

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie – Indologický seminář

Diplomová práce

Bc. Klára Zimová

Buddhova kritika varnového systému

Buddha's Criticism of the Varna System

Poděkování

Na tomto místě bych velmi ráda poděkovala vedoucímu mé diplomové práce PhDr. Janu Filipskému CSc. za odborné vedení, za ochotu a trpělivost při spolupráci a za předání cenných zkušeností.

V Praze, dne 10. srpna 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 10. srpna 2016

Klára Zimová

Abstrakt

Tato diplomová práce se zabývá Buddhovou kritikou bráhmanského světonázoru a jeho výkladem vzniku společenského uspořádání skrze nové vymezení důležitých pojmů, jako jsou bráhman, árja a varna. Jádrem práce tvoří vybrané sutty z Tipitaky, kde se Buddha přímo vymezuje vůči bráhmanskému popisu rozvrstvení společnosti. Cílem práce je zhodnocení vlivu Buddhových snah o morální a myšlenkovou obrodu společnosti. Práce je rozdělena do dílčích tematických kapitol, které se postupně věnují vzniku a vývoji varnového systému, stavu společnosti v Buddhově době, samotné kritice stávajícího společenského uspořádání a hledání hlavních příčin postupného vymizení buddhismu z Indie.

Klíčová slova

Buddha, varna, bráhman, Árja, Pálijský kánon, védy

Abstract

This thesis deals with the Buddha's criticism of the Brahmin worldview, and his explanation of the origin of social order through a new definition of important terms such as Brahmin, Arya and varna. The main work consists of selected Tipitaka Sutta, where the Buddha defines directly toward the Brahmin description of the stratification of society. The main aim of the thesis is to evaluate the influence of Buddha's efforts to moral and ideological revival of the society. The work is divided into thematic sub-chapters that deal in turn with the emergence and development of varna system, the state of society in Buddha's time, actual criticism of the existing social order and the search for the main causes of the gradual disappearance of Buddhism from India.

Key words

Buddha, varna, brahmana, Arya, Pali Canon, vedas

OBSAH

1	ÚVOD	7
2	VYTVOŘENÍ VARNOVÉHO SYSTÉMU	10
3	SOCIÁLNÍ SITUACE V BUDDHOVĚ DOBĚ	19
3.1	SPOLEČNOST ZA BUDDHOVA ŽIVOTA	19
3.2	BUDDHA O BEZCENNOSTI KAST.....	27
3.3	NAVRHL BUDDHA NĚJAKÁ ŘEŠENÍ?	44
4	ZÁVĚR	49
5	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	53
6	SEZNAM ZKRATEK	56

1 Úvod

Můj obdiv k Buddhovi, kterého považuji za jednoho z největších myslitelů a osobností v historii lidstva, mě motivoval k napsání této práce. Hodnocení lidí podle jejich kvalit se obzvláště v dnešní době, kdy je člověk posuzován podle velikosti účtu nebo společenského postavení, může zdát dobré téma při akademických debatách, přesto pro mě osobně Buddha patří mezi velikány světové filosofie a jeho myšlenky by měly tvořit součást výuky každého dítěte. Buddha nekázal neměnné pravdy, ale nabádal své žáky, aby slepě nedůvěřovali jeho učení, nýbrž měli jeho slova položit na prubířský kámen vlastního rozumu: „Vy musíte pochybovat, vy musíte být nejistí.“ („*Alam hi vo ... kañkhitum alam vicikicchitum!*“)¹ Neboť každý je v podstatě zodpovědný za vlastní rozhodnutí a musí používat svou inteligenci, aby jednal správně.

Buddhův přínos na poli filosofickém a potažmo náboženském je tisíciletými prověřený fakt. Buddha nebyl pouze výjimečný a osobitý filosof – praktik, který učil pouze to, co sám zažil a pochopil, ale ve svých kázáních se zabýval i společenskými neduhy své doby. Jako dobrý pozorovatel dokázal rozpoznat největší problémy tehdejší společnosti, která procházela velkou ekonomickou a sociální proměnou a nebál se přijít s otevřenou ba co víc velmi satirickou kritikou nejožehavějších společenských témat své doby.

Jádro mojí práce bude tvořit kritika snahy stavu bráhmanů etablovat se jako nejvyšší společenská třída, jako jediní právoplatní strážci dodržování společenského řádu a morálky. Buddha odhalil jejich touhu dosáhnout na privilegované postavení ve společnosti, ale také snahu získat absolutní sociální kontrolu skrze mytologický nárok na božský původ dělení společnosti. Buddhova kritika skrze důsledné odhalování slabin v bráhmanské teorii, kterou se snažili aplikovat na tehdejší společnost, se vyskytuje na mnoha místech pálijského kánonu², který je všeobecně považovaný za nejstarší dochované svědectví Buddhových myšlenek.

¹ R. Morris, *Ekanipāta, Dukanipāta, and Tikanipāta*. Part I., str. 189.

² Pálijský kánon se tradičně dělí do tří částí (Tipitaka): Koš rozprav (suttapitaka), Koš řádových pravidel (*vinayapitaka*) a Koš filosofických pojednání (*abhidhammap.*). Za nejstarší část je považován koš rozprav.

Tipitaka jakožto nejstarší literární pramen informací o tehdejší společnosti bude tvořit základní zdroj pro mou práci. Častá kritika bráhmanů a varnového systému se také často objevuje v džátakách neboli ve vyprávěních o předchozích životech Buddhy, ty nám však poskytují sondu do mladší společnosti, než byla za Buddhova života.

Zde bych uvedla základní známé informace o životě hlavního hrdiny mé práce. Buddha³, vlastním jménem Siddhártha Gótamovec (P: *Siddhattha Gotama*), též nazývaný „Mnich z kmene Šákjů“ (P: *Sakyamuni, Sakkamuni, Sākiyamuni*), „vznešený“ (S, P: *bhagavant*) a „tak (vpravdě) došlý“ (S, P: *tathāgata*) žil pravděpodobně v letech 564/3 – 484/3 př. n. l. Théravádová tradice uvádí data 623 – 543 př. n. l. Buddhův otec Šuddhódana (P: *Suddhodana*) byl voleným králem (S, P: *rājā*) kmenové republiky Šákjů ležící na území dnešního jižního Nepálu s hlavním městem Kapilavastu. Buddha byl vychován a vzděláván jako bohatý šlechtický syn, oženil se, zplodil syna, ale nespokojený se svým životem ve věku dvaceti devíti let tajně opustil svůj domov a vstoupil jako žák do školy Árady Kálámy (S, P: *Alāra Kālāma*) ve Vaišálí. Ani zde nebyl spokojený a stal se žákem Udraky Rámaputry, ale ani u tohoto učitele nezůstal a s pěti dalšími učenými odešel a začal se věnovat té nejpřísnější askezi po způsobu mlčenlivých mnichů (S, P: *muni*) žijících v bezdomoví. Zde poznal, že sebetrýznění není prostředek k dosažení vysvobození. Obnovil svou fyzickou sílu, bylo to šest let, co odešel z Kapilavastu a nyní opuštěn svými druhy usedl pod smokvoň⁴ a zahájil meditaci. K velkému procitnutí dospěl v roce 524/3 př. n. l. během čtyřstupňové meditace, pochopil tři vědění (P: *vijja*), uvědomil si podstatu řetězce převtělování, pochopil čtyři vznešené pravdy a rozpoznal metodu, jak se vymanit z pout, které nás váží ke koloběhu převtělování. Přes své obavy, zda budou lidé schopni jeho učení pochopit, se vydává na čtyřicet pět let dlouhou cestu potulného kazatele. Setkává se opět se svými bývalými pěti druhy, vysvětlí jim, proč zanechal askeze a vyloží jim čtyři ušlechtilé pravdy, tak roztočil kolo svého učení (P: *dhamma*), vznikla mnišská obec (S, P: *saṅgha*) a buddhismus se začal šířit po Indii i mimo ni. Buddha zemřel ve věku devětasedmdesáti let v šalovém⁵ háji nedaleko před Kušinagarou asi na úplavici. Jeho tělo bylo spáleno na hranici z vonných dřev a jeho popel rozdělen na osm dílů, které získali král Adžátašatru, Šákjové, Ličchaviové, Bulakové, Kraudjové, bráhmani z Višnudvípy, Jižní Mallové z Pápy a Severní Mallové z Kušinagary a na pozdě dorazivší Maurjovce zbyly jen oharky z pohřební hranice.

³ Buddha – doslovně „Probuzený“ je duchovní titul

⁴ *Ficus religiosa*

⁵ *Shorea robusta*

Buddhovo učení však nezemřelo se svým učitelem, ale prosperovalo na indickém subkontinentu dalších tisíc let a zároveň se rozšířilo daleko za hranice svého domova.

První kapitola si klade za úkol odpovědět na otázku, jak se kastovní společnost, jak ji známe dnes, vyvinula a na jakém stupni vývoje byla za Buddhova života. Pokusím se zde vysvětlit pojmy varna a džáti, jejich původ a vzájemné vztahy, neboť s oběma pojmy se v pálijských textech čtenář setkává a v mé práci hrají stěžejní roli.

Druhá kapitola přibližuje sociální a politickou situaci v době vzniku buddhismu. Zabývá se tzv. druhou urbanizací, jejími příčinami a technologickým základem. Popíše nejdůležitější změny v agrární struktuře, které zapříčinilo používání nových technologií a jejich vliv na vznik měst v povodí řeky Gangy, která se stala novými centry bohatství a vytvářela nové společenské vrstvy. Poslední část této kapitoly se zabývá dvěma typy státního zřízení, které v té době existovaly, královstvími a oligarchickými republikami, jejich uspořádáním a vzájemnými vztahy a hlavními rozdíly v oblasti společenské.

Třetí kapitola se zabývá postojem Buddha ke stavu společnosti a jeho satirickou kritikou bráhmanského výkladu sociálních vztahů a z nich vycházejících pravidel, jak je můžeme nalézt v pálijském kánonu. Jádro této kapitoly tvoří vybrané sutty z Tipitaky, které se přímo vyjadřují k varnovému systému a k nejrůznějším bráhmanským nárokům.

