled obrátil: vládce je nutně bódhisattva. Posvátné sankcionování královské moci se v tomto kulturním prostředí napojilo na laické sankcionování asketického ideálu. Podle Pennera se mladík v jihovýchodní Asii musí rozhodnout, jestli se vydá cestou světovládce (laika) či Buddha (mnicha).¹³⁹ Naproti tomu Strong cituje poměrně ranou biografii Buddha, v níž narativ spojuje cesty obou.¹⁴⁰ Buddha (i Bódhisattva) tak slučuje vzájemně exkluzivní sociální statusy, podobně jako liminální postava krále podle Dumézilova schématu, která není ani zemědělcem, ani válečníkem, ani knězem, ale zároveň je vším dohromady.

V *Čullasutasómadžátace* (525) Bódhisattva coby starý král našel na své hlavě šedivý vlas. To je v indickém prostředí (podle dharmy^c) indikátorem změny sociálního statusu (člověk by měl přejít z hospodářského do asketického modu života). Obyvatelé města se však nechtěli smířit s tím, že by o svého krále přišli, a tak všichni (v příběhu se velmi pečlivě líčí, že v království nezůstal ani jeden člověk) následovali Bódhisattvu do Himálají. Bůh Vissakamma pro krále a jeho lid zbudoval v lese rozsáhlou poustevnu, kde všichni společně žili v dostatku. V této džátace se ukazuje specificky buddhistický způsob zacházení s motivem „odchodu na stáří“ tím, že reflektuje kolektivní provedení jinak individuálního aktu. Prostřednictvím tohoto motivu se však může řešit složitější problém, totiž nástupnictví. Je známo, že Buddha odmítal systém *varen*. Podle raného buddhismu člověk získává své postavení svým záměrem a charakterem, nikoliv svým zrozením. Tento názor je však ve zřejmém konfliktu s dědičnou mocí králů. Bódhisattva nemohl mít dědice, proto se řád musel přeskupit tak, aby jej nepotřeboval. V *Susímadžátace* (411), která má totožnou zápletku, král pouze odejde (bez potomka) a nechává království svému osudu bez toho, aby jej kdokoliv následoval. *Susímadžátaka* tedy dává přednost dharmě^b před dharmou^c.

¹³⁶ Za historicky doloženého čakravartina je považován Ašóka. Sám si však na tento titul nárok nečinil, Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 115.

¹³⁷ Couture, „A Survey of French Literature on Ancient Indian Buddhist Hagiography“, s. 17.

¹³⁸ *Ibid.*, s. 16.

¹³⁹ Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 173.

¹⁴⁰ Strong, „A Family Quest“, s. 123.

V *Čullasutasómadžátace* se z Bódhisattvy se stává král a asketa v jedné osobě, což je však neudržitelné. Právě v takových situacích v džátakách zasahují bohové, kteří pomáhají ustavit nový řád tím, že pomohou integrovat liminální prvky. V tomto případě je liminální postavou vladař-asketa, který by bez zásahu bohů musel volit mezi vládou (resp. plodností, opakem celibátu) a asketismem, kdežto s pomocí bohů může sloučit jinak nekompatibilní kategorie (nativ zde neumožňuje generační řešení prostřednictvím potomka-nástupce).

Podobný motiv sloučení rolí nacházím v dalších dvou džátakách. V *Sividžátace* (499) je Bódhisattva, král Sivi, vynikajícím vladařem a štedrým dárcem. Chtěl však dát „vnitřní dar“, aby byl dárcem nejlepší. Proto obětoval své vlastní oči, když jej o ně slepý bráhma (přestrojený vládce bohů Sakka) požádal. Sakka mu nakonec dal nové oči, takže si Sivi mohl svou liminální pozici udržet. I v tomto případě dochází k řešení skrze deus ex machina: Sivi dostane božské oči.

5. 1. 1 Bódhisattva Vessantara¹⁴¹

Bódhisattva Vessantara se zrodil ve světě lidí jako syn královny Phusatí, své budoucí matky ve zrození Gautamy, po deseti měsících těhotenství¹⁴². Vlastní zápletka *Vessaradžátaky* (547) začíná v okamžiku, kdy byla Kalinga sužována suchem. Bráhmani z této sousední země požádali Vessararu o kouzelného, děšť sesílajícího bílého slona. Vessantara jim jej ihned daroval. Země, jsouc svědkem takových činů, se zatřásla. Poté, co se lid vzbouřil proti darování prospěšného slona,¹⁴³ král souhlasil s potrestáním Vessantary vyhnanstvím. To Vessantara nechápal a žádal odklad trestu na jeden den, aby mohl vykonat dar „sedmi set“, tedy dar všeho, co může být dáno.

Vessantara prosil Maddí, aby jej nenásledovala a aby si našla jiného muže. Maddí však odpověděla, že raději bude s ním, než aby žila jako vdova, protože vdova se má hůř než žena se svým mužem v divočině. Vzala s sebou i jejich děti. Maddí i Phusatí se Vessantary zastaly u krále, ale ten již dal své slovo a nemohl jej vzít zpět. Když Vessantara odcházel a rozdával majetek, ženy a žebráci truchlili. Záhy rozdál Vessantara koně i nosítka pro děti. Cesta byla zkrácena bohy

¹⁴¹ Existují stovky variací příběhu o Vessararovi, ale jeho jádro zůstává neměnné. Zde uvádím verzi z *Džátakathavannany*. Běžně se přijímá názor, že Vessantara je posledním zrozením Bódhisattvy před dosažením probuzení. V thajské společnosti je *Vessaradžátaka* nejoblíbenější buddhistický příběh. Příběh o nesmírné štedrosti Vessantary byl přenesen do slavnosti *The Mahachat* (Rozprava o velkém zrození), který je oblíben mezi elitami i mezi chudými lidmi. Ikonografii s výjevy z *Vessaradžátaky* lze nalézt na nástěnných malbách po celém Thajsku. Více v Suwanna Satha-Anand, „Renegotiating a National Tradition: Moral Dilemma in the Vessantara Jataka Tale“, *International Journal of the Humanities*, 10.4 (2007): 99–112, s. 99.

¹⁴² Po stejnou dobu jsou nošeni i buddhové.

¹⁴³ Byl to totiž „slon lidu“ vlastněný všemi. Thajská verze uvádí, že lidé žádali pro Vessararu potrestání, protože se provinil proti královské tradici, viz *ibid.*, s. 103.

(bylo jim líto dětí), proto před večerem došli do čétského království, kterému vládl Vessantarův strýc. Ten Vessantarovi nabízel vládu, avšak Vessantara odmítl. Rodina brzy dorazila do poustevny, kterou na příkaz vládce bohů Sakky postavil bůh Vissakamma. Tam žili jako asketi, Vessantara od této chvíle držel celibát (Maddí se ani nedotkl).

Jakási mladá žena byla unavena monotónními domácími pracemi. Doslechla se o tom, že Vessantara dává komukoliv to, o co si řekne. Poslala tedy svého muže, bráhmána Džúdzaku, aby přivedl Vessantarovy děti jako otroky. Džúdzaka se cestou zatoulal v lese, kde jej chtěl čétský lovec zabít a poté vykonat oběť z jeho masa. Nakonec jej však dovedl ke zřeci (*rši*) Aččutovi. Ani ten nebyl na Džúdzaku zpočátku přívětivý. Nakonec však přece Džúdzaka přišel za Vessantarou, a to zrovna ve chvíli, když Maddí nebyla doma. Trval na tom, aby Vessantara odevzdal děti ještě před příchodem Maddí, protože „ženy nejsou štedré a kazí plány“.¹⁴⁴

Děti naříkaly a velmi trpěly, Vessantara se je snažil utěšit vysvětlením, jak tento dar přispěje jeho cíli dosažení dokonalé štědrosti, což povede k dokonalé moudrosti a probuzení.¹⁴⁵ Zprvu k nářkům dcery zůstal netečný.¹⁴⁶ Džúdzaka však děti bil a Bódhisattva pln zármutku plakal, ale daru nemohl litovat ani jej žádat zpět. V džátace se praví: „Nyní obrovská bolest povstala v Bódhisattvovi pro jeho děti a jeho srdce v něm žhnulo žárem; divoce se třásl, jako slon v objetí lva, jako Měsíc spolknutý v Ráhuových čelistech.¹⁴⁷ Protože nebyl dost silný, aby to vydržel, vyšel před chýši, slzy se valily z jeho očí, a žalostně naříkal.“¹⁴⁸ V jednu chvíli chtěl Džúdzaku zabít, ale uvědomil si, že darování je prostředkem k dosažení cíle, jímž je probuzení, a uklidnil se. Poté řekl synovi, kolik by měl Džúdzaka dostat, pokud někdo požádá o jejich vykoupení. Nakonec bráhmánovi řekl, že vševědoucnost je mu mnohem dražší než vlastní syn.

Když se Maddí vrátila z lesa, ptala se po dětech, avšak Vessantara na její otázky neodpovídal, proto si myslela, že jsou mrtvé. Ze zármutku nad ztrátou dětí omdlela. Vessantara chvíli váhal, avšak nakonec porušil svůj celibát a ženu pohladil, což ji probudilo. Když jí Vessantara prozradil pravdu, Maddí se na něj za dar dětí nehněvala. Aby zkoušel Vessantarovu štědrost, král bohů Sakka v přestrojení za starého bráhmána prosil o Maddí. Vessantara daroval i svou ženu,

¹⁴⁴ Cowell, *The Jātaka*, vol 6., s. 281.

¹⁴⁵ V thajské variantě, kterou cituje Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 15–16, Vessantara volá na svou dceru: „pojď, má holčičko, naplň mou dokonalost ... staň se mou lodí pro překročení moře stávání se [dovez mne] k druhému břehu.“

¹⁴⁶ Dcera Vessantary v thajské verzi *Vessantaradžátaky* prosí, aby se již znovu nezrodili ve vztahu otec a dcera, viz Satha-Anand, „Renegotiating a National Tradition“, s. 105–106. Tuto pasáž ve *Vessantaradžátace z Džátakatthavannany* sice nenalezneme, avšak dle mého názoru jde o zesílení motivů, které jsou v ní dobře patrné.