Čtvrtá kapitola se snaží najít odpověď na dvě důležité otázky. Zda Buddha navrhl nějakou alternativu k bráhmanskému dělení společnosti a proč buddhismus z Indie postupně vymizel na rozdíl od bráhmanismu, který se v průběhu tisíciletí proměnil v náboženství sice otevřené v otázkách víry, ale přísně sociálně stratifikované.

2 Vytvoření varnového systému

K porozumění indické společnosti je zásadní pochopení kategorií, které se vážou k procesu sociální organizace. To byla a je existence skupinových identit uváděných jako kasty. Toto slovo, tak jak ho používají moderní evropské jazyky, vychází z portugalského slova čistý a odpovídá sanskrtskému termínu varna⁶, který je nyní často chápán ve smyslu „rituální status“.

Louis Dumont ve své knize *Homo Hierarchicus* uvádí jako nejlepší základní definici kastovního systému vytvořenou C. Bouglém, jak ji definoval ve své knize *Essais sur le régime des castes*. Podle něj se kastovní systém skládá z dědičných skupin (kast), které se od sebe navzájem odlišují a zároveň spojují třemi způsoby:

- „(1) stupňováním postavení, hierarchie;
- (2) detailními pravidly, která mají zajistit jejich oddělení;
- (3) dělbou práce a vzájemnou závislostí, která z toho vychází.

Tyto tři principy spočívají na jedné základní koncepci a jsou zredukovány na jediný pravý princip a to na protiklad čistoty a znečištění.“⁷ Podle Dumonta tento protiklad tvoří základ kastovní hierarchie.

Y. Krishan ve své práci *Buddhism and the Caste System* uvádí čtyři základní znaky kastovního systému:

- (i) Hierarchické uspořádání laiků do čtyř skupin, bráhmani na vrcholu, následování kšatriji, vaišji a šúdry. Ti, co stáli mimo kastovní systém, se nazývali „pátá“⁸ (skupina).
- (ii) Praktikování endogamie a exogamie; endogamie povoluje sňatky uvnitř kasty a exogamie zakazuje mezikastovní sňatky, aby byla zachována čistota krve v endogamních kastovních skupinách.
- (iii) Zákaz spolustolovnictví mezi jednotlivými kastami.

⁶ S: varṇa, P: vanna znamená doslovně barva, přeneseně některý ze čtyř tradičně uznávaných společenských stavů. Šlo nejspíš o barevnou symboliku, kdy každému stavu byla přiřazena určitá barva (bráhmanům bílá, kšatrijům rudá, vaišjům žlutá či hnědá a šúdrům černá), nejednalo se ovšem o barvu pleti, kterou se rasově odlišovali světlí Árvové od původních obyvatel tmavší pleti.

⁷ L. Dumont, *Homo Hierarchicus, The Caste System and Its Implications*, str. 43.

⁸ S: pañcamas.

(iv) Diskriminující zacházení s šúdry a lidmi stojícími mimo kastovní systém, neboť se tyto skupiny nesměly podílet na studiu véd ani se podílet na obětech.⁹

Mezi základními rysy neuvádí dělbu práce, která je většinou odborníků vnímaná jako jedna ze základních charakteristik kastovního systému. Místo ní zmiňuje diskriminaci posledních dvou společenských skupin ze strany elit, kterou bych spíše považovala za důsledek chování takto hierarchicky uspořádané společnosti.

Indologové někdy rozlišují mezi pojmem varna (překládaný jako „stav“) a džáti (jako kasta, někdy podkasta s odkazem na varnu jako „kastu“). Varna je stereotypní a metodické členění společnosti do čtyř skupin hierarchicky uspořádaných – obětník (S, P: *brāhmaṇa*), válečník (S: *kṣatriya*, P: *khattiya*), člověk z lidu (S: *vaiśya*, P: *vessa*) a námezdní pracovník (S: *śūdra*, P: *sudda*). Pátá skupina (S: *pañcama*) stojící za hranicí takto členěné společnosti byli nedotknutelní.

V textech se však velmi často vyskytuje v obdobném významu pojem džáti (S: *jāti*), který je odvozen od sanskrtského kořene \sqrt{j} an a jehož základní význam je narodit se. Existují dlouhé a jen těžko spočítatelné seznamy džáti. Jejich hierarchické uspořádání není pevné ani jednotné. Pojem varna se částečně ve svém významu překrývá s pojmem džáti, zároveň však vykazují četné rozdíly.

Otázka proto je, jak se kastovní společnost, jak ji známe dnes, vyvinula? Existuje mnoho teorií o původu kastovního systému. Podle některých učenců je starší a základní dělení na varny a džáti jsou jen pouhá pododdělení, neboť nejstarší literární zdroj (védský korpus) uvádí varny. Lze však také argumentovat, že se tyto kategorie lišily ve svém původu a plnily odlišné funkce, a že zahrnutí džáti do varny jako v případě mladších hinduistických kast byl historický proces.

Původ varny je zřejmý z odkazu ve védském korpusu. Stvořitelství mýtus ve Rgvédu popisuje prvotní oběť a vznik čtyř skupin lidí (bráhmani, kšatrijové, vaišjové a šúdrové), které byly později nazvány varnami:

11. „Když toho Purušu rozdělili, kolik částí vytvořili?

Jak se nazývají jeho ústa, jak jeho paže, jak jeho stehna a nohy?

12. Jeho ústa se stala obětníkem, paže vládce vytvořily,

Stehna jeho to je lid a z chodidel se zrodil služebník.“

⁹ Y. Krishan, Buddhism and the Caste System. *The Journal of the International Association o Buddhist Studies*. Vol. IX., str. 71.

(11. „yat puruṣaṃ vyadadhuh katidhā vyakalpayan/

Mukhaṃ kimasya kau bāhū kā ūrū pādā ucyete//

12. brāhmaṇo 'sya mukhamāsīd bāhū rājanyaḥ kṛtaḥ/

Ūrū tadasya yadvaiśyaḥ padbhyāṃ śūdro ajāyata/“/)¹⁰

Pojem džāti se začíná objevovat až v mladší védské literatuře. Džāti poprvé zmiňuje Kátjájana-šrautasútra XV. 4,14, a to ve smyslu rodina.¹¹ Přesto je možné, že vytvoření džāti mohl být starší proces. Původ džāti by mohl vycházet z klanových struktur před tím, než se stal kastou.

Romila Thapar v knize *Early India* udává tři důležité okolnosti, za kterých dochází k hierarchickému členění společnosti:

Aby se společnost stala kastovně uspořádanou, musí existovat tři předpoklady: společnost musí vykazovat sociální rozdíly; musí zde být nerovný přístup různých skupin uvnitř společnosti k ekonomickým zdrojům; nerovnosti bývají legitimizované skrze teoreticky nezvratnou hierarchii a toto bříme hierarchického nároku je založené na nadpřirozené autoritě. Posledně jmenovaný činitel na sebe vezme podobu rituálního vymezení závisějícího na stupni předpokládané čistoty a znečištění určované těmi, kteří kontrolují náboženskou ideologii. Dva první rysy se vyskytují v mnoha společnostech. Jsou také základními charakteristikami džāti a mohou se v menší míře vyskytovat v některých klanových organizacích. Ideologický činitel je odvozený z varny a je charakteristický pro hinduistickou společnost. Nárok jedné skupiny na absolutní čistotu vyžaduje jako protiváhu absolutní znečištění jiné skupiny.¹²

Je nutné si uvědomit, že tyto dvě kategorie rituální čistoty a znečištění sice stojí v opozici, ale zároveň jsou od sebe neoddělitelné. Musely být ustanovené společně a tak o nich musíme vždy přemýšlet, neboť samy o sobě by neměly žádnou váhu. Vykonávání nečistých úkolů jednou skupinou je nezbytné pro zachování čistoty těch ostatních. L. Dumont v knize *Homo Hierarchicus* hledá odpověď na velmi důležitou otázku ohledně aplikace protikladu „čistý – nečistý“:

Je pravda, že protiklad čistoty a znečištění toliko vysvětluje vyloučení nedotýkatelných nebo objasňuje i skutečnost výskytu téměř nespočítatelného množství

¹⁰ F. Max Müller, *The Hymns of the Rig-Veda in the Samhita and Pada Texts*. Vol. II., str. 350. (U všech citovaných textů uvádím vlastní překlady.)

¹¹ Viz. A. A. Macdonell – A. B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*. Vol. I., str. 281.

¹² R. Thapar, *Early India*, str. 63 – 64.

rozlišných kast? Zde je třeba vysvětlit dva jevy souběžně: násobení znaků statusu, které se vztahuje k základnímu protikladu a rozdělení hierarchického statusu mezi velké množství skupin. Připouštíme, že základní a univerzální základ znečištění se nachází v organických (tělesných) aspektech lidského života a z těchto stránek se přímo odvozuje znečištění některých profesí (pradlák, holič). Celá řada nových znaků se v průběhu času začala objevovat. Například pravděpodobně pod vlivem mravních předpisů sebezapření, tak jak je ustanovil buddhismus a zvláště džinismus, se většina bráhmanů stala vegetariány a ať už přímo nebo nepřímo skrze jejich jednání začalo vegetariánství převládat a stalo se znakem čistoty v protikladu nečistého požívání masa. Obecně lze kastu chápat jako nadřazenou a zároveň podřízenou jiným kastám. Lze tedy prohlásit, že každý základní soud vztahující se ke statusu spojuje kastu s těmi, které sdílí stejné rysy, zatímco je v protikladu ke všem ostatním kastám. Je zřejmé, že základní protiklad, který vzniká jako esence celé řady konkrétních vymezení se, tvoří základ hierarchického uspořádání.¹³

Existují blízké paralely mezi klanem jako formou sociální organizace a džáti. Džáti stejně jako kmen (*jana*) odvozuje svůj význam od slova „narodit se“ a právě to určuje příslušnost člověka k určité skupině a předem dané místo na společenském žebříčku. Také určuje okolnosti, za jakých může docházet ke sňatkům v rámci skupiny a tvoří pravidla vztahující se k dědění majetku. Tyto bariéry ještě posílené rozdíly v rituálu a způsobech obětování předepsané daným skupinám, stejně jako přijetí hierarchického řazení zesilují odlišné identity jednotlivých džátí. Přesto to jsou skupiny, které nadále rozvíjí vlastní kulturní vědomí s odlišnostmi v jazyce, zvycích a v náboženské praxi. Významný rozdíl mezi klanem a džáti je v přístupu k zaměstnání, které se stává ukazatelem společenského postavení, neboť džáti funguje ve stavu společnosti rozeznávající větší škálu zaměstnání než klanově založené společnosti.

Trvalo nějakou dobu, než se systém sociální organizace vyvinul. Principy fungování předvédských společností nebyly doposud detailně prozkoumány, neboť důkazy jsou pouze archeologické a proto jen velmi špatně čitelné pro tento záměr. Vysvětlení zůstávají nevyhnutelně hypotetická.

R. Thapar v knize *Early India* shrnuje archeologická fakta a možné teorie tehdejšího společenského uspořádání:

Chalkolitické společnosti bývají někdy označovány za náčelnické, což by předpokládalo klanové uspořádání nějakého druhu. Městská harappská kultura poukazovala

¹³ L. Dumont, *cit. dílo*, str. 54 – 57.

na komplexnější systém, pravděpodobně s jasným rozlišením mezi těmi, kteří kontrolovali práci ve městech a těmi, co pro ně pracovali. Teorie, která by toto legitimizovala, není snadno čitelná z vykopaných nálezů, ale sociální stratifikace je zjevná. Rolníci a pastevci živili města, práce na jejich výstavbě a údržbě poskytovala další rozličná zaměstnání. Řemeslníci produkovali zboží k výměně. Byla zde všezahrnující autorita kontrolující distribuci a prosazující státní moc. Taková společnost mohla být založena na hierarchii mající podobné rysy jako džátí a rozlišení mezi těmi, co vyrábí a těmi, co kontrolují, muselo být bezpochyby legitimizováno skrze ideologii (pravděpodobně náboženskou). Sociální hierarchie vyžaduje ideologickou legitimizaci. Když městský systém zkolaboval, tak mohla legitimizace vymizet, ačkoliv základní společenské rozvrstvení některých klanů a s nimi i některé džátí mohly přetrvat v různých podobách. Je také možné, že v postharappském období s příchodem védské kultury byla tato ideologická legitimita zahrnuta do pojmu varna, který kladl důraz na hierarchii, zaměstnání a rituální čistotu. Ideologie varny pak byla uplatňovaná na společenství, která byla obeznámena s pojmem džátí. Myšlenka čistoty a znečištění odvozená od náboženských povolení a zakomponovaná do struktury džátí ztížila možné pokusy o změnu systému.¹⁴

Rozlišování mezi čistým a nečistým ovšem nevysvětluje všechny rozdíly ani způsoby vnitřního členění kasty. Existuje také teritoriální dělení kast, které nemá nic do činění s relativní čistotou. Přesto předsudek týkající se tohoto protikladu je stále přítomný v životě hinduisty. L. Dumont v knize *Homo Hierarchicus* říká: „Netvrdíme, že tento základní protiklad je příčinou všech rozdílů mezi kastami, tvrdíme, že je jeho formou.“¹⁵

Přeměna kmene (S, P: *jana*) nebo klanu na kastu (S, P: *jāti*) byla jedna ze základních proměn indické sociální historie, a jestli to probíhalo formou přesvědčování či za pomoci síly se lišilo podle jednotlivých okolností. Těm, kteří konvertovali, to ovlivnilo všechny stránky života. Jisté potraviny (jako alkohol a hovězí) se stalo tabu pro ty členy kmenu, kteří byli začleněni do vyšších společenských vrstev. Společné stravování, které bylo považované za jistý druh pout mezi klany, bylo také zapovězené. Ženy už nebyly považované za víceméně rovnoprávné členy společnosti a byly donuceny přijmout podřízené společenské postavení. Vytvoření džátí lze považovat za první krok ke vzniku kastovní společnosti.

Přeměna kmene na džátí nebyla jediná cesta k vytvoření kastovního systému, jak ho známe dnes. Neboť kastovní příslušnost byla také vyhraničena profesně, a proto se hlavně

¹⁴ R. Thapar, *cit. dílo*, str. 64.

¹⁵ L. Dumont, *cit. dílo*, str. 45.

ve městech určitá řemeslná společenství postupně proměnila v džáti tím, že se začala řídit jejich pravidly a přijmula dané členění společnosti, které bylo určované sňatkovou politikou a dědičností sociálního statusu.

Tento proces formování džáti byl primárně změnou sociální identity a způsobu fungování společnosti. Následně byla džáti uvedena do náboženské identity. Kde již existovala náboženská identita védského bráhmanismu nebo později puránového hinduismu, tam došlo k zapracování džáti do hierarchického uspořádání a základ kastovního systému byl úspěšně položen. Rituální status znamenal následování pravidel čistoty a znečištění a bráhman byl považován za rituálně nejčistšího. Proces se stal patrný, když členům stejné skupiny byl přidělen jiný varnový status (např. Abhirasové se stali bráhmany nebo šúdry).

Nebylo to tak, že by se existující varna dělila na džáti, ale spíše v opačném gardu byl jednotlivým džáti nezřídka přidělen určitý varnový status. To by také vysvětlovalo, proč jsou dodnes džáti funkčními sociálními jednotkami, přestože se mohou lišit v názvu region od regionu. Varnový status se tak důsledně nedodrhuje, kromě bráhmanství a nedotýkatelnosti. Proto nám identita džáti poskytne více relevantních informací o sociální realitě než příslušnost varnová. Nicméně odkazování se na varny v textech poukazuje na sociální nerovnosti. Status vyšších varen byl chráněný a většině nově vzniklých džáti připadl status šúdry. Přestože hymnus Rg. X. 90 dělí společnost na čtyři varny, zmínky v ostatních nejstarších textech hovoří pouze o dvou skupinách (árjové¹⁶ a dásové¹⁷), což ale nelze považovat za rozdělení dvou varen na čtyři, neboť základ čtvrté varny je odlišný. První tři plní funkce povolání jako obětníci, válečníci, hospodáři, ať už to byli pastevcí, zemědělci nebo obchodníci. Povolání a sňatkové regulace patřily mezi základní faktory identifikující tyto skupiny. Začlenění čtvrté skupiny šúdrů odráželo podstatnou společenskou změnu. Příbuzenské vztahy a rodová posloupnost zpočátku vymezovaly, kdo práci kontroluje a kdo pracuje. Postupem času začaly ekonomické vztahy vstupovat do příbuzenských vztahů. Tam, kde začalo být zjevné dělení společnosti, náčelnické rodiny se vymezily vůči ostatním a prohlásily se za zvláštní rodovou linii. Systém se změnil na hospodářský, kde se rodiny nižších příslušníků klanu staly pracovními jednotkami. To předpokládalo posun od pastevectví k zemědělství a zároveň to způsobilo nárůst sociálních rozdílů. Neměnnost této sociální proměny umožnila vytvoření skupiny, jejíž funkcí byla práce pro jiné. To byl

¹⁶ S: *ārja* – vznešený, ušlechtilý; toto označení používali védští kočovníci, aby se vymezili vůči původním obyvatelům.

¹⁷ S: *dāsa* – označení pro původní obyvatele ve védských sbírkách, později pro otroka.

radikální odklon od dřívějšího systému. Pojem dása, který ve Rgvédu označoval lidi odlišných kultur, se začal používat pro označení osoby pracující pro jiné, hlavně pro otroky. Stejnou funkci měli také šúdrové, kteří pracovali převážně v zemědělství nebo jako řemeslníci, popřípadě vykonávali jiná nepříliš atraktivní povolání.

Z textů grhjasúter (védské učebnice o denních domácích obřadech) a mladších dharmášáster (učebnice o dharmě¹⁸) je zřejmé, že společenské rozdíly se začaly prohlubovat a typy zaměstnání se staly nedílnou součástí posuzování postavení každého člověka na společenském žebříčku. Zatímco vaišja se popisuje jako poplatník ostatních, který může být ostatními využit (S: *anyasādyā*) a může být omezený ve svém rozhodování, tak šúdra je nazýván sluhou jiných, který nemá svobodnou vůli a může být klidně zabitý. Rozmach zemědělství a nárůst řemeslné výroby si žádaly preciznější členění, stejně jako vznik dalších povolání, která vykazovala rysy samostatné kategorie, které se začaly považovat za odlišné džáti a všem jim připadl velmi nízký společenský status.

Džáti, jak již bylo řečeno, měla jiný původ i funkci než varna. Vytvoření varen se zdá napojené na rituální status, který šúdrům znemožnil se podílet na rituálech. Zatímco se o třech vyšších varnách hovoří jako o důsledných v dodržování sňatků v přesně vymezeném okruhu, v normativních textech je původ varny šúdrů vysvětlován smíšením varen skrze mezivarnové sňatky, což je pro ty, kteří lpí na teoretické čistotě rodokmenu zcela nepřijatelné. To zapříčinilo další sociální izolaci šúdrů. Často taková skupina získala status nové džáti. Jakmile bylo určité společenství identifikované jako kategorie, musely varna i džáti dodržovat omezení týkající se sňatků a výkonu povolání a samozřejmě se řídit pravidly sociální hierarchie. Sňatky se mohly uskutečňovat pouze v rámci dané skupiny, což byl esenciální požadavek pro trvalou udržitelnost kastovní společnosti. Byl to také dobrý způsob kontroly výměny žen, čímž se jen upevnilo jejich podřízené postavení.