¹⁴⁷ Obrazné vyjádření pro zatmění Měsíce.

¹⁴⁸ Cowell, *The Jātaka*, vol 6., s. 284.

ale tento dar nevyvolal tak silné emocionální reakce, jako dar dětí.¹⁴⁹ Po darování Maddí se Sakka nechal poznat a slíbil Vessantarovi velké bohatství a navrácení všeho, co rozdal. Mezitím král Saňdžaja, Vessantarův otec, poznal svá vnučata a vykoupil je od Džúdzaky.

Saňdžaja přišel za Vessantarou, aby se usmířil. Vessantara se nejprve bál, že jej jdou zabít, ale Maddí jej uklidnila. Následuje konečné shledání královské rodiny a navrácení statků Vessantarovi. Ten se po smrti zrodil v nebi Tušita, odkud přišel zpět do světa lidí jako princ Gautama.¹⁵⁰

Nejvlivnější interpretace *Vessantaradžátaky* lze rozdělit do dvou skupin. Buď se s ní pracuje jako s literární prací náboženského, historického či politického významu,¹⁵¹ přičemž se vychází z jejího zasazení do kontextu jednotlivých kultur (často např. thajské). Nebo se řadí se do širšího souboru literatury o bódhisattvech. V tom případě se badatelé se soustředí na morální konflikty.¹⁵²

Satha-Anand, který kombinuje oba přístupy, věnuje pozornost emocionální stránce příběhu. Vessantarova vyrovnanost byla narušena, pouze když slyšel nářek svých dětí. Hněv Vessantary je pozoruhodným jevem, protože panuje přesvědčení, že Vessantara měl být pouze jedno zrození před probuzením.¹⁵³ Dar dětí v předposledním zrození buddhů je navíc častým motivem.¹⁵⁴ Džúdzaka je vyobrazován jako nesmírně zlý, otevřeně uvádí, že si Vessantarovy děti nezaslouží. O to silnější emoce v posluchačích Vessantarův dar vyvolává. Podle emického výkladu tato epizoda vykresluje vyrovnanost (*upékkšá*).¹⁵⁵

K posouzení morální hodnoty darování ve *Vessantaradžátace* je nutné rozlišit světskou a transcendentní morálku. Tím, že se ustaví dvě úrovně posuzování, se Vessantarova morální dilemata transformují v morální paradoxy. V této souvislosti Collins poukazuje na následující paradox: „přemíra dobra“ se ve *Vessantaradžátace* zvrhává v „nutné zlo“,¹⁵⁶ které je nutné, aby Bódhisattva mohl dosáhnout „vyššího dobra“ ve zrození Gautamy. Světští lidé, kteří Vessantaru vyhnali, se řídí konvenčním územ. Vessantara se však řídí územ

¹⁴⁹ V thajské verzi bohové posypou Maddí květinami, protože oddaně strpí rozdání dětí i odevzdání sebe samé Vessantarou, viz Satha-Anand, „Renegotiating a National Tradition“, s. 105.

¹⁵⁰ Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 19.

¹⁵¹ Např. Patrick Jory, *A History of the Thet Maha Chat and Its Contributions to a Thai Political Culture*, a Ph.D. thesis submitted to the Australian National University, 1996.

¹⁵² Např. v Reiko Ohnuma, „Internal and External Opposition to the Bodhisattva's Gift of His Body“, *Journal of Indian Philosophy* 28.1 (2000): 43–75.

¹⁵³ Srov. s *Khantivádiddžátakou* (313), v níž Bódhisattva zůstává klidný, ačkoliv král mu postupně usekává údy.

¹⁵⁴ Variace tohoto tématu se objevují v *Madhuraththavilasini*, komentáři k *Buddhavanse*. Například Mangala, třetí z 24 buddhů, dal své děti démonovi, který je pozřel, viz Woodward, „The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism“, s. 53.

¹⁵⁵ Satha-Anand, „Renegotiating a National Tradition“, s. 109.

¹⁵⁶ *Ibid.*, s. 110 [původně v Steven Collins, *Nirvana and other Buddhist Felicities*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 528–529].

absolutním, který počítá s tím, že za dary nakonec získá probuzení, čímž pomůže nesčetnému počtu bytostí.¹⁵⁷

Podobně lze Vessantarovu štedrost interpretovat pomocí rozlišení „dharem“, které jsem uvedl výše. Vessantara rozdává věci, které mu z jistého úhlu pohledu nepatří. Jako Bódhisattva, jenž má za cíl probuzení, musí darovat slona (podle dharmy^b), ale jako princ by měl mít na paměti dobro království (podle dharmy^d). Každé darování, které v sobě obsahuje konflikt s podobnými rysy, vyvolá katastrofu. Až dar Maddí žádnou katastrofu nevyvolá, protože Maddí tuto oběť podstupuje dobrovolně,¹⁵⁸ což přerušuje katastrofický běh událostí a vede k „záchraně“ Vessantary. Zdálo by se tedy, že ač většina džátak obsahuje jednoznačně misogynní náměty, *Vessantaradžátaka* přenechává Maddí velmi důležitou úlohu. Právě díky její oddanosti se Vessantarovi podaří integrovat dharmu^d a dharmu^b (pokud přijmeme Perisovu tezi, že dar je modem askeze v životě laika,¹⁵⁹ neboť Vessantarova askeze byla pouze epizodní).

5. 1. 2 Srovnání Vessantary a Rámy

Podle Gombricha obsahují *Vessantaradžátaka* a *Ajódhjakánda z Rámájany* podobné vzorce¹⁶⁰ (králové dali příkaz k vyhoštění synů velmi neradi, matky truchlí, ženy své chotě doprovázejí), ačkoliv v detailech se liší (Rámovo vyhnanství způsobila nevlastní matka, kdežto Vessantara byl vyhnán kvůli daru bílého slona; *Ajódhjakánda* má podobný vzorec odchodu jako *Vessantaradžátaka*, avšak nezmiňuje se v ní vdovství). Do své analýzy Gombrich zapojuje *Dasarathadžátaku* (461), která si údajně vypůjčila motivy z *Vessantaradžátaky* a obalila je příběhem o Rámovi.¹⁶¹ *Dasarathadžátaka* je v jeho pojetí pouze odpovědí na Rámájanu, kdežto *Vessantaradžátaka* je satirou na bráhmanské lakomství.¹⁶²

Když šel Ráma do vyhnanství, prosil Sítu, aby zůstala doma a starala se o Rámovy rodiče. Vessantara původně prosil Maddí o totéž. Maddí i Sítá odpověděly, že raději by spáchaly sebevraždu (což byl obvyklý vdovský úzus).

¹⁵⁷ Satha-Anand, „Renegotiating a National Tradition“, s. 111.

¹⁵⁸ Ve verších Maddí praví: „Od dívčího věku jsem jeho ženou a stále mým pánem je, ať dá mne či prodá, komu uzná za vhodné, nebo nechť mne zabije.“ Viz Cowell, *The Jātaka*, vol 6., s. 293.

¹⁵⁹ Pierce, „The Middle Way of the Jātaka Tales“, s. 253. Více o daru viz níže.

¹⁶⁰ Shodují se (co do významu) zejména ve verších, které jsou nejpozději z 3. stol. př. n. l. Zcela shodná slovní spojení či totožné pasáže se nevyskytují, protože *Ajódhjakánda* se dochovala v sanskrtu a *Vessantaradžátaka* v pálijsčině. Obě skladby jsou navíc složeny v jiném metru, viz Richard Gombrich, „The Vessantara Jātaka, the Rāmāyana and the Dasaratha Jātaka“, *Journal of the American Oriental Society* 105.3 (1985): 427–437, s. 427–428.

¹⁶¹ Ibid., s. 428.

¹⁶² Ibid., s. 436. Gombrich vysvětluje epizodu, v níž chce čétský lovec zabít Džúdzaku, jako polemiku s bráhmanským obětnictvím, viz ibid., s. 431.

Ráma i Vessantara při odchodu rozdávali dary, Vessantara po sedmi stech, Ráma po tisících. Ráma a Sítá dávali jednotlivcům, Vessantara dával všem, svého majetku se zcela zbavoval. Oba byli přirovnáni k „padlému stromu“. Jejich cesta do opuštěné krajiny začíná na vozech, ale obě skupiny daly vozy bráhmanům hned první den cesty. Oba hrdinové odmítli nabízené království. Ráma i Vessantara prošli „očistou“ v říčce. Poté se příběhy odmlčí. Zřece Aččutu z *Vessantaradžátaky* v *Ajódhjákándě* zastupuje Bharadvádža. Džúdzaka je Aččutou dvakrát označen za „syna Bharadvádži“. V příběhu jej tak ještě označí král Saňdzaja, který se jej ptá, odkud vede jeho vnučata.

V *Ajódhjákándě* se Bhárata po smrti Dašarathy (král, Rámův otec) rozhodl ukončit Rámův exil, což mu přišel sdělit s celou armádou. Rámovi druhové se báli, že je vojáci jdou zabít. Guha hraje podobnou roli jako čétský dřevorubec, který chtěl zabít a obětovat Džúdzaku. Byl však ujištěn Bháratou, jako Čéta Džúdzakou, důvod návštěvy je ukončení princova exilu. Džúdzaka ale lhal, protože ve chvíli, kdy tuto zprávu Vessantarovi sděloval, se ještě Saňdzaja za synem nevydal. Bhárata šel k Bharadvádžovi, který mu také neuvěřil. Shody obou příběhů končí po setkání králů s princem. Ráma zůstal v exilu a poslal místo sebe vládnout sandály, kdežto Vessantara se vrátil.

Gombrich se domnívá, že *Dasarathadžátaka* je pozdější variace motivů, které se v probíraných narativech objevují. Její pointa spočívá v tom, že moudrý muž netruchlí pro smrt otce. Začíná podobně jako *Ajódhjákánda*, avšak Sítá je Rámova (Bódhisattvova) sestra, nikoliv jeho družka. Ráma se bál, aby Sítě a Lakšmanovi neublížila zpráva o smrti otce, a poručil jim, aby šli do jezírka. Po předání zprávy oba třikrát omdleli a poté je Bódhisattva vytáhl z vody. Bhárata odešel zpět do království s Lakšmanou, Sítou a se sandály. Epizoda s klepajícími sandály v *Dasarathadžátace* je prý satirická. Podle Gombricha je příběh složen z náhodných událostí, které na sebe nenavazují. To však u mýtů není neobvyklé.