¹⁸ S: *dharmā*: všeindické pojetí vesmírného řádu, zákonů přírody a i společnosti; P: *dhamma* – v buddhismu se vyskytuje jako klíčový pojem především ve smyslu „řád, norma“ (Miltner razil „držmo“), přeneseně označení Buddhova učení. Další význam tohoto pojmu je „projev reálné skutečnosti, jednotliviny v jejich obecnosti, které jsou pomíjivé a okamžikové. Miltner v Malé encyklopedii buddhismu uvádí další význam slova *dhamma*. Jsou to „myšlenkové věci“, myšlenky, psychické procesy, nápady, odrazy v duchu; v tomto významu je termín těsně spjat s myslí. V. Miltner. *Malá encyklopedie buddhismu*. s. v. Obdobně Nyanatiloka: *dhamma* jakožto „předmět mysli“. Nyanatiloka Thera, *Buddhistický slovník*. Příručka buddhistických pojmů a nauky. s.v.

V polovině prvního tisíciletí před letopočtem byl tento způsob dělení společnosti podpořený názorem, že první tři varny se nazývají dvojzrozcenci (S: *dvija*), přičemž za druhé zrození se považuje iniciační rituál uvedení do varny (S: *upanayana*), oproti jedinému zrození šúdrů. Můžeme se pouze dohadovat, jestli míra čistoty jednotlivých varen byla původně spojena s typem povolání a proto si bráhmani začali nárokovat nejčistší a tudíž i nejvyšší společenský status. Následně mohla být ke stávajícímu členění přiřazena další společenská skupina, která byla považovaná za nanejvýš nečistou, označovaná jako nedotýkatelní (dnešní dalité). Systém, který propojil výši společenského postavení určované zrozením (často omezené přístupem ke zdrojům), sociální status a zaměstnání dohromady s pojmy rituální čistoty a znečištění, lze bezpochyby považovat za prakticky neomylný mechanismus sociální kontroly.

Romila Thapar považuje za zásadní otázku pro porozumění procesu formování varnového systému, jestli v přechodu z klanového sociálního systému na varnový vznikly nejprve varny a z nich se vydělily jednotlivé džáti, jak bývá často argumentováno, nebo jestli můžeme navrhnout alternativní schéma:

Za předpokladu, že klany byly starší formou sociální organizace, muselo dojít k jejich transmutaci na džáti a ty zachovaly některé rysy klanové organizace, jakými jsou například pravidla při sňatcích. Takové džáti by byly výsledkem porobení společnostmi, které dodržují varnové rozlišení. Došlo k přerozdělení statusů? Zatímco nemnozí se stali bráhmany, kšatriji a vaišji, získala většina zbylých klanů status šúdrů? Varna jako rituální status by byla nezbytná pro hierarchii kastovní společnosti. Šúdrové, protože byli vyloučeni z účasti na většině védských rituálů, mohli mít vlastní náboženskou praxi a uctívat vlastní bohy. Védské rituály by zůstaly náboženstvím elit.¹⁹

Tento typ dělení společnosti usnadnil začlenění nových kultur a skupin lidí i s jejich kultury v následujících stoletích. Nové skupiny na sebe vzaly podobu džáti a byl jim přidělen rituální status ve varnovém systému. Výše jejich společenského postavení úzce souvisela se zaměstnáním, stejně jako s důvody jejich začlenění do systému. Takové skupiny mohli tvořit kočovní pastevci, obchodníci nebo klany drobných zemědělců. Mohly to být menší skupiny nájezdníků, kteří se zde usadili nebo obyvatelé lesů a jiná společenství pohybující se na okrajích společnosti.

Bráhmani si rychle uvědomili význam a výhody, které se pojí s tímto typem společenské stratifikace a moc dobře pochopili, jakou moc může získat nejvyšší varna.

¹⁹ R. Thapar, *cit. dílo*, str. 124.

Přivlastnili si nejvyšší postavení na žebříčku rituální čistoty skrze mytologizaci svého původu, čímž legitimizovali svůj požadavek na privilegium udílení božské podstaty královskému majestátu a zároveň tím legitimizovali nárok na vytváření náboženských povolení jednotlivým varnám. Zde je důležité znovu zdůraznit, že jde o pravidla upravující sňatky uvnitř určité kastovní skupiny (endogamie) anebo mimo ni (exogamie), dále se jedná o pravidla zabývající se stykem mezi jednotlivými kastovními skupinami a o omezení týkajících se možnosti přijímat jídlo a vodu od příslušníků jiné kasty. Často zmiňovaný hymnus Rg. X. 90, ačkoliv jde o pozdější dodatek, poskytuje mýtické potvrzení varnového systému.

Trvanlivost varen byla zajištěna jejich dědičným statusem, napojením na zaměstnání, tabuizací společného stolování a přesně definovanými pravidly pro sňatky. Varna jako základní forma sociální kontroly a její udržení závisely na rituálním dodržování hierarchického dělení společnosti do čtyř skupin. Přesto postupem času začalo dělení společnosti na džáti hrát důležitou roli při každodenním fungování indické společnosti. Varnový status byl důležitý pro dvojzroence, ale džáti tvořila základ pro širší společnost. Členění společnosti na čtyři varny v době Buddhova působení nebylo uniformně dodržované v každé části subkontinentu.

Tím, že se varna stala dědičnou a došlo k úzkému propojení mezi povoláním a džáti, byla automaticky možná kontrola jednotlivců při vzestupu na společenském žebříčku. Vertikální mobilita džáti byla možná jako celku. Džáti musela změnit nejen své dosavadní působiště, ale i povolání. Jednotlivec mohl vyjádřit svůj protest připojením se k sektám, které varny neuznávaly a které se začaly objevovat od pátého století před naším letopočtem.

3 Sociální situace v Buddhově době

3.1 Společnost za Buddhova života

Polovina prvního tisíciletí před naším letopočtem představovala počátek nové éry a bod zlomu nejen v Indii ale po celém světě. Je to doba, kdy se od Číny po Řecko objevují nové technologie, nové sociální proudy a kulturní změny. V Indii se stala centrem těchto epochálních změn oblast středního a dolního Poganží ležící východně od Paňdžábu a od údolí řeky Indu, které byly svědky prvního velkého společenského rozmachu. Většina historiků se shoduje, že buddhismus vznikl právě na počátku této druhé urbanizace. Proces urbanizace musel být důsledkem vzniku zemědělského nadbytku, který následovaly radikální změny ve společnosti a ekonomice. Větší města (stále velmi malá podle současných standardů) se vyvinula do městských států. Nadbytek zemědělské produkce vedl k nárůstu obchodu. Což muselo zákonitě vést ke změnám ve společenském uspořádání. D. D. Kósambi píše: „Existence nových tříd v údolí Gangy v šestém století před letopočtem je nepopíratelná. Svobodní zemědělci tvořili jednu z nich. Védská třída pastevců (S: *vaiśya*) kmenově organizovaná byla nahrazena zemědělci, pro které kmen přestal existovat.“²⁰

Technologickým základem pro novou urbanizaci se stalo využívání železa, pluhu, dvě sklizně ročně a domestikace koně. Zesílení zemědělské výroby poskytlo ekonomický základ pro vznik měst v údolí řeky Gangy. Mnohá města se stala nejen významnými středisky obchodu, ale byla rovněž hlavními městy nově vznikajících států.

S. Collins ve svém článku *The Discourse on What Is Primary (Aggañña – Sutta)* udává:

Vznik městských center v tomto období a vytváření přebytků potravin jsou zřejmě spojený proces; Ačkoliv za zvýšením produkce potravy stojí bez pochyby mnoho faktorů, jeden pravděpodobný kandidát je zvýšená produkce rýže (vyšší výnos než z dříve pěstovaného ječmene) a zejména metoda přesazování rýže při pěstování v zamokřené půdě.²¹

Až donedávna se předpokládalo, že tato nová civilizace vyrostla pod záštitou kočovných pastevců hovořících indoevropským jazykem, védským dialektem, kteří porazili stávající obyvatele, snad zničili města doby bronzové a dali povstat nové civilizaci v průběhu usazování se v údolí řeky Gangy. Ale čerstvé archeologické důkazy potvrzují, že tato

²⁰ D. D. Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India In Historical Outline*, str. 100 – 101.

²¹ S. Collins, *The Discourse on What Is Primary (Aggañña – Sutta)*, str. 309.

diskontinuita je více domněnka než skutečnost. Mnoho aspektů pozdější kultury nese totiž otisk starší civilizace navzdory značným rozdílnostem v geografickém umístění. Romila Thapar ve své knize *Ancient Indian Social History* tuto domněnku potvrzuje na základě archeologických důkazů:

Archeologické doklady postharapského období, zejména v Gudžarátu, Málvě, v údolí Banásu a v horním Dóábu ukazují na některé nepřetržitosti kulturních rysů od harapské civilizace. Malá sídliště primitivních zemědělců v Dóábu a v západní části ganžské nížiny (kultura okrové keramiky) byla nahrazena ke konci druhého tisíciletí před naším letopočtem většími sídlišti pokročilejších zemědělců postupně přecházejících na používání železa v raných obdobích prvního tisíciletí před letopočtem (kultura výrobků šedé keramiky). Dále na východě, ve středním Poganží a v jižním Biháru je impuls k používání železa spojen se zjevně jinou skupinou lidí (kultura černé a červené keramiky), která se jeví mít jistou spojitost se západní Indií přes severní část centrální indické plošiny. Dóáb byl geografické ohnisko pozdější védské literatury a byl označen v bráhmanské literatuře za Ářjávarta (země čistých, popřípadě vznešených), za zemi těch, kdo hovoří sanskrtem a dodržují kastovní nařízení. Jižní Bihár, který zahrnoval i oblast Magadhy, byl do větší míry geografickým ohniskem heterodoxních sekt. V buddhistických a džinistických textech byl jádrem Ářjávarty jižní Bihár, ježto tyto texty tíhly umístit zemi čistých dále na východ. Ganžská nížina (oblast s vysokými srážkami) byla v té době pokryta lesy. Je dokázáno, že osídlení ve větší míře bylo prakticky nemožné před představením výroby železa. Na monzunový prales nástroje založené na slitinách mědi nestačily. Že se počátek používání železa shoduje s nárůstem populace, je zcela zjevné i z dosti nepřesných archeologických důkazů. Znalost zpracování železa pro urbanizaci je zřejmá z počtu sídlišť společností používajících železné výrobky, která se vyvinula do měst. Nárůst populace nejenom přispěl k odlesňování větších částí půdy pro zemědělství v ganžské nížině, ale sloužil i jako hnací síla podporující přechod k většímu využití železa a zvláště k používání pluhu v zemědělství.²²

Technologický pokrok nebyl jediným znakem nové historické situace. Došlo k výrazným změnám i na poli společenském. Kmenová identita postupně uvolňovala cestu teritoriální identitě. První státní celky (S: *janapada*), které se objevily, nesly jména kmenů (S: *jana*) zde usazených, např. Gandhára, Kuru, Matsja, Čédi, Kóšalsko, Magadha. Rodokmen, řeč a zvykové právo byly tři kritéria určující identitu a postavení v dřívější

²² R. Thapar, *Ancient Indian Social History*, str. 53 – 54.

kmenové společnosti. Rodová příslušnost byla důležitá pro politickou kontrolu a vlastnictví půdy. Kšatrijské kmeny se stávaly vlastníky půdy. Svůj původ odvozovaly od lunární (S: *candravaṃśa*) nebo sluneční (S: *sūryavaṃśa*) rodové linie, které se v pozdější době staly královskými rodokmeny. Geografické umístění těchto dvou rodových linií je rozdílné. Centrem lunární linie byl Dóáb a ta se dále šířila na jih a na západ. Centrem sluneční linie byla střední část ganžské nížiny. Odlišná identita Dóábu a jižního Biháru je zřejmá v mnoha ohledech. Obdělávaná půda byla zpočátku ve vlastnictví jednotlivých členů kšatrijských rodů, ale práci na nich vykonávali otroci (P/S *dāsa*) a námezdní pracovníci (S: *bhṛtaka* P: *bhataka*).

Steven Collins ve své práci *The Discourse on What Is Primary (Aggañña- Sutta)* uvádí: „Tyto (džanapady) se nejprve nerovnaly politickým útvarům, ale byla to území, které ovládaly mocné klany řízené místními náčelníky seskupené do kmenových oligarchií. Ale postupně se džanapady stávaly politickými celky, zvláště poté co Kóšalsko porazilo Buddhův vlastní klan, Šákje;“²³

Právě v Buddhově době došlo k velké změně v agrární struktuře, kdy se velké půdní celky stávají vlastnictvím konkrétních kšatrijských rodin. Pojem bohatství se začíná spojovat s množstvím vlastněné půdy a peněz a stále méně s velkými stády dobytka, která byla měřítkem majetnosti ve védské době. Zesílení zemědělské výroby poskytlo ekonomický základ pro vznik měst v údolí Gangy. Tato města se stala jádrem bohatství a domovem nové společenské vrstvy bohatých obchodníků a finančníků (P: *seṭṭhi gahapati*). Flexibilitu tržní ekonomiky umožnilo používání písma a peněz ve formě stříbrných či bronzových mincí, spolu s budováním nových cest, které podporovalo rozvoj obchodu. Města vytvářela vlastní společenské struktury, kde nejmocnější skupinou obyvatel byli obchodníci, přestože bráhmanská literatura nezahrnuje obchodníky mezi vládnoucí sociální skupiny. Jejich status ve varnovém systému byl vaišja. Snad proto, že pojem moci v bráhmanských termínech byl spojován s vlastnictvím půdy. Což nebylo obchodníkům zapovězeno, ale nebylo to hlavním zdrojem jejich příjmů.

Obyvatelé měst již nebyli rodově spřízněni (snad kromě měst obývaných malými oligarchiemi). Jak se města rozrůstala, rodová pouta upadala na rozdíl od venkova, který nebyl tak hustě osídlen. Městské vztahy se budovaly na zcela odlišných základech, např. provázanost jednotlivých povolání a mechanismus administrativy. Města vznikala převážně jako sídelní města panovníků a zároveň jako centra obchodu v místech, kde docházelo ke

²³ S. Collins, *cit. dílo*, str. 308.

koncentraci řemeslné výroby, popřípadě na březích Gangy, která sloužila jako dopravní tepna. Později se k nim přidala sídla náboženských institucí. Indická města obecně postrádala jedno centrální tržiště. Nákup a prodej vždy probíhal v místě výroby, což by mohlo vysvětlovat koncentraci určitého druhu výrobků v určité části města. Ve městech začalo vznikat velké množství rozličných zaměstnání, což umožnilo experimentovat s technologiemi. Žili zde vedle sebe lidé nejrůznějších společenských skupin, což nezbytně zapříčinilo vzájemný společenský kontakt, který umožnil jak společenské obohacení pro jednotlivé skupiny tak jejich přísné sociální vymezení vůči ostatním. Města se často stávala útočišti rozličných náboženských sekt.

Z pálijských textů se dozvídáme, že v této oblasti kromě monarchií také existovaly nezávislé „egalitářské“ státní celky (S, P: *gaṇa-saṅgha*)²⁴. Ty byly alternativním státním uskupením ke královstvím a mohly by představovat kontinuitu dřívějšího systému. Spojitost mezi egalitářskými republikami a vznikem rozličných nábožensko-filosofických ideologií a systémů (zejména buddhismu a džinismu) mohla být důsledkem jejich zakořenění v těchto republikách, neboť dva největší náboženští myslitelé té doby se narodili v těchto téměř demokraticky fungujících společenských systémech. Buddhistické prameny se proto věnují popisu právě tohoto systému. Pániniho gramatika uvádí obě dvě zřízení, bohužel neposkytuje žádné detailní popisy jejich fungování. Bráhmanské zdroje vystupovaly proti republikám, protože nekonal požadované rituály, ani se neřídily varnovými pravidly. Snad právě proto byly ve védském korpusu často ignorovány. Nelibost bráhmánů se týkala také měst, zatímco buddhistický kánon měl více empatie s městskými centry a zdůrazňoval význam těchto středisek. Důležitější roli měla města královská, obzvláště ta sídelní. S. Collins ve svém článku *The Discourse on What Is Primary* píše:

V té době byl venkov severní Indie prostoupený bráhmanskou ideologií; více na západě než na východě, neboť tam byla ustanovena delší dobu. Tato ideologie byla vhodná pro rurální společnost, kde se bráhmanská sociální hierarchie mohla snadno upevnit a společenský řád mohl být snadněji vynutitelný na základu pouhého rituálu. Městská centra a státní útvary začaly vznikat převážně na severovýchodu podél řeky Gangy. Pozdější védské texty také vykazovaly znepokojení ohledně městského života a snahu o ustanovení přesného kodexu chování.²⁵

²⁴ Kompozitum *gaṇa-saṅgha* lze přeložit jako shromáždění (*saṅgha*) kmene, či zástupu (*gaṇa*) a tudíž poukazuje, že se jedná o rovnostářskou společnost alespoň pro příslušníky daného rodu.

²⁵ S. Collins, *cit. dílo*, str. 307.

Království vznikala převážně v nížinách řeky Gangy a republiky se nacházely v okrajových částech na úpatí Himálaje, v severozápadní Indii, Paňdžábu a v centrálních částech kontinentu. Republiky měly tendenci vznikat v méně úrodných horských oblastech, což naznačuje, že jejich společenské uspořádání by mohlo být starší a existovalo před přechodem státních celků na království, neboť zalesněné nízké hory se snadněji daly vyčistit než bažinaté roviny v době, kdy se ještě nepoužívaly železné nástroje. Je také stejně pravděpodobné, že nezávisle myslící obyvatelé rovin nespokojení se sílící ortodoxií v oblastech, která se vyvinula do království, se přestěhovali do hor, kde vytvořili komunity, které více ctily rovnostářskou tradici, přinejmenším mezi vládnoucími klany.

Odmítnutí védské ortodoxie oligarchickými republikami naznačuje, že dodržovaly starší tradici. Byly tvořeny jediným kmenem (např. Šákjové nebo Mallové), nebo to byla kmenová konfederace (Vrždždži). Prohlašovaly se za kšatrijské klany, ale existence kšatrijů neznamenalala dodržování předpisů varnové společnosti. Dodržovali více klanovou tradici než království. Jasný příklad je koncept vládnutí skrze shromáždění reprezentující klan, i když členství v něm se omezovalo pouze na hlavy jednotlivých rodů. Romila Thapar v knize *Early India* odhaluje genealogii těchto vládnoucích rodů a jejich nekompatibilitu s védskou tradicí:

„Legends popisující jejich původ zmiňují dva kuriózní rysy. Jeden rys byl, že vládnoucí rody byly často zakládány osobami s vysokým společenským postavením, které z nejrůznějších důvodů musely opustit svůj domov. V druhém případě nárok na vysoký společenský status byl zapouzdřen do mýtu, který hledá původ zakládajícího rodu v incestním spojení bratra a sestry. Dohledání takového svazku v rodinné historii dokazovalo čistotu původu. Toto odklonění od védské tradice je také zřejmé z jednoho bráhmanského zdroje, který popisuje některé oligarchické klany jako degenerované kšatrije a některé dokonce jako šúdry, protože odmítaly uctívat bráhmány a konat védské oběti.“²⁶

Uctívání bráhmanů zahrnovalo přijetí varnového třídění společnosti. Oligarchické republiky rozlišovaly pouze dvě společenské třídy, vládnoucí kšatrijskou třídu (S: *kṣatriya rājakula*) a třídu otroků a námezdních pracovníků (P: *dāsa-kammakara* n. *kammakāra*). Námezdní dělníci nebyli v příbuzenském vztahu s vládnoucími rodinami, což znamenalo odklon od dřívější klanové tradice, kdy příbuzní pracovali společně. Námezdní dělníci a otroci se nemohli účastnit na shromážděních a neměli prakticky žádná práva.

²⁶ R. Thapar, *cit. dílo*, str. 148.

Oligarchické republiky byly více otevřené nekonvenčním a nezávislým názorům než království a byly a zároveň tolerantnější vůči neortodoxním praktikám. Byly to právě oligarchické republiky, z nichž vyšli učitelé dvou nejdůležitějších heterodoxních sekt té doby: Vardhamána Mahávíra zakladatel džinismu pocházel z rodu Džňátrků, který byl součástí konfederace států Vrdždži se sídlem ve Vaišáli. Buddha otec buddhismu vyrostl ve městě Kapilavastu, které patřilo kmenu Šákjů.