Když Vessantara dával děti Džúdzakovi, utekly a schovávaly se v jezírku. Když se Maddí vrátila, Vessantara mlčel (bál se, že by zprávu neunesla, podobně jako Ráma v *Dasarathadžátace*). V bráhmanismu existoval rituál omytí se po vyslechnutí zprávy o úmrtí blízkého.¹⁶³ Podle Gombricha *Dasarathadžátaka* vrcholí, když se Bharata Rámy (Bódhisattvy) ptá, proč netruchlí nad smrtí otce. V *Ajódhjákándě* Ráma při zprávě o otcově smrti omdlel. Zřejmě se tedy jedná o reakce různých hodnotových systémů na tentýž motiv.

Gombrich se domnívá, že v *Dasarathadžátace* je Sítá Rámova sestra proto, že je sestrou Lakšmany. A sestrou Lakšmany je proto, že ve *Vessantaradžátace* jsou v jezírku bratr a sestra.¹⁶⁴ Manželství Rámy se sestrou Sítou z *Dasarathadžátaky* vysvětluje jako pouhý nesmysl.¹⁶⁵ Jeho argumentace je legitimní, avšak volím vlastní interpretaci. *Dasarathadžátaka* nemusí být

¹⁶³ Gombrich, „The Vessantara Jātaka, the Rāmāyana and the Dasaratha Jātaka“, s. 436.

¹⁶⁴ Ibid., s. 436.

¹⁶⁵ Ibid., s. 436.

nesmyslná. Vessantara držel ve vyhnanství celibát, výslovně se k Maddí choval jako k sestře. Sňatek bratra a sestry může být symbolická zkratka k naznačení téhož.¹⁶⁶

5. 1. 3 Srovnání Vessantary a Gautamy

Penner si všímá shodných prvků *Vessantaradžátaky* a životopisu Buddha. V Jihovýchodní Asii je Vessantara stejně oblíbený jako Buddha sám, což při důrazu, který je v této oblasti kladen na štědrost (*dána*), nepřekvapuje.¹⁶⁷ Obě postavy jsou princové, stávají se askety a jsou vzpomínáni jako světovládci.¹⁶⁸ Avšak odchod z domova u každého z nich probíhá odlišně. Vessantara odchází z paláce se svými nejbližšími, zatímco Gautama svou rodinu opouští a jde na jih. Po dosažení probuzení však přijímá svou nevlastní matku a syna do sanghy.

Vessantara si při darování dětí omyl ruce.¹⁶⁹ Vládce bohů Sakka pomohl Vessantarovi získat zpět bohatství (čímž vlastně ukončil Vessantarovu iniciaci do role světovládce), ale Buddha pomáhá Sakkovi získat moudrost, aby se stal následovníkem dharmy.¹⁷⁰ Při noci probuzení se odvolává na své zrození jako Vessantara, když žádá zemi o svědectví, že Vessantara učinil velký dar.

Buddha opouští svůj domov v noci a ve třech nočních hlídkách dosahuje probuzení. Když se Maddí vrací k rodině, Vessantara nijak nereaguje, mlčí. Maddí poté třikrát prohledává celý les a děti nenachází. Vrací se domů za svítání unavená a plna zármutku, což stojí v opozici k Buddhovu probuzení před východem slunce po tom, co sám opustil rodinu.¹⁷¹

Prostorová orientace v mýtech Gautamy a Vessantary je severojižní osa.¹⁷² Vessantara cestuje na sever, představující v indické kosmologii život nebo ráj, a poté, když končí jeho exil, zpět na jih, který představuje smrt či lidský svět ve své chaotičnosti. Gautama, opačně vzhledem k Vessantarovi, cestuje na jih do divočiny, setkává se s Márou, personifikací smrti a zanikání. Nakonec jde znovu na sever v posledních dnech svého života. Vessantara cestuje na sever se svou rodinou a stává se asketou žijícím v divočině, kterou bozi přetvořili v ráj. Vrací se vítězný s rodinou a bohatstvím jako světovládce. Tím se však zřekl života askety.

Rozdíl mezi Vessantarou a Gautamou spočívá v tom, že Gautama musí „vše vykonat sám“, kdežto Vessantarovi pomáhá téměř každý, koho v příběhu

¹⁶⁶ Význam sňatku Bódhisattvy se svou sestrou může spočívat ve snaze integrovat více rovin dharmy, v tomto případě dharmu^b a dharmu^d. Více viz s. 51–53 této práce.

¹⁶⁷ Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 2.

¹⁶⁸ Při pohřbu je Buddha vynášen východní branou jako čakravartin, viz *ibid.*, s. 154.

¹⁶⁹ V Buddhově době tento rituál vykonávají králové darující mnišské obci. V některých verzích se také třese země. Ve verzi z *Džátakavannany* třese pouze tehdy, když Vessantara dává bílého slona bráhmanům.

¹⁷⁰ Jedná se o dharmu^a, viz výše.

¹⁷¹ *Ibid.*, s. 217–218.

¹⁷² *Ibid.*, s. 157.

potká. Gautama byl odkázán na (symbolickou) hmotnou pomoc dívky Sudžáty, jež mu darovala po dlouhé askezi najíst. Avšak v duchovní sféře došel mnohem dál než ostatní a nikdo mu nepomohl. Vessantara jde také v dávání velmi daleko, ale stále se pohybuje ve sféře „profánního“, kde mu mohou bohové pomoci, zatímco Buddhovi žádný bůh nepomáhá.¹⁷³ Domnívám se, že rozdíl mezi Vessantarou a Buddhou lze uchopit jako rozdílné pojetí přechodového rituálu, jehož liminální část spočívá v askezi. Vessantara prochází liminální fází, v níž je asketou žijícím v celibátu, princem i manželem najednou, avšak tato situace nevydrží a Vessantara se s pomocí bohů znovu integruje do řádu světa jako světovládce. Gautama opouští rodinu i palác a zůstává asketou, avšak jak jsme viděli výše, získává i charakteristiky světovládce. Pennerův strukturalistický pohled považuji za nedostatečný, neboť nedokáže vystihnout skutečnost, že Gautama Buddha je v jistém smyslu asketou, a v jiném světovládcem. Penner neustále zdůrazňuje rozdíly mezi Vessantarou a Gautamou, avšak v Buddhově životopise se sbíhají póly askety a světovládce paradoxně nikoliv diachronně (jako v iniciačním procesu Vessantary), nýbrž synchronně.

5. 2 Význam daru

Darování zahrnuje tři instance: povinnost darování, povinnost přijetí a povinnost reciprocity.¹⁷⁴ Jelikož je v dávání vždy implikována reciprocita, je v konečném důsledku transakcí. Vztah laiků a mnichů se dle emických výkladů vyznačuje „vzájemným dáváním“. Důraz na štědrost (*dána*) se klade v *Ádittadžátace* (424).¹⁷⁵ *Avadány* dokonce tvrdí, že bez podpory komunity by nebyla cesta Bódhisattvy možná.¹⁷⁶

Pokud je Buddha zván na jídlo, neodpovídá, což se vykládá jako přijetí mlčením (formálně dar nepřijímá). Penner z toho vyvozuje, že Buddha a buddhističtí mniši nemohou přijmout dar, protože nemají, co by dali zpět.¹⁷⁷

¹⁷³ Je možné najít pozdější životopisy Buddhy např. ve vadžrajánové tradici, které by tento výrok vyvrátily jasným poukazem na to, že bohové Buddhovi přímo pomáhali. Zdá se, že v době kodifikace *Džátakathavanany* byla představa taková, že Buddha vše vykonal sám.

¹⁷⁴ Milodar činí z příjemce osobu s nižším statutem, viz Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 205.

¹⁷⁵ *Ádittadžátaka* líčí štědrého krále, jehož žena byla nespokojena s tím, že daroval nevděčným lidem. Navrhla mu tedy, aby daroval *paččékabuddhům* (buddhové, kteří nevyučují, tj. nemají žáky), s čímž Bódhisattva souhlasil. Nejstarší z nich pronesl tyto verše, které shrnují přístup džátak k darování: „Člověku zůstane, cokoliv je člověk schopen zachránit z plamenů, které jeho přibytěk sežehly, nikoliv to, co pozřou plameny. Svět je v plamenech, kterými jsou rozklad a smrt, dar však nespálí, štědrost před nimi chrání.“ Viz Cowell, *The Jātaka*, vol 3., s. 281.

¹⁷⁶ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 113.

¹⁷⁷ Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 209. Ale podle *Dhammapady* je dharma, kterou buddhové učí, největším darem. „Dar dharmy předčí všechny ostatní dary.“ (verš 354)

Mniši sice dávají laikům výměnou za dary dharmu, avšak tím se neroztáčí spirála darování. Dar laiků tedy můžeme chápat jako oběť.¹⁷⁸

Ve filozofickém dialogu *Milindapañha* (verše 274–284) se píše, že dar dětí Vessantary nebyl „příliš velký“.¹⁷⁹ Byl to dar, který ukázal hrdinství, skromnost a schopnost neulpívat na vztahy s blízkými. Ve vlastních buddhistických pramenech i v pracích buddhologů se často přehlíží dar Maddí, který považují za klíčový.

Při stavění, úpravách a uctívání stúpy se recitací či dramatizací textů zpřítomňuje Buddhova biografie. Dárce, který při slavnostech aktualizuje štědrost (*dána*),¹⁸⁰ může mít ambice postoupit na cestě k probuzení, nebo žádá zlepšení své nynější situace (či příští zrození v přepychu), čímž se z vnitrosvětského hlediska darování legitimizuje.¹⁸¹ Mimoto za svůj dar laik dostává možnost nepřímo se podílet na šíření (buddhistické) dharmy.