R. Tripathi ve své knize *History of Ancient India* udává přehled známých kmenových republik té doby:

Z pálijských textů se dozvídáme o deseti nezávislých státních celcích nemonarchistického ražení. Mezi nejznámější a dodnes rozpoznatelné patřili Šákjové z Kapilavastu, kteří sídlili u hranic dnešního Nepálu a považovali se za potomky sluneční dynastie. Kálámové z Késaputty by mohli být totožní s klanem Kéšinů, které zmiňuje Šatapathabráhmana, z něhož pravděpodobně pocházel Buddhův učitel Álára. Mallové z Pávy sídlili v distriktu dnešní Patny. Vidéhové z Mithily sídlili u dnešního Džanakpuru poblíž nepálských hranic. Silní byli Ličchaviové z Vaišáli, kteří vytvořili ve středním Poganží mocnou Vrdždžijskou konfederaci spolu s dalšími sedmi kšatrijskými klany (P: *aṭṭhakula*).²⁷

Na rozdíl od oligarchických republik, království měla centralizovanou vládu v čele s králem jako svrchovaným vládcem. Politika v královstvích pomalu přešla z rukou volených náčelníků do rukou králů. Tato změna s sebou přinesla nový rituální status, který přidal nový rozměr vladařově moci. Moc byla koncentrována do vládnoucích rodů. Legitimita kšatrijskému statusu byla propůjčována skrze bráhmanský rituál a ten se stal její nedílnou částí. Království vykazovala několik nových rysů oproti staršímu období. Král začal uplatňovat nové zákony, které zahrnovaly i donucovací prostředky.

Vládnoucí rodina se často stala dynastií. Následnictví se stalo dědičným s důrazem na primogenituru. Politická moc byla soustředěna v rukou krále. Administrativu obstarávali úředníci, na které dohlíželi ministři, kteří měli poradní hlas, stejně jako poradní shromáždění (S, P: *sabhā, pariṣad*). Oba termíny jsou známé z předchozích období, ale v Buddhově době plní pouze poradní funkci. Základy správního systému vytvořil král Bimbisára²⁸ z Magadhsku. Vesnice (S: *grāma*, P: *gāma*) byla nejmenší správní jednotkou. Královští úředníci udělali výměru veškeré obdělávané půdy a ohodnotili její výnosy. Každá vesnice

²⁷ R. Tripathi, *History of Ancient India*, str. 85 – 86.

²⁸ Bimbisára: 545 – 493 př. n. l.

měla svého předáka (S: *grāmaṇī*, P: *gāmaṇī*), který byl zodpovědný za výběr daní. Dobrovolný tribut z dřívějšího období se nyní proměnil v daně (S, P: *bali*, *bhāga*, *kara*, *śulka*). Termín zůstal stejný, jen význam se posunul.²⁹ R. Thapar v knize *Early India* přesně definuje rozdíl mezi kmenovým vztahem k půdě a novými poměry v královstvích: „Zatímco v dřívější době příslušníci klanu dobrovolně poskytovali část svého bohatství vládnoucím rodinám, nyní bylo bohatství odebíráno těm, kdo půdu obdělávali těmi, kdo vládli, ale ti již nebyli rodově spřízněni. V tomto období dochází k začlenění zemědělců a řemeslníků do varny šúdrů.“³⁰ Rozdíly mezi vládci a poddanými, mezi bohatými a chudými byly snadno rozpoznatelné. Moc krále zasahovala do stále více oblastí, což byl asi největší odklon od praxe oligarchických republik, jejichž fungování bylo stále přímější.

Velikost vlastněné půdy jednotlivci vykazovala velké rozdíly a vedla k vytvoření dvou typů majitelů. Bohatší se nazývali hospodáři (S: *gṛhapati*, P: *gahapati*) a na práci používali námezdní dělníky (P: *kammakara* n. *kammakāra*) nebo otroky (S, P: *dāsa*). Druhou skupinu tvořili chudší zemědělci, pro které se zažil termín obdělávatelé (S: *kṛṣaka*, P: *kassaka*). Ti využívali práci rodinných příslušníků.

Když stát začal více zasahovat do výroby a produkce, stále častěji se objevovaly zmínky o jednotlivých varnách jako o kategoriích společenského postavení. Viděno z perspektivy tehdejších elit, mohl tento systém působit více jednoduše než členění společnosti na džāti.

Sílila také tendence státu vlastnit stále více půdy. Nakonec králi připadl veškerý úhor, což mělo velký vliv na změnu způsobu nahlížení na funkci krále ve společnosti. Dříve byl hlavně ochráncem svého lidu proti vnějším útokům a byl tedy vnímán především jako válečník. Až později se stal udržovatelem zákona a pořádku a dohlížel na to, aby se předešlo vzniku chaosu a bezpráví, za což mohl požadovat nejrůznější privilegia a jedním z nich byl i nárok na veškerou neobdělávanou půdu. Ze zemědělské půdy dostával šestinu produkce. Termín „ten, který sdílí jednu šestinu“ (S: *śadbhāgin*) se stal synonymem pro královský titul.

V tomto období byla připojena k čtyřvarnovému systému další sociální skupina. Čandálům³¹ byl přiřazen status ještě nižší než šúdra. Byli označeni za nedotýkatelné.

Romila Thapar v knize *Early India* shrnuje možné příčiny jejich společenské degradace:

²⁹ Viz. R. Thapar, *cit. dílo*, str. 152.

³⁰ Tamtéž, str. 153.

³¹ S: *caṇḍāla* n. *cāṇḍāla*, P: *caṇḍāla* – podle dharmasúter potomek šúdry a bráhmanky.

Někteří badatelé se snaží dokázat, že čandálové, kteří začali být považováni za nedotýkatelné, se zdají být lidmi z okrajů osídlení. Byli tam zatlačeni osadníky, kteří se dožadovali jejich neobdělané půdy, neboť se živili jako lovci a sběrači. Měli hovořit vlastním jazykem neindoevropského původu. Jejich tradiční profese jako výroba rákosových rohoží nebo lov byly nahlíženy jako extrémně nízké. Jiní badatelé se snaží prokázat, že se jednalo o skupiny lidí, které se ocitly na okraji společnosti díky růstu měst, kde byly nucené vykonávat podřadné práce, jež se staly příčinou jejich spojování se znečištěním v rituálním členění lidí. Rychlá urbanizace často chytí do pastí lidi z okrajů společnosti. Stanou se z nich bezzemci, kterým je znemožněno využít plně svých schopností, a proto jsou postupně donuceni vykonávat podřadná zaměstnání. Přítomnost takových skupin, které se staly ztělesněním společenské nezpůsobilosti a omezení, ukazuje na nárůst autority vyšších kast v monarchiích. Právě existence společenských tříd bráhmanů a nedotýkatelných působí jako společenská protiváha, kde moc silnějších je podmíněna útlakem slabších. Nedotýkatelnost se stala možná tím nejvíce ponižujícím společenským postavením, které kdy sevřelo do kleští nějakou společenskou skupinu. Kombinace dědičného statusu, ekonomického nedostatku a společenská nepřijatelnost zajišťovala trvalou a ujařmenou pracovní sílu.³²

Klanová loajalita slábla a vyklidila místo pro věrnost králi a příslušnost k varně. Politická expanze jednotlivých království na velkém území oslabovala moc oblíbených shromáždění, neboť velké vzdálenosti znemožňovaly častá setkávání. Zbožštění krále v monarchistickém systému způsobilo posílení moci kněží a védského rituálu, což mělo za následek další oslabení významu poradních sborů. Vzájemná soutěživost mezi elitami na královském dvoře a ze dřívějšíka přetrvávající rivalita mezi bráhmány a kšatriji se musely postupně začít potýkat s novým fenoménem městského prostředí, kterým se stal rostoucí vliv bohatých obchodníků. Lpění na varnové hierarchii bylo zřejmým pokusem o udržení moci.

Král měl pocházet z varny kšatrijů. Tento požadavek zůstával spíše v rovině teoretické, neboť vládnoucí rody pocházely z nejrůznějších společenských tříd. Status krále opatřený atributem božství se stal běžnou představou. Často byla tato myšlenka posílána propracovanými rituálními oběťmi, které zasvěcovaly krále podle instrukcí védského korpusu.

Mezi nejsilnější království, která jsou zmíněná v dobové literatuře, patří Káší (dnešní Váránasí), Kóšalsko (nacházející se na severovýchod od Káší) a Magadha (jižní Bihár). Tyto tři mocnosti sváděly mezi sebou boj o kontrolu nad pohanžskou nížinou. Ovládnutí tohoto

³² R. Thapar, *cit. dílo*, str. 154.

území bylo ekonomicky i strategicky důležité, neboť velká část tehdejšího obchodu v oblasti probíhala po řece a místní přístavy tak byly důležitými obchodními centry.

3.2 *Buddha o bezcennosti kast*

„Ten je ze stromů nejlepší, na kterém člověk toužící po medu med najde, ať je to nimbový strom³³, ricinovník³⁴ nebo strom butea³⁵. Kšatrija, bráhma, vaišja, šúdra, čandála nebo pulkasa, od kterého se (člověk) poučí o dhammě, ten je pro něj z lidí nejvyšší.“

(„*eraṇḍā pucimandā vā atha vā pālibhaddakā madhuṃ madhutthiko vinde, so hi tassa dumuttamo/ khattiyā brāhmaṇā vessā suddā caṇḍāla pukkusā yasmā dhammaṃ vijāneyya so hi tassa naruttamo//*“)³⁶ Na mnoha místech Tipitaky se můžeme setkat s podobným typem prohlášení. Přestože Buddha zdůrazňoval rovnost všech čtyř stavů a popíral nárok příslušníků kteréhokoliv z nich na nadřazenost, bráhmanská varnová teorie a dělení společnosti do čtyř stavů je pro něj naprostá samozřejmost, o které není třeba diskutovat ani ji vysvětlovat. Richard Fick ve své knize *Die sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit* považuje varny za pouhé akademické konstrukty, které nám neposkytují skutečný obraz indické společnosti, nýbrž se pouze v rovině teoretické staví proti požadavkům bráhmaṇů na absolutní nárok na pravdu a na poznání cesty k vysvobození kvůli jejich zrození:

„Podle mého názoru není v těchto spekulacích žádný věrnější obraz skutečnosti než v samotné teorii bráhmaṇů. Nejsou ničím jiným než reakcí na kněžskou literaturu a ukazují nám také, že bráhmanská teorie buddhistickým mnichům nebyla pouze známá, ale byla natolik zastoupena v jejich vědomí, že ačkoliv byli bezpochyby přesvědčeni o jejím nesouladu se skutečným světem stejně jako o bezcennosti kasty vůbec, se od ní přesto nedokázali osvobodit.“³⁷

Přesto je z těchto podle Ficka teoretických polemik zjevné, že v době Buddhově tvořily varny a ve větší míře džáti také ve východních částech subkontinentu důležitou složku společenského života. Zároveň je nemůžeme ztotožnit s dnešním konceptem

³³ *Azadirachta indica*, zederach indický.