Sádhinadzátaka (494) má být etickou kritikou přenášení zásluh (mnichové předávají zásluhy ze své praxe výměnou za dary laiků), ke kterému i přes zjevnou neslučitelnost s karmanovým zákonem dochází v théravádovém buddhismu. Na kognitivní rovině se přenos zásluh odmítá, ale lidé vykonávají rituály, které na možnost přenosu zásluh spoléhají. V raných spisech se klade důraz na osobní hodnotu karmanu. Nikdo, ani bohové, nemohou člověka zbavit špatných karmických plodů.¹⁸²

Bódhisattva Sádhána rozdával potřebným tak horlivě, že byl ještě za svého života pozván do nebe třiceti tří bohů. Bohové mu dali ke správě polovinu svého města. Sádhána tam žil sedm set lidských let, poté se jeho zásluhy se vyčerpaly a on měl zakusit důsledky špatných činů, které spáchal v minulých životech. Král bohů mu nabídl, že se s ním rozdělí o polovinu svých zásluh, což Sádhána odmítl, protože o takovou věc se nesluší žádat (tak jako mniši mají zakázáno žádat o dary). Vládce bohů tedy poslal Sádhínu zpět na zem. Sádhána sedm dní konal ctnostné činy, zemřel a zrodil se zpět v nebi. Bódhisattva tedy odmítl zažívat více štěstí, než mu jeho karman dovolil.¹⁸³ Předpokladem je, že přijetí zásluh někoho jiného může přinést špatné karmické plody. Existence praktik přenosu zásluh

¹⁷⁸ Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 62.

¹⁷⁹ *Ibid.*, s. 64.

¹⁸⁰ Reynolds se domnívá, že laici rituálně aktualizují *dána* (štědrost) spojenou zejména s Vessantarou, kdežto mniši aktualizují ctnosti spojené s probuzením, viz Frank E. Reynolds, „Multiple Cosmogonies and Ethics: The Case of Theravada Buddhism”, in *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, Robin W. Lovin and Frank E. Reynolds (eds.), Chicago: University of Chicago Press, 1985, s. 203–224., (zvl. s. 215). Výše uvádím argumenty proti této polarizaci „laické“ a „mnišské“ cesty.

¹⁸¹ Walters, „Stūpa, Story, and Empire“, s. 19.

¹⁸² James S. McDermott, „Sādhīna Jātaka: A Case Against the Transfer of Merit“, *Journal of the American Oriental Society* 94.3 (1974): 385–387, s. 385.

¹⁸³ *Ibid.*, s. 386.

v théravádovém buddhismu značí, že pohled *Sádhínadžátaky* nebyl přijat. Zdá se, že změnou behaviorálního vzorce se změnilo afektivní přesvědčení.¹⁸⁴

5.3 Sebeobět'

Sebeobět' Bódhisattva neprovádí „běžně“,¹⁸⁵ příběhy džátak jsou vystavěny tak, aby sebeobět' v detailech jednotlivých životů vynikla a vyvolala v příjemci emoce.¹⁸⁶ Dayal shrnuje „absurdní“ dary bódhisattvů následovně: „hrdinové a hrdinky těchto příběhů odevzdávají své bohatství, údy, život, ženy a děti v duchu přehnané a fantaskní filantropie. Neumět odhadnout míru je závažná chyba indické povahy, jak ji můžeme vidět v literatuře a v náboženství. Indičtí učenci a spisovatelé často dovádějí dobrou myšlenku do takových extrémů, až se zdá směšnou a groteskní.“¹⁸⁷ Proti daru vlastního těla se staví Bódhisattvovy ženy a jeho blízcí, kteří argumentují, aby neobětoval své tělo jen pro dobro určité skupiny. Na to Bódhisattva odpovídá, že se obětuje pro dobro všech bytostí.¹⁸⁸ Konflikty, které takto vznikají, lze interpretovat jako střet různých pojetí dharmy (či etiky), o kterých jsem psal výše. Co se zdá z jednoho úhlu pohledu jako nevhodné, to je z jiného úhlu vnímáno jako velmi přínosné.

V *Paññasadžátace* Bódhisattva otevřeně přiznává, že jeho motivem k sebeoběti je dosažení buddhovství. Jedna džátaka podává svědectví o Bódhisattvovi, který žádá, aby se jeho maso přeměnilo v list zlata, který bude zdobit obraz Buddhy. Jiný příběh jej ukazuje odřezávajícího si hlavu a pálícího své tělo jako obět' třem klenotům. Buddha však viděl sebevraždu jako velmi problematickou. Učinil ji dokonce důvodem pro vyloučení ze sanghy (*párádžika*).¹⁸⁹ Tyto džátaky zřejmě reflektují devotionalistické tendence v buddhismu.¹⁹⁰ V *Džátakatthavannaně* má sebeobět' Bódhisattvy za své ústřední téma pouze několik džátak, jako například *Sividžátaka* (499) a *Čulasutasómadžátaka* (525). U druhé jmenované navíc nejde o obět' vlastního těla, ale společenského postavení (starnoucí král se touží stát asketou).

¹⁸⁴ McDermott, „Sādhīna Jātaka“, s. 387.

¹⁸⁵ Jens Braarvig, „The Buddhist Hell: An Early Instance of the Idea?“ *Numen* 56.1&2 (2009): 254–281, s. 274.

¹⁸⁶ Reiko Ohnuma, *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*, New York: Columbia University Press, 2007, s. 7.

¹⁸⁷ Satha-Anand, „Renegotiating a National Tradition“, s. 109 [původně v Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London: K. Paul, Trench Trubner, 1932, s. 181–182].

¹⁸⁸ *Ibid.*, s. 109.

¹⁸⁹ K tomuto rozhodnutí Buddha došel na základě dvou příhod. První epizoda líčí, jak někteří mnichové chtěli spáchat sebevraždu pro nepochopení Buddhova učení ohledně „zhnusení z těla“. Ve druhé epizodě špatní mnichové přesvědčovali laika, aby se zabil, protože po jeho smrti chtěli svést jeho ženu. Viz Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 288–289.

¹⁹⁰ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 76–77.

Rozuzlení džátak o sebeoběti obvykle spočívá v ukončení zbytečného krveprolévání. *Nigródhamigadžátaka* (12) vypráví o králi, který nechal přivést dvě stáda jelenů do ohrady, aby je mohl snadněji lovit. Mnoho jelenů však bylo při lovu poraněno. Vůdci stád se proto dohodli s králem, že lov není třeba. Každý den se losem rozhodovalo, který jelen půjde na porážku. Jednoho dne los padl na těhotnou srnu, která prosila vůdce svého stáda, aby pozdržel její los do doby, než porodí. Ten její prosbě nevyhověl. Šla tedy za druhým vůdcem stáda, Bódhisattvou, který se sám nabídl, že půjde zemřít místo ní. Když přišel král, byl natolik dojat, že daroval vůdcům jelenů milost. Na to jej Bódhisattva požádal o milost pro všechny jeleny v ohradě, poté i pro ty mimo ohradu a nakonec pro všechny čtyřnohé tvory, všechny ptáky a ryby. Král postupně uděloval všem milost. Zvířata za toto gesto dobré vůle slíbila, že nebudou spásat úrodu. V *Čúlanandijadžátace* (222) se obětují Bódhisattva s Ánandou, vůdci opičích společenství. Vzdají se svého významného postavení, aby se starali o svou slepou matku, a v závěru dokonce obětují život, aby ji ochránili před lovcem.

Ohnuma navrhuje tři komplementární interpretace sebeobětí a jiných neobvyklých činů Bódhisattvy: a) činy neobvyklé laskavosti usnadňují navázání vztahu Bódhisattvy se zbytkem lidských bytostí; b) přepjatá štedrost může v příbězích sloužit jako obraz ideálního mentálního stavu, která nemá být chápána doslova jako reálné podstupování sebeobětí (džátaky tak lze chápat jako alegorie s morálním vyústěním); na „vtělení“ Bódhisattvy lze pohlížet jako na posvátné bytosti, které mají být uctívány, nikoliv napodobovány.¹⁹¹ V mé optice jsou činy Bódhisattvů v džátakách „experimenty“ s integrací sociálních rolí, které odpovídají nalezení střední cesty v Buddhově životě. Ohnuma tuto možnost nezmiňuje. Zřejmě se domnívá, že strukturalistický pohled nemůže sebeoběť v její mnohovýznamnosti vystihnout, protože má problémy zachytit liminalitu postav.

5. 3. 1 Vztah sebeoběti a kultu stúp

Mytologicko-kosmologické představy se v buddhismu vyjadřují architektonicky a ikonograficky ve formě stúp.¹⁹² Místa ve vyprávěních jsou skutečná i abstraktní zároveň, jejich propojením s reálnými lokalitami vznikala centra poutí.¹⁹³ Stálost umístění příběhů kontrastuje s časovými cykly, kterými Bódhisattva prochází (což dokazuje, že jde o „ideální typy“ míst).

Vztažení Bódhisattvy do místního kontextu dovoluje propojení dosavadních představ s naukovými a morálními aspekty buddhismu pomocí

¹⁹¹ Satha-Anand, „Renegotiating a National Tradition“, s. 110 [původně v Ohnuma, „Internal and External“, s. 64–66].

¹⁹² Podle ustáleného schématu jsou příběhy Bódhisattvů vyobrazeny na vnějších stěnách stúp, zevnitř stúp se vyobrazuje poslední život Buddhy.