³⁴ *Ricinus communis*, skočec obecný.

³⁵ *Butea monosperma*.

³⁶ V. Fausbøll, *The Jātaka together with Its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. Vol. IV., str. 205.

³⁷ R. Fick, *Die sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Vornehmlich auf Grund der Jātaka dargestellt*, str. 20.

moderní kasty. Pojem varna byl podle bráhmanské teorie také přísně uzavřený a soběstačný, avšak nebyl tak dobře organizovaný jako moderní kasta. Přesto přísná pravidla pro uzavírání sňatků, společného stolování a dokonce i pouhého dotyku ovládala vzájemné vztahy jednotlivých varen a tím se pokoušela předcházet jejich mísení. Nejedním příkladem nám o tom poskytuje pálijský kánon v textech rozprav, kde můžeme narazit prohlášení typu, že moudrý muž by měl vědět, zdali je jeho vyvolená z varny kšatrijů, bráhmánů, vaišjů či šúdrů. To ukazuje bez vší pochybnosti na existenci varen jako specifických sociálních skupin, přestože můžeme předpokládat, že jejich pozice a funkce nebyly tak ostře definované. Což se mělo záhy změnit. Podle zákoníků, které jsou sice o něco mladší reakcí na společenskou situaci, se musel každý dvojzrozenec nejprve oženit s ženou z vlastní varny. Bez ní nemohl vykonávat náboženské obřady.³⁸ Další ženy mohly mít nižší rituální status. Bráhmánovi bylo taktéž zapovězeno vzít si jídlo od lidí z nižších varen³⁹. Pouhý dotyk čandály byl podle Manua znečišťující⁴⁰. Porušení těchto pravidel znamenalo exkomunikaci. Že se nejedná o pouhý abstraktní nárok, ale o obranou reakci bráhmánů, je zjevné při četbě pálijských textů.

Pálijský kánon obsahuje mnoho pasáží popisujících chamtivost a zjištnost bráhmánů, kteří se neštítí porušit vlastní pravidla kvůli svému prospěchu.

Amba džátaka vypráví o synovi královského obětníka z Váránasí, který po studiích v Takšašile cestuje po celé zemi, až jednoho dne narazí nedaleko čandálské vesnice na muže sklízejícího manga mimo jejich sezónu. Rozhodne se mu sloužit, přestože pochází z komunity nedotýkatelných, dokud nezíská ono mocné kouzlo, aby měl až do smrti snadnou obživu. Dělá veškerou práci v domě, která naprosto nepřísluší jeho stavu. Po nějaké době mu čandála zařikání prozradí, ale zároveň ho upozorní, že kouzlo se stane bezcenným, pokud zapře učitele, který mu ho předal. Mladík slíbí, že jeho jméno nikdy nezapře. Vrátil se zpět do Váránasí, velmi zbohatne a nakonec se stane královským dodavatelem mang. Po čase se ho král ptá, kde se naučil toto mocné kouzlo a on ze strachu, že by se mu vysmívali a uráželi ho, protože on vzdělaný bráhmán sloužil pouhému čandálovi, svého učitele zapře.⁴¹

³⁸ P. Olivelle, *Manu's code of law: a critical edition and translation of the Manava-Dharmasastra*, str. 762.

³⁹ Tamtéž, str. 546 – 548.

⁴⁰ Tamtéž, str. 575.

⁴¹ E. B. Cowell, *The Jatakas or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. IV., str. 124 – 129.

Dalo by se říct, že buddhistická literatura obvykle líčí bráhmany v nepříliš lichotivém světle. Přestože mnoho významných Buddhových žáků bylo pravděpodobně bráhmanského původu, současná praxe bráhmánismu byla často kritizovaná. V některých textech je kritika velmi konkrétní a jejím častým terčem je oběť zejména oběť zvířecí.

Zajímavá kanonická báseň v oddílu Sutta Nipāta vypráví o příchodu nemoci na svět jako důsledku nenasytnosti a krutosti bráhmánů. V dávných dobách bráhmani vedli život v chudobě a počestnosti a těšili se dobrému zdraví a dlouhověkosti. Krávy považovali za své přátele a dobrodince. Později však začali závidět králům jejich život v přepychu a přesvědčili je, aby jim začali platit za vykonávání krvavých obětí. Nejprve se tyto oběti netýkaly krav, ale bráhmani se stali ještě hladovějšími, a když došlo i na obětování krav, bohové, předci společně s démony to odsoudili a po celé zemi se rozšířilo devadesát osm nemocí namísto původních třech (touha, hlad a stáří).⁴² Richard Gombrich v knize *What the Buddha Thought* poukazuje na několik nevšedních rysů této básně: „Tento text má neobvyklé rysy: „Takže pokud jsem si vědom, je to jediný text, kde je zabití krávy považováno za horší než jiná zabití; a mytologizující spojení mezi špatností a příchodem nemoci na zem naznačuje satiru stejně jako v Agaňña suttě. Domnívám se, že se nám vytratil specifický kontext básně. I tak zůstává tvrdou obžalobou.“⁴³

Buddha se musel vypořádat s kritikou svého učení ze strany bráhmánů. Ti jeho učení považovali za nepříliš efektivní, protože Buddha podle jejich mínění mohl pomoci jednotlivcům, ale oni dokázali skrze dobře provedený rituál zaopatřit tisíce lidí. Buddha nejenže odmítá malou prospěšnost své nauky, ale v Kúṭadanta suttě z Dlouhých rozprav poučí zbožného bráhmána o pravé oběti. Sám sebe pasuje do role prvotního obětníka („*ahan tena samayena purohito brāhmaṇo ahoṣiṃ tassa yaññassa yājetā ti*“)⁴⁴, který nejenže za ideál považuje nekrvavou oběť, ale za největší a nejprospěšnější obětní akt prohlásí následování svého učení.⁴⁵

Buddhova kritika bráhmánů se často týkala jejich neschopnosti žít podle vlastních ideálů. Bráhmanské termíny u Buddhy fungují jako metafory pro tyto ideály.

⁴² *Sutta Nipata, Cullavagga*. Brāhmaṇadhammikasuttaṃ. <http://metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/5Khuddaka-Nikaya/05Suttanipata/2-culla-vagga-p.html>.

⁴³ R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, str. 181.

⁴⁴ T. W. Rhys Davids, J. Estlin Carpenter, *The Dīgha Nikāya*. Vol. I., str. 143.

⁴⁵ Tamtéž, str. 127.

Na konci jednoho kázání Buddha vysvětluje, kdo může být právem nazýván asketou, kdo bráhmanem, kdo vykoupaným, kdo znalcem véd, popřípadě árijou.

„Jak se, mnichové, mnich stane bráhmanem? Kdo má odstraněné špatnosti, neprospěšné představy, pošpinění vedoucí k opětovné existenci, strašné a strastné karmické následky činů vedoucí ke zrodu, úpadku a smrti, ten se stává bráhmanem. Jak se mnich stane vykoupaným (S: *snātaka*, P: *nahātaka*)⁴⁶? Ten, kdo smyje špatnosti, neprospěšné představy, pošpinění vedoucí k opětovné existenci, strašné a strastné karmické následky činů vedoucí ke zrodu, úpadku a smrti, ten se stává vykoupaným. ...“

(„*Kathaṇ ca bhikkhave bhikkhu brāhmaṇo hoti: bāhitā'ssa honti pāpakā akusalā dhammā saṅkilesikā ponobhavikā sadarā dukkhavipākā āyatim jātijarāmarañiyā. Evaṃ kho bhikkhave bhikkhu brāhmaṇo hoti. Kathaṇ ca bhikkhave bhikkhu nahātako hoti. Nahātā'ssa honti pāpakā akusalā dhammā ... āyatim jātijarāmarañiyā ...*“)⁴⁷

Buddha zde za pomoci etymologických hříček opatřuje staré pojmy, které si vypůjčuje z bráhmanské terminologie, zcela novým obsahem, který nemá s původním významem nic společného.

Další definici bráhmana nám Buddha poskytuje ve Vásettha suttě: „Ten, kdo se narodil z dělohy (bráhmanské) matky, toho já nenazývám bráhmanem, „bývá označován“ jako bráhman, ale ulpívá na světských statcích; člověk, který neulpívá na světských statcích a nepoutá se ke světu, toho já nazývám bráhmanem. Ten kdo přesekal všechna pouta, ten kdo se o nic nestrachuje a vyvázal se ze svazků, toho nazývám bráhmanem.“

(„*Na cāhaṃ brāhmaṇaṃ brūmi yonijaṃ mattisambhavaṃ, bhovādi*⁴⁸ *nāma so hoti sace hoti sakiñcano, akiñcanaṃ anādānaṃ tamahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ, sabbasamyojanaṃ chetvā yo ve na paratassati, saṅgātiṃ viṣaṃyuttaṃ tamahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*“)⁴⁹

Prakticky totožnou charakteristiku bráhmana obsahuje i *Dhammapadam* (396 – 397). Zde bych uvedla pro srovnání její český překlad od Vincence Lesného: „Dle toho bráhmanem nezvu já, jakou kdo matku má nebo rod, nebo že osloven bývá jako bráhman, že velký má majetek, ale kdo na ničem nelpí a nemá nic, toho zvu bráhmanem. Kdo všechna

⁴⁶ S: *snātaka*: titul pro člověka (dvojnásobce), který dokončil studium čtyř véd rituální koupelí.