¹⁹³ Appleton, „A Place for the Bodhisatta“, s. 116.

narativu.¹⁹⁴ Spojování míst s oběťmi Bódhisattvy sloužilo jako nástroj k buddhizaci území Gandhary, která nemohla být s životem Gautamy Buddha spojena přímo. Ve východním Thajsku kmen Laopuan spojuje své město s *Mahá-ummaggadžátakou* (546). Některé džátky se spojily i s více místy najednou, např. *Valáhassadžátaka* (196) se uchytila na Šrí Lance i v nevářském prostředí v Himálajích. *Vessantaradžátaka* byla spojena s místy v Gandháře i v Thajsku.¹⁹⁵ V Namó Buddha v Nepálu se nachází proslavené poutní místo nevářských buddhistů. Má se za to, že právě zde obětoval Bódhisattva své tělo pro tygřici (příběhy o této události jsou dva, *Mahásattvadžátaka* a *Vjághrídžátaka*).¹⁹⁶ Existují i čistě „místní“ džátky, které pomáhaly asimilaci buddhismu do místní kultury,¹⁹⁷ což podporuje tezi, že narativ je schopen vstřebávat lokální fakty.¹⁹⁸

V souvislosti s posvátnou geografii obětí Bódhisattvy se mi zdá přínosný názor Pennera, který se domnívá, že mapy v knihách o buddhismu by neměly být brány jako geografické záznamy např. o putování Buddha, ale jako geokosmologické mapy, kosmografie, které ukazují na Buddhovu cestu „čtyřmi kosmickými kontinenty“.¹⁹⁹ Můj názor je však takový, že mýtus může držet obě čtení najednou. Nemusí to být tak, že mapy zaznamenávají „jen“ posvátnou geografii, spíše se mezi oběma pohledy přepíná, případně se prolínají.

5. 4 Etika buddhismu, její místo v džátkách

Základem buddhistické etiky je přijetí zákona karmanu.²⁰⁰ Jeho význam spočívá v tom, že bytosti se zrozují podle povahy svých činů. Před dobou historického Buddha byla základní myšlenka karmanu vyjádřena v bráhmanském myšlenkovém prostředí, ze kterého vznikly upanišady. V těch se však kladl důraz na rituál.²⁰¹ V buddhismu došlo k výraznému interpretačnímu posunu směrem k etice.

Etická perspektiva džátek je zakotvena v pozvolném procesu transformace mysli²⁰², který je dovršen nirvánou, osvobozením od chtivosti, nenávisti

¹⁹⁴ Appleton, „A Place for the Bodhisatta“, s. 110.

¹⁹⁵ Appleton, *Játaka Stories*, s. 119.

¹⁹⁶ Appleton, „A Place for the Bodhisatta“, s. 109. Ani jedna z těchto džátek však není součástí sbírky *Džátakatthavannana*.

¹⁹⁷ *Ibid.*, s. 109.

¹⁹⁸ Penner, *Rediscovering the Buddha*, s. 159.

¹⁹⁹ *Ibid.*, s. 142. Viz srovnání cest Buddha a Vessantary na s. 42–43 této práce.

²⁰⁰ Bunnary, *Buddhist Ethics in the Paññāsa Jātaka*, s. 34.

²⁰¹ Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 14–15.

²⁰² Nemahájánový směr se zaměřuje na *samádhi* (meditační praxe), mahájána klade důraz na stavy dosažené touto praxí (*pradžňá*). Tyto stavy se zakládají na učení, myšlenkové reflexi a na meditaci (*bháváná*). V nemahájánském pohledu pochopení nastává, když adept vidí vše jako projev dharem. V mahájáně jsou dharmy viděny jako prázdné (*šúnja*), viz Sangharakkhita, „Buddhism“, s. 95.

a zaslepenosti. Povaha činu se posuzuje podle motivace činitele, podle prospěchu či utrpení, které čin přináší vykonavatelům a ostatním, podle urychlení či zbrzdění duchovního růstu a podle přirozeného karmického účinku, který vznikne v budoucnu pro vykonavatele.²⁰³ Čin má špatné plody, protože je špatný, není špatný proto, že by měl špatné plody.²⁰⁴

Přímo v pálijském kánonu nenajdeme text, který by poskytl komplexní vysvětlení karmanového zákona. Nicméně tento zákon lze zahlédnout pomocí mytologie v buddhistických příbězích. Odkazy to, že „žádný čin [nezůstane] bez následků a nic [nepřijde] nazmar,“²⁰⁵ se rozvíjejí v *Čittasambhúdadžátace* (498). V *Sarabhangadžátace* (522) se budoucí následky činů obrazně přirovnávají k žhavým uhlíkům skrytým pod zemí, kde čekají na možnost projevit se. Tyto příklady vnímám jako ukázkou toho, jak se v džátakách artikulují filozoficko-etické koncepty.

Vysvětlení příčin sociálních nerovností se objevuje v *Gaggadžátace* (155). Změna společenského uspořádání, respektive vlastního zařazení, je možná postupně, což si lze naplánovat. *Mahánáradakassapadžátaka* (544) v tomto ohledu doporučuje vyvarovat se žen.

Mezi západními badateli dlouho panoval názor, že karmický diskurz může vést k fatalismu. Od dob raného buddhismu se v rámci buddhistického myšlení hledaly cesty, jak se fatalismu vyhnout. Jednou z nich je rozlišení deterministického osudu (*nijati*) a karmanu. Ne vše, co se žijícím bytostem děje, je následkem karmanu, postuluje se existence svobodné vůle a různých bezpříznakových okolností, které mohou do života zasahovat. Podle *Sīvakasutty*²⁰⁶ mohou nepříjemné pocity či nemoci povstat například z nerovnováhy tělesných tekutin, ze změny počasí a ročních období, činností jiné osoby či dozráním karmických plodů.²⁰⁷

Appleton interpretuje zrození Bódhisattvy ve zvířecí říši jako projev špatných karmických plodů,²⁰⁸ avšak tento výklad není nutné přijmout. Začneme-li se ptát, jestli Bódhisattva ve zvířecím zrození musel spáchat nějaký špatný čin, jehož následkem se zrodil právě takto, buddhisté znající džátaky asi uznají, že tomu tak může být. Ale v jejich uvažování tato možnost nehraje roli. Spíše než zákon karmanu je klíčem k pochopení Bódhisattvových zvířecích zrození schopnost Bódhisattvy integrovat různé vlastnosti.

Zvířata jsou v indickém kulturním prostoru nositeli určitého symbolického významu. Tento význam se upřesňuje prostřednictvím vztahu mezi zvířaty a lidmi

²⁰³ Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 58.

²⁰⁴ *Ibid.*, s. 67.

²⁰⁵ Cowell, *The Jātaka*, vol 4., s. 247.

²⁰⁶ *Samjuttanikája* 36.21.

²⁰⁷ Buddhisté někdy věří v osud paralelně s karmanem, nebo používají svůj minulý karman jako výmluvu k činění morálně odsouzených skutků, viz Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 24.

²⁰⁸ Appleton, *Jātaka Stories*, s. 30.

i mezi zvířaty navzájem. Džátaky s tímto schématem pracují dvěma způsoby. První, častější, nalezneme například v *Sílavanágadžátace* (72), v níž se Bódhisattva zrozuje jako majestátní bílý slon²⁰⁹, který si dobrovolně nechal chudým člověkem²¹⁰ uřezat kly. Druhý, méně častý způsob, je využití tohoto schématu k narušení bráhmánistické symbolické klasifikace,²¹¹ jak se to ukazuje v *Satapattadžátace* (279). V tomto příběhu se zemřelá matka statkáře znovuzrodila jako nečisté zvíře coby šakal, zatímco jeho nepřítel jako jeřáb. Když se statkář vydal na nebezpečnou cestu, šakal se jej snažil z lásky zastrašit, kdežto jeřáb jej lákal dále na cestu. Bódhisattva, vůdce zlodějí, tomuto člověku vysvětlil, jak tomu doopravdy bylo, a nechal jej jít.

V džátakách bývají často explicitně vyjádřeny jednoduché etické koncepty s použitím názorných příkladů. Důraz na pokoru se objevuje v *Súkaradžátace* (153) a ve *Viróčanadžátace* (143), v nichž šakal umírá kvůli své pýše při potyčce se slonem. V *Akálarávidžátace* (119) byl zabit kohout, který hrdě kokrhal a nepřestal, když mu to Bódhisattva radil. V *Kumbhadžátace* (512) opilý brouk provokuje slona a nakonec umírá zavalen sloním trusem.²¹²

Bódhisattva poučuje krále o umírněnosti v *Sálittakadžátace* (107). Motiv přechytračení ostatních se objevuje v *Pandaradžátace* (518).²¹³ V *Sétakétudžátace* (377) nalezneme relativizaci *véd*, které nemají platnost, pokud se k jejich znalosti a k provádění předepsaných rituálů nepřidají „dobré činy“.²¹⁴ Kritika bráhmánství splývá s kritikou celého socio-rituálního komplexu společenských skupin, *varen*, což nalezneme v *Mátangadžátace* (497), kde se Bódhisattva objevuje jako *čandála* (z hlediska bráhmánismu nízké zrození). V *Ambadžátace* (474) se bráhmán naučí kouzlo od *čandály*, který je na společenském žebříčku o mnoho příček pod ním, a je potrestán božskými silami, když tuto skutečnost zapře. Myšlenka ustavení univerzálních etických principů platných pro všechny *varny* se objevuje v *Sílávímamsadžátace* (362).²¹⁵

V mnoha džátakách je jakožto morální ctnost zdůrazňována striktně omezená sexualita (případně celibát). V *Haliddirágadžátace* (435) se syn nechce

²⁰⁹ Slon nemá vždy pouze pozitivní konotace. V jiných džátakách, např. v *paččuppannavatthu Kurungadžátaky* (21), se zmiňuje slon Dhanapálaka (Nálágiri), jehož Dévadatta opil a s jehož pomocí chtěl zabít Buddhu. Záleží tedy na kontextu, ve kterém se slon jakožto symbol objevuje.

²¹⁰ Shodou okolností je tento člověk Dévadattou v předchozím zrození, který se posléze chová nevděčně.

²¹¹ Bráhmánismus je známý vzájemně si odpovídajícími kosmologickými, sociálními a přírodními schématy. Pokud se jedno ze schémat naruší (označení zvířat za čisté nebo nečisté), ovlivní to schémata ostatní (např. sociální stratifikaci bráhmánismu, která se odvozovala od stupně rituální čistoty, který byl dán zrozením do jedné z *varn*). Více o kosmologii bráhmánismu v Dušan Zbavitel (ed.), *Bozi, bráhmani, lidé: Čtyři tisíciletí hinduismu*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.

²¹² Také v *Gúthapánadžátace* (227).

²¹³ Také ve *Vattakadžátace* (118) a *Sigáladžátace* (152).

²¹⁴ Také v *Uddálakadžátace* (487).

²¹⁵ Také v *Nimidžátace* (541).

věnovat náboženství a myslí si, že by jeho schopnosti byly lépe využity „světsky“. Otec jej od toho odradí poukazem na zkaženost žen.²¹⁶ Džátaky obecně doporučují vyvarovat se žen, neboť mohou svým neetickým chováním muži ublížit. Nedůvěra k ženám je obecně indický motiv, jak lze vyzpozorovat ze staroindického přísloví: „Jako řeka, cesta, hostinec, místo shromáždění či studna u cesty, takové jsou věru ženy ve světě. Moudří muži se nehněvají pro jejich zkaženost.“²¹⁷ Tyto tendence lze vysvětlovat jako odklon od plodnosti hospodáře k celibátu askety. Tento závěr ale neplatí pro všechny džátaky, například v *Múgapakkhadžátace* (538) svět askety a laika splývá podobným způsobem, jakým probíhá splnutí světa askety a krále v *Čullasutasómadžátace* (525), o níž jsem psal výše.

V *Kákadžátace* (146) zvířata nevědomě pijí alkohol a nakonec toho všechna litují (v *paččuppannavatthu* se zmiňuje závislost mnichů na bývalých ženách a jejich smutek, když žena zemře a nemůže jim nadále vařit). V *paččuppannavatthu Čullahansadžátaky* (533) se připomíná příhoda, v níž Dévadatta poslal opilého slona proti Buddhovi; *Válódadadžátaka* (183) vypráví o koních vracejících se z bitvy, kterým dávají napít zkvašenou vinnou šťávu. Koně se však neopijí. Když je stejná šťáva dána oslům, opijí se z ní (v *paččuppannavatthu* se mluví o dvou skupinách laiků, kteří jedli maso. Jedni byli po požití masa roztržiti, druzí zůstali v klidu).

V *Kulávakadžátace* (31) jsou Bódhisattvovi společníci na základě falešného obvinění odsouzeni k trestu smrti ušlapáním slony. Ti to však odmítají, protože odsouzení si připomínají pět předpisů a rozvíjejí *karuná* (soucit) k tomu, který je pomluvil, ke králi, ke slonům i k vlastním tělům. Když jsou dotázáni, co je jejich mantrou, Bódhisattva říká, že právě etické předpisy jsou jejich mantrou a ochranným zaříkadlem (*parittou*).²¹⁸

V *Tittiradžátace* (319) bije lovec chycenou koroptev, aby její křik přilákal další ptáky. Když se koroptev svěřuje Bódhisattvovi o svém strachu z následků svých špatných činů, Bódhisattva jí vysvětluje, že jelikož nebylo jejím záměrem nalákat své přátele na smrt, nepadá na ni vina. Ta náleží pouze lovcovi.²¹⁹ Srovnání *Tittiradžátaky* s *Dummédhadžátakou* (50) umožňuje nahlédnout do zřejmě nereflektované snahy o řešení problému odpovědnosti. V *Dummédhadžátace* Bódhisattva, princ, využívá „pověř“ (bráhmanismu) tím, že chodí obětovat k posvátnému stromu. Po smrti svého otce je korunován králem, avšak velmi mu vadí oběti zvířat, které provádějí jeho poddaní. Proto jim řekl, že duchovi stromu slíbil zabít tisíc lidí, kteří se proviní proti pěti předpisům (jedním z nich je

²¹⁶ Podobné misogynní motivy se rozvíjejí v mnoha džátakách, např. v *Dévadhammadžátace* (6), *Asátamantadžátace* (61), *Kandinadžátace* (13), *Gandatindudžátace* (520) a v *Kunáladžátace* (536).

²¹⁷ Jonathan A. Silk, *Riven by Lust: Incest and Schism in Indian Buddhist Legend and Historiography*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009, s. 82.

²¹⁸ Uvádím pálijský tvar *paritta*, jelikož je známější než sanskrtský tvar, *paritrana*.

²¹⁹ Také v *Kurudhammadžátace* (276).

neublížovat živým bytostem). Od té doby všichni v celém království dodržovali pět předpisů a nikdo již zvířata neobětoval. Džátaka k tomu podává následující komentář: „A tak, bez toho, aby ublížil byt' jedinému ze svých poddaných, je Bódhisattva přinutil dodržovat předpisy.“²²⁰ V obou případech jde zřejmě o vyjádření přesvědčení, že morálně závazný je záměr (v tomto případě se však místo na individuální rovině pohybují narativy na rovině interpersonální až sociální, což může být přínosné při interpretaci buddhistických filozofických konstruktů či při třídění buddhistických reálií).

5. 4. 1 Bódhisattva porušující morální předpisy²²¹

Doposud jsem se v této práci zabýval převážně džátakami, ve kterých Bódhisattva vystupuje jako garant řádu, či jako němý svědek, který morální řád přinejmenším neporušuje. Avšak v několika případech se Bódhisattva nepřímou či zcela otevřeně staví proti buddhistické etice, a to i proti pěti předpisům (*pañcaśíláni*). Morálně ambivalentní činy Vessantary lze interpretovat jako střet různých etických systémů. V této kapitole však uvádím džátaky, u kterých je dle mého názoru nutné zvolit jinou interpretaci.

Ve výše zmíněné *Satapattadžátace* se Bódhisattva rodí jako lupič, k čemuž džátaka sama podává následující vysvětlení: „Bódhisattvové, i když jsou ‚velkými bytostmi‘, někdy berou statky jiných, když se zrozují jako zkažení lidé; toto prý se stává kvůli špatnému horoskopu.“²²² Podle schématu různých dharem, které jsem představil výše, zde Bódhisattva plní dharmu^d zloděje, zároveň však vyučuje hloupého pocestného, který si nevědomě, že nečisté zvíře (šakal) je přerozením jeho matky, která jej chtěla uchránit od zlého. Je pozoruhodné, že Bódhisattva pocestného nakonec nezabije ani neokrade, pouze mu poradí, aby byl příště moudřejší. Můžeme si to vysvětlovat jako „vítězství“ dharmy^a nad dharmou^c, nebo, poněkud subtilněji, jako liminální stav Bódhisattvy, který se zde projevuje propojením dvou nekompatibilních vzorců chování.

V *Udajadžátace* (458) se Bódhisattva zrozuje jako syn krále Benáresu jménem Udajabhadda. Má nevlastní sestru z otcovy strany jménem Udajabhaddá (femininum stejného jména). Bódhisattva je zcela asexuální (*džátabrahmačáří*, zrozen do celibátního způsobu života). Jeho rodiče si jej však přáli oženit, aby mohl vládnout. Udajabhadda po dlouhém naléhání nakonec vytvoří zlatý obrázek své vysněné nevěsty a slíbí, že když mu ji přivedou, vezme si ji. Rodiče hledají a po dlouhé době nalézají jedinou, která obrázku přesně odpovídá. Je jí

²²⁰ Cowell, *The Jātaka*, vol 1., s. 128.

²²¹ Bódhisattvovy morálně negativní činy vypráví Buddha v avadáně *Pubbakammapiḷōti* (č. 387) z *Thérápadány* (činy 547 nejstarších mnichů). Uvádí se, že Bódhisattva jednou zabil kamenem svého nevlastního bratra a v jiném zrození zavraždil muže nožem, viz Holba, „Legendární životopisy Gautamy Buddha“, s. 376. V *Džátakatthavannaně* Bódhisattva nikoho nezavraždil.

²²² Cowell, *The Jātaka*, vol 3., s. 265.

Udajabhaddá. Přes nevoli rodičů byli oddáni a Bódhisattva byl pomazán králem. Manželé spolu žili v naprostém celibátu. Podobná zápleтка se zlatým obrázkem a hledáním vhodné nevěsty se objevuje v příběhu z minulého zrození Kášjapy,²²³ následovníka Buddhy ve vedení sanghy po jeho smrti. Kášjapa a jeho družka Bhadakapalaní jsou oba asketi a dodržují celibát.²²⁴ Sňatek v tomto případě není incestní.

Asketismus v manželství podle mého názoru není pouhým důsledkem pokrevní příbuznosti, na což poukazují paralelní příběhy se stejným námětem, v nichž Bódhisattva (či jiný světec) žil jako panovník se ženou, ale v celibátu. Silk tvrdí, že se tímto způsobem postuluje rozdíl mezi manželstvím a sexualitou.²²⁵ Vyobrazení potenciálního incestu v *Udajadžátace* může být vyjádřením liminálního stavu, při kterém se i v běžném (nesourozeneckém) manželství k sobě partneři chovají jako sourozenci. Incestní sňatek se sestrou je možná zkratka za období celibátu se ženou. Z tohoto pohledu můžeme přistupovat k paradoxním „celibátním manželstvím“, když panovník koná s manželkou askezi (Vessantara a Maddí), či k „sourozeneckým sňatkům“, jako v *Dasarathadžátace*.

V *Háritadžátace* (431) Bódhisattva přijímá roli askety Hářity, který se dlouhá léta umrtvoval. Odešel z poustevny v Himálajích a usadil se v Benáresu, kde přebýval v královské zahradě. Tamní král odešel na hranice, což je v džátakách běžné vyjádření pro královu nepřítomnost. Před svým odchodem svěřil královnu do Hářitovy péče. Jednoho dne královna po předložení jídla asketovi ulehla ve volných šatech na postel a nechala otevřené okno, kterým asketa, využívajíc svých magických schopností, vletěl. Královna z leknutí upustila své volné šaty a Bódhisattva ji uviděl nahou, což v něm probudilo sexuální touhu, která v něm sídlila po stovky tisíců miliónů let. Tím se narušilo jeho meditační soustředění. S královnou společně zatahli závěsy a spali spolu.²²⁶ Poté za královnou chodil každý den, což se rozkřiklo po městě. Král byl o tom informován a vrátil se. Na otázku, jestli jsou řeči o jejich styku pravdivé, řeknou Bódhisattva i královna pravdu, na což se klade velký důraz. Text dochází k následujícímu závěru: „I když Bódhisattva může za jistých okolností vzít život, krást, sexuálně žít nebo pít silné nápoje, neříká lež, která by znamenala oklamání a tím ublížení jinému.“²²⁷ Bódhisattva tedy může někdy porušit všechny předpisy, avšak: „nesmí říci lež, protože klam trhá předivo toho, jak věci skutečně jsou.“²²⁸

²²³ Silk, *Riven by Lust*, s. 135. Silk vychází z théravádových a múlasarvástivádinských zdrojů. Námět se zlatým obrázkem se objevuje i v *Ananusóčijadžátace* (328) a v *Kusadžátace* (531).