⁴⁷ V. Trenckner, *The Majjhima-Nikāya*. Vol. I., str. 280.

⁴⁸ P: *Bhovadi* je důvěrná podoba oslovení používaná bráhmany pro sobě rovné či pro lidi v nižším postavení v Buddhově době. Když bráhmani přicházeli za Buddhou, aby s ním diskutovali o metafyzických problémech, často ho oslovovali pouze, „Bhó, Gotama! Proto buddhisté označovali bráhmany tímto poněkud opovržlivým pojmenováním. Bhóvadin literárně znamená ten, kdo říká „bhó“.

⁴⁹ R. Chalmers, *The Majjhima-Nikāya*. Vol. II., str. 196.

zpřetínal pouta a nikdy se ničeho nebojí, k ničemu upoután není, jen toho já nazývám bráhmanem.“⁵⁰

V oddílu Suttanipáta v části Uragavaggo Buddha znovu opakuje myšlenku: „Vyvržencem se člověk nenarodí, ani bráhmanem se člověk nenarodí. Vyvržencem se stává skrze svoje činy a bráhmanem se stává skrze činy.“

(„*Na jaccā vasalo hoti na jaccā hoti brāhmaṇo, Kammanā vasalo hoti kammanā hoti brāhmaṇo*“..)⁵¹

Z výše uvedených ukázek, které nejsou zdaleka jediné, je zřejmé, že Buddha termín bráhman opatřil zcela jiným obsahem, který nemá nic společného s dědičným společenským či rituálním statusem nýbrž s morálním kreditem každého konkrétního jedince. Zde bych pro ilustraci, jak odlišně vnímali svůj status bráhmani, uvedla popis pravého bráhmana z bráhmanského úhlu pohledu, jak se nachází v Assalájana suttě:

„Tou dobou žil ve městě Sávatthi muž jménem Assalájana, byl mladý, měl oholenou hlavu, bylo mu šestnáct let, byl znalý tří véd, včetně jejich výkladu a rituálů, fonetiky, etymologie, stejně jako páté (z nich), historické tradice; byl znalcem světského myšlení⁵² a znaků velkého člověka.“

(„*Tena kho pana samayena Assalāyano nāma māṇavo Sāvattthiyaṃ paṭivasati, daharo vuttasiro soḷasavassuddesiko jātiyā, tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sākkharappabhedānaṃ itihāsapañcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo.*“)⁵³

Další důležitý termín je *karman* (jak pro bráhmanskou tradici tak i pro právě vznikající buddhismus), který je odvozen od sanskrtského kořene \sqrt{kr} (dělat, konat) a lze ho jednoduše přeložit jako čin nebo konání, bráhmani ho ovšem používali ve smyslu rituální úkon. Základní předpoklad bráhmanského rituálu byla čistota, proto se rituálními úkony často označovaly jako *puṇya karma* neboli očištný čin, protože slovo *puṇya* se odvozuje od sanskrtského kořene $\sqrt{pū}$ (očistit). Buddha pálijský tvar *puñña*⁵⁴ *kamma* však vykládal jako

⁵⁰ V. Lesný, *Dhammapadam. Buddhistická sbírka příběhů správného života*. str. 91.

⁵¹ *Suttanipāta, Khuddakanikāya. Vasala Sutta*. <http://metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/5Khuddaka-Nikaya/05Suttanipata/1-uruga-vagga-p.html>.

⁵² P: *lokāyata*: hedonisticko-materialistický směr, připisovaný Čárvákovi – Buddha ho pravděpodobně musel znát.

⁵³ R. Chalmers, *cit. dílo*. Vol. II., str. 147.

⁵⁴ P: *puñña* – mravní zásluha či spíše souhrn zásluh za dobré činy a mravné a ctnostné chování a jednání. V. Miltner, s. v.

záslužný (dobrý) skutek, pro nějž byl jediným kritériem morálně správný záměr. Stejně jako pálijské slovo *kilesa*⁵⁵ (S: *kleśa*), které znamená „nečistota“, nikoliv však rituální jako v případě bráhmanské tradice, ale Buddha jasně hovoří o znečištěné mysli člověka. Buddhistické rozpravy jsou prostoupeny hovory o čistotě a očištění, ale vždy to jsou metafory, které odkazují ke zdokonalování mysli eticky a ve vhodnou chvíli intelektuálně, neboť Buddha považoval inteligenci za ctnost. Richard Gombrich ve své knize *What the Buddha Thought* dokazuje, jak diametrálně odlišné vnímání pojmu karman Buddha měl:

V rituálu, je konání nařízeno nebo zakázáno podle konatele: to, co je správné pro muže, může být špatné pro ženu a naopak; co je správné pro bráhmána, může být špatné pro člověka mimo kastu atd. Normy mají jen dílčí platnost a nejsou všeobecně platné. Kdyby normy měly univerzální platnost, morální hodnota každého činu (jedno jestli pozitivní či negativní) by se nacházela pouze ve skutku samotném a nebyla by ovlivněná konatelem.⁵⁶

V okamžiku, kdy je morálka zredukována na prosté hodnoty dobra a zla nacházející se v mysli, která je vlastní všem lidem, potom rozlišování podle pohlaví, věku nebo sociálních skupin se stává zbytečné. Buddha skrze označení karmanu za jediného hybatele našich strastí a slastí zcela jasně vyjádřil, že morálka nepřichází z vnějšku, ale je v každém člověku. Buddha se tímto zcela jasně snažil oddělit rituál od morálky (podobně jako Džina). Pouze morálka každého jedince byla relevantní pro jeho záchranu, což byl zásadní rozdíl mezi buddhismem a bráhmánismem. Dalo by se uvažovat o tom, že to musela být velmi nebezpečná myšlenka pro ochránce rituální čistoty, neboť podle Buddha pro osvobození z koloběhu života se stal rituál zcela nepotřebný.

I v mnoha dalších případech si Buddha vypůjčuje termíny, které patří do bráhmanské terminologie, a dává jim zcela nový obsah. Z četby pálijského kánonu je zjevné, že Buddha byl mistr v etymologických hříčkách.

Oddíl Mahāvagga ve Vinajapitace nám poskytuje další charakteristiku pravého bráhmána. Po dosažení osvícení sedí Buddha po celý týden pod stromem Bódhi a zakouší blaho osvobození. Během tří hlídek v noci kontempluje o řetězci závislého vznikání a pak pronese verš, jehož první část je vždy stejná. V tomto opakujícím se verši sám sebe nazývá bráhmánem. Po několika dnech se zde objeví bráhmán, je to první člověk, s kterým se Buddha po probuzení setkává. Jeho jméno není známé, ale text ho charakterizuje slovem

⁵⁵ V buddhistické terminologii slovo *kilesa* znamená „nečistoty“, jsou znečišťující, neprospěšné kvality mysli. Nyanatiloka, s. v.

⁵⁶ R. Gombrich, *cit. dílo*, str. 44.

arogantní (P: *huhuṅka*). A ten se ptá Buddha, jaké jsou důležité rysy bráhmana. Buddha mu odpoví, že člověk vykazující sedm rysů může se nazývat bráhmanem:

„Bráhman, který se zbavil všech špatných vlastností, ten který není arogantní, který je bez morálních poskvrn, dokáže se ovládat, je znalý konce vědění⁵⁷, ten který žije cudným životem, ten bráhman by se po právu měl nazývat bráhmanem.“

(„*yo brāhmaṇo bāhitapāpadhammo nihuhuṅko nikaṣāvo yatatto vedantaḡū*⁵⁸
visitabrahmacaryo, dhammena so brāhmaṇo brahmavādaṃ vadeyya, ...“)

I zde si Buddha opětovně pohrává s dalšími bráhmannskými termíny. Pro vyjádření cudného života použil Buddha sanskrtské slovo *brahmacarya*, které je ve svém původním významu technický termín pro předepsaný první stupeň v životě bráhmannské nebo jiného chlapce ze tří vyšších varen. Chlapec byl zasvěcen do studia véd, které z něj učinilo člena společnosti. Nedílnou součástí tohoto údobí, které teoreticky trvalo až do svatby, byl cudný život. Později toto slovo začalo označovat cudnost obecně ve smyslu absolutní sexuální zdrženlivosti a v tomto širším slova smyslu ji také Buddha chápal a použil jako pravidlo pro členy své obce. Smyslem tohoto sdělení je jasná informace, že bráhmani nemají žádný nárok být povýšení, protože všechny ctnosti, které si nárokují, Buddha získal v plném rozsahu, ve skutečnosti v hlubší míře, neboť on chápe plně to, co tyto pojmy skutečně znamenají.

Buddha nekritizoval pouze rituální praktiky bráhmanů, ale pro vyzdvižení svého učení se nebál znevážit samotné védské bohy a to způsobem jemu vlastním tedy s notnou dávkou humoru. Buddha po velkém probuzení váhá, zda má vyučovat, neboť lidé jsou plni tužeb a nebudou mu naslouchat. Bůh Brahma (prvotní stvořitel) sestoupí na zem, poklekne před Buddhou na pravé koleno a třikrát ho poprosí, aby vyučoval, a slibuje mu, že se najdou lidé, kteří jeho učení pochopí. Teprve když mu to Buddha přislíbí, vrací se Brahma do nebe.⁵⁹ Snaha buddhismu nahradit učení bráhmanů je zjevná, stejně jako satirické zabarvení celé epizody. Obraz samotného boha stvořitele žadonícího u nohou pouhého smrtelníka musela být pro bráhmany velmi urážlivá představa. Podobné obrazy nejsou v pálijském kánonu zdaleka osamocené.

Pálijský termín *tevijja*, který dal jméno jedné suttě je dalším příkladem, kdy Buddha jiný bráhmannský pojem naplnil zcela odlišným