²²⁴ *Ibid.*, s. 135–136.

²²⁵ *Ibid.*, s. 134.

²²⁶ I když zatahují závěs kolem královniny postele oba, nezdá se, že by královna nějak asketu sváděla. Spíše se zdá, že aktivní je zde Bódhisattva a královnin souhlas je vyjádřen zatažením záclony. Ve dvou tematicky blízkých džátakách, v *Mudulakkhanadžátace* (66) a v *Samkappadžátace* (251), Bódhisattva po královně sice zpočátku také touží, avšak ovládne se a nespí s ní.

²²⁷ Cowell, *The Jātaka*, vol 3., s. 296.

²²⁸ *Ibid.*, s. 296.

Král se nehněvá, příběh končí tím, že si Háríta vymění s králem několik přátelských veršů, vrátí se k asketickému způsobu života, vyučuje krále a v příštím životě se zrodí v brahmovském světě.

Schéma tohoto příběhu je inverzní k situaci, kterou jsme viděli v *Čullasutasómadžátace*. Zatímco v ní se stárnoucí král Sutasóma rozhodne stát se asketou, asketa Háríta se rozhodne „zastoupit“ krále. V obou případech je sloučení sociálních postavení krále i askety neudržitelné. Sutasómovi poddaní nechtějí svého milovaného krále nechat odejít (nemá potomka). Háríta de facto nevládne, také nezíská potomka a rozuzlení spočívá v návratu krále, který zaujme své místo, přičemž Hárítovo liminální postavení se ruší a od té chvíle je opět pouze asketou (ačkoliv králi nadále radí). V případě Sutasómy zasáhnou bohové tak, že si svým způsobem ponechá status krále, ačkoliv se stane asketou. Pokud se vrátím k *Udajadžátace*, tak v ní sice nenalezneme přímé ani nepřímé odmítnutí sourozeneckého incestu, ale lze ji číst i tak, že je samozřejmé, že se Bódhisattva incestu nedopustí. Bódhisattva se potřebuje stát panovníkem, avšak je nenahraditelný, nemůže mít nástupce. Tento rozpor se vyřeší tím, že si vezme vlastní sestru, s níž nástupce nezplodí.

Udajadžátaka, *Čullasutasómadžátaka* a *Háritadžátaka* v tomto ohledu mohou odkazovat na zvláštní situaci v nástupnictví vůdce sanghy. Buddha sice měl syna Ráhulu z doby před probuzením, ten však Buddhu zastoupit nemohl. Pokrevní příbuzenství v tomto případě nemá stejnou hodnotu jako v nástupnictví na trůn. Jedná se o alternativní vyjádření problému, který jsem zmiňoval výše, totiž rozpor mezi buddhistickou etikou a dědičnou mocí králů.²²⁹

²²⁹ Viz s. 36–37 této práce.

6. Závěr

V džátakách lze poměrně snadno identifikovat původně nebuddhistické motivy. V této práci jsem se snažil ukázat, jak jsou tyto motivy zařazeny do symbolického rámce buddhismu a jak se v novém kontextu mění jejich význam. Upozornil jsem například na to, že na dary Bódhisattvy Vessantary, vládce procházejícího iniciací, lze interpretovat poukazem na dva etické hodnotové systémy. Svou pozornost jsem obrátil k daru Maddí, Vessantarovy manželky, jelikož právě jím dochází k rozuzlení příběhu. Při porovnávání příběhů Vessantary a Rámy jsem ukázal, že totožné motivy byly v tradicích bráhmanismu a buddhismu interpretovány různě. Také jsem došel k názoru, že nesrozumitelné epizody v džátakách lze interpretovat poukazem na konflikt sociálních rolí (který možná pramení z rozdílného žebříčku hodnot v bráhmanismu a buddhismu), které se odrážejí v mnohovýznamnosti pojmu dharma.

Mechanismus ovlivňování námětů však platí i opačně. Vřazením nových prvků se zároveň mění celkový kontext vztahů kulturních motivů. Paradoxní celibátní a incestní manželství Bódhisattvy bez potomstva vysvětlují jako variaci motivu o následnictví v kontextu vladařů. Vycházím z toho, že Buddha, respektive Bódhisattva v mýtech džátak, postupem času spojoval různé sociální funkce – kromě askety tedy například královskou. Oproti Appleton se domnívám, že Bódhisattvova zrození ve zvířecí podobě nelze vysvětlit pouze jako projevy špatného karmanu. Spíše mám za to, že pomocí vzájemných vztahů mezi symbolickými hodnotami zvířat se vyjadřují různé aspekty Bódhisattvy.

Další analýza „buddhistického zacházení s motivy“ v džátakách nám dle mého názoru může poskytnout vodítka k pochopení toho, jak théravádový buddhismus zachází se symboly současného světa.

Také ostatní témata, která jsem v práci uvedl, by bylo možné dále rozpracovat. Slibná by mohla být interpretace propojení královského a asketického aspektu v osobě Bódhisattvy (a Buddhy) nebo role džátak v kultu stúp. Přitažlivým tématem je rovněž zkoumání symbolického významu zvířat ve starověké Indii ve vztahu ke zrozením Bódhisattvy nebo vztah třesoucí se země při neobyčejně dobrých příležitostech a její pozření zlého člověka (Dévadatty). Zajímavé výsledky by také mohlo přinést zkoumání vztahu propojení sociálních rolí v Bódhisattvovi s úlohou bohů jako garantů tohoto liminálního stavu. V dalším bádání se pokusím využít teoretické pozadí této práce a ke zpracování komplexní analýzy jednotlivých džátak (*Vessantaradžátaka* se v tomto ohledu jeví velmi vhodnou).

Seznam použité literatury

Appleton, Naomi, "A Place for the Bodhisatta: The Local and the Universal in Jātaka stories", *Acta Orientalia Vilnensia* 8.1 (2007): 109–122.

Appleton, Naomi, *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*, Burlington – Farnham: Ashgate, 2010.

Aśvaghōṣa, *Life of Buddha*, tr. by Patrick Olivelle, New York: New York University Press – JJC Foundation, 2008.

Braarvig, Jens, „The Buddhist Hell: An Early Instance of the Idea?“ *Numen* 56.1&2 (2009): 254–281.

Brown, Robert R., „Narrative as Icon: The Jātaka Stories in Ancient Indian and Southeast Asian Architecture“, in Schober, Juliane (ed.), *Sacred biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, s. 64–109.

Bunnary, Chea, *Buddhist Ethics in the Paññāsa Jātaka (Apocryphal Birth-Stories)*, Master Degree Thesis, Royal University of Phnom Penh, 2004.

Carrithers, Michael, *Buddha*, přel. Pošustová-Menšíková, Praha: Odeon, 1994.

Couture, André, „A Survey of French Literature on Ancient Indian Buddhist Hagiography“, in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara (eds.), *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, s. 9–44.

Cowell, E. B. (ed. – several translators), *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*, 6 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1895–1907.

Džátky: příběhy z minulých životů Buddhy, z pálijského orig. přel. Dušan Zbavitel, 2. rozš. vyd., Praha: Dharma Gaia, 2007.

Gombrich, Richard, „The Vessantara Jātaka, the Rāmāyana and the Dasaratha Jātaka“, *Journal of the American Oriental Society* 105.3 (1985): 427–437.

Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2000.

Hirakawa, Akira, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, transl. and ed. by Paul Groner, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Holba, Jiří, „Legendární životopisy Gautamy Buddha“, in *Džátaky*, z pálijského orig. přel. Dušan Zbavitel, s. 345–387.

Jory, Patrick, *A History of the Thet Maha Chat and Its Contributions to a Thai Political Culture*, a Ph.D. thesis submitted to the Australian National University, 1996.

Lévi-Strauss, Claude, „Struktura mýtu“, in *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2006, s. 182–193.

McDermott, James P., „Sādhīna Jātaka: A Case against the Transfer of Merit“, *Journal of the American Oriental Society* 94.3 (1974): 385–387.

Nakamura, Hajime, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, 1st Indian ed., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1999 (1980¹).

Ohnuma, Reiko, „Internal and External Opposition to the Bodhisattva’s Gift of His Body“, *Journal of Indian Philosophy* 28.1 (2000): 43–75.

Ohnuma Reiko, *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*, New York: Columbia University Press, 2007.

Penner, Hans H., *Rediscovering the Buddha: Legends of the Buddha and Their Interpretation*, New York: Oxford University Press, 2009.

Perris, Merlin, „A Note on the Motif of the Serivaniya Jataka“, *The Sri Lanka Journal of the Humanities* 35.1&2 (2008): 33–42.

Pierce, David C., „The Middle Way of the Jātaka Tales“, *The Journal of American Folklore* 325.82 (1969): 245–254.

Reynolds, Frank E., „Multiple Cosmogonies and Ethics: The Case of Theravada Buddhism“, in *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, Robin W. Lovin and Frank E. Reynolds (eds.), Chicago: University of Chicago Press, 1985, s. 203–224.

Reynolds, Frank E., „Rebirth Traditions and the Lineages of Gautama: A Study in *Theravāda* Buddhology“, in Juliane Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, s. 19–39.

Satha-Anand, Suwanna, „Renegotiating a National Tradition: Moral Dilemma in the Vessantara Jataka Tale“, in *International Journal of the Humanities*, 10.4 (2007): 99–112.

Sangharakkhita, Bhikkhu, „Buddhism“, in A. L. Basham (ed.), *A Cultural History of India*, 1st Indian ed., New Delhi: Oxford University Press, 2006 (1975¹), s. 83–99.

- Silk, Jonathan A., *Riven by Lust: Incest and Schism in Indian Buddhist Legend and Historiography*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
- Schober, Juliane, „Trajectories in Buddhist Sacred biography“, in Juliane Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, s. 1–15.
- Strong, John S., „A Family Quest: The Buddha, Yaśodharā, and Rāhula in the Mūlasarvāstivāda Vinaya“, in Juliane Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, s. 113–128.
- Turner, Terence, „Oedipus: Time and Structure in Narrative Form“, in R. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle: University of Washington Press, 1969, s. 26–68.
- Velká rozprava o Buddhově úplné nibbāně (Maháparinibbānasutta)*, přel. Miroslav Rozehnal, Praha: DharmaGaia – Sdružení přátel indie, 1995.
- Walters, „Stūpa, Story, and Empire“, in Juliane Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, s. 160–192.
- Williams, Paul a Anthony Tribe, *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*, přel. Dušan Zbavitel, Praha: ExOriente, 2011.
- Woodward, Mark R., „The Biographical Imperative in *Theravāda* Buddhism“, in Juliane Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, s. 40–63.
- Xing, Guang, *The concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*, London – New York: RoutledgeCurzon, 2005.
- Zbavitel, Dušan (ed.), *Bozi, bráhmani, lidé: Čtyři tisíciletí hinduismu*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.
- Zbavitel, Dušan a Jaroslav Vacek, *Průvodce dějinami staroindické literatury*, Třebíč: Arca JiMfa, 1996.

Přílohy

Příloha č. 1

Seznam zmíněných džátak ze sbírky *Džátakatthavannana* (*Jātakatthavannana*) v edici Edward B. Cowell, (ed. – several translators), *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*, 6 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1895–1907.

Číslo	Český přepis	Odborný přepis
3	<i>Sérivánidžadžátaka</i>	<i>Sērivāṇija-Jātaka</i>
6	<i>Dévađhammadžátaka</i>	<i>Devadhamma-Jātaka</i>
12	<i>Nigródhamigadžátaka</i>	<i>Nigrodhamiga-Jātaka</i>
13	<i>Kandinadžátaka</i>	<i>Kaṇḍina-Jātaka</i>
21	<i>Kurungadžátaka</i>	<i>Kuruṅga-Jātaka</i>
31	<i>Kulávakadžátaka</i>	<i>Kulāvaka-Jātaka</i>
34	<i>Maččhadžátaka</i>	<i>Maccha-Jātaka</i>
46	<i>Árámadúsakadžátaka</i>	<i>Ārāmadūsaka-Jātaka</i>
50	<i>Dummédhadžátaka</i>	<i>Dummedha-Jātaka</i>
57	<i>Vānarindadžátaka</i>	<i>Vānarinda-Jātaka</i>
61	<i>Asátamantadžátaka</i>	<i>Asātamanta-Jātaka</i>
66	<i>Mudulakkhanadžátaka</i>	<i>Mudulakkhaṇa-Jātaka</i>
68	<i>Sákétadžátaka</i>	<i>Sāketa-Jātaka</i>
72	<i>Sīlavanágadžátaka</i>	<i>Sīlavanāga-Jātaka</i>
77	<i>Mahásupinadžátaka</i>	<i>Mahāsupina-Jātaka</i>
90	<i>Akataññudžátaka</i>	<i>Akataññu-Jātaka</i>
107	<i>Sālittakadžátaka</i>	<i>Sālittaka-Jātaka</i>
108	<i>Báhijadžátaka</i>	<i>Bāhija-Jātaka</i>
118	<i>Vattakadžátaka</i>	<i>Vaṭṭaka-Jātaka</i>
119	<i>Akálarávidžátaka</i>	<i>Akālarāvi-Jātaka</i>
120	<i>Bandanamókkhadžátaka</i>	<i>Bandhanamokkha-Jātaka</i>
140	<i>Kákadžátaka</i>	<i>Kāka-Jātaka</i>
143	<i>Viróčanadžátaka</i>	<i>Virocana-Jātaka</i>
146	<i>Kákadžátaka</i>	<i>Kāka-Jātaka</i>
147	<i>Puppharattadžátaka</i>	<i>Puppharatta-Jātaka</i>
152	<i>Sigáladžátaka</i>	<i>Sigāla-Jātaka</i>
153	<i>Súkaradžátaka</i>	<i>Sūkara-Jātaka</i>
154	<i>Uragadžátaka</i>	<i>Uraga-Jātaka</i>
155	<i>Gaggadžátaka</i>	<i>Gagga-Jātaka</i>
183	<i>Válodakadžátaka</i>	<i>Vālodaka-Jātaka</i>
189	<i>Síhačammadžátaka</i>	<i>Sīhacamma-Jātaka</i>
196	<i>Valáhassadžátaka</i>	<i>Valāhassa-Jātaka</i>

208	<i>Sumsumáradžátaka</i>	<i>Sumsumāra-Jātaka</i>
215	<i>Kaččhapadžátaka</i>	<i>Kacchapa-Jātaka</i>
222	<i>Čúlanandijadžátaka</i>	<i>Cūla-nandiya-Jātaka</i>
227	<i>Gúthapánadžátaka</i>	<i>Gūtha-pāṇa-Jātaka</i>
251	<i>Samkappadžátaka</i>	<i>Samkappa-Jātaka</i>
268	<i>Áramadúsadžátaka</i>	<i>Ārāma-dūsa-Jātaka</i>
276	<i>Kurudhammadžátaka</i>	<i>Kuru-dhamma-Jātaka</i>
279	<i>Satapattadžátaka</i>	<i>Satapatta-Jātaka</i>
281	<i>Abbhantaradžátaka</i>	<i>Abbhantara-Jātaka</i>
294	<i>Džambukhádakadžátaka</i>	<i>Jambu-khādaka-Jātaka</i>
313	<i>Khantivádidžátaka</i>	<i>Khantivādi-Jātaka</i>
314	<i>Lóhakumbhidžátaka</i>	<i>Lohakumbhi-Jātaka</i>
319	<i>Tittiradžátaka</i>	<i>Tittira-Jātaka</i>
328	<i>Ananusóčijadžátaka</i>	<i>Ananusociya-Jātaka</i>
330	<i>Sílavímamsadžátaka</i>	<i>Sīlavīmaṃsa-Jātaka</i>
342	<i>Vánaradžátaka</i>	<i>Vānara-Jātaka</i>
353	<i>Dhónasákhadžátaka</i>	<i>Dhonasākha-Jātaka</i>
362	<i>Sílavímamsadžátaka</i>	<i>Sīlavīmaṃsa-Jātaka</i>
377	<i>Sétakétudžátaka</i>	<i>Setaketu-Jātaka</i>
404	<i>Kapidžátaka</i>	<i>Kapi-Jātaka</i>
411	<i>Susímadžátaka</i>	<i>Susīma-Jātaka</i>
418	<i>Atthasaddadžátaka</i>	<i>Aṭṭhasadda-Jātaka</i>
420	<i>Sumangaladžátaka</i>	<i>Sumaṅgala-Jātaka</i>
424	<i>Ádittadžátaka</i>	<i>Āditta-Jātaka</i>
431	<i>Háritadžátaka</i>	<i>Hārita-Jātaka</i>
433	<i>Lómasakassapadžátaka</i>	<i>Lomasakassapa-Jātaka</i>
435	<i>Haliddirágadžátaka</i>	<i>Haliddirāga-Jātaka</i>
458	<i>Udajadžátaka</i>	<i>Udaya-Jātaka</i>
460	<i>Juvañdžajadžátaka</i>	<i>Yuvañja-Jātaka</i>
461	<i>Dasarathadžátaka</i>	<i>Dasaratha-Jātaka</i>
474	<i>Ambadžátaka</i>	<i>Amba-Jātaka</i>
479	<i>Kálingabódhidžátaka</i>	<i>Kāliṅga-bodhi-Jātaka</i>
481	<i>Takkárijadžátaka</i>	<i>Tākkriya-Jātaka</i>
487	<i>Uddálakadžátaka</i>	<i>Uddālaka-Jātaka</i>
494	<i>Sádhínadžátaka</i>	<i>Sādhīna-Jātaka</i>
497	<i>Mátangadžátaka</i>	<i>Mātaṅga-Jātaka</i>
498	<i>Čittasambhútaadžátaka</i>	<i>Citta-sambhūta-Jātaka</i>
499	<i>Sividžátaka</i>	<i>Sivi-Jātaka</i>
512	<i>Kumbhadžátaka</i>	<i>Kumbha-Jātaka</i>
516	<i>Mahákapidžátaka</i>	<i>Mahākapi-Jātaka</i>
518	<i>Pandaradžátaka</i>	<i>Paṇḍara-Jātaka</i>
520	<i>Gandatindudžátaka</i>	<i>Gaṇḍatindu-Jātaka</i>
522	<i>Sarabhangadžátaka</i>	<i>Sarabhaṅga-Jātaka</i>

525	<i>Čullasutasómadžátaka</i>	<i>Culla-sutasoma-Jātaka</i>
531	<i>Kusadžátaka</i>	<i>Kusa-Jātaka</i>
533	<i>Čullahamsadžátaky</i>	<i>Culla-hamsa-Jātaka</i>
536	<i>Kunáladžátaka</i>	<i>Kuṇāla-Jātaka</i>
538	<i>Múgapakkhadžátaka</i>	<i>Mūga-pakkha-Jātaka</i>
539	<i>Mahádžanakadžátaka</i>	<i>Mahājanaka-Jātaka</i>
540	<i>Sámadžátaka</i>	<i>Sāma-Jātaka</i>
541	<i>Nimidžátaka</i>	<i>Nimi-Jātaka</i>
542	<i>Khandaháladžátaka</i>	<i>Khaṇḍahāla-Jātaka</i>
544	<i>Mahánáradakassapadžátaka</i>	<i>Mahānāradakassapa-Jātaka</i>
546	<i>Mahaummagadžátaka</i>	<i>Mahā-ummagga-Jātaka</i>
547	<i>Vessantaradžátaka</i>	<i>Vessantara-Jātaka</i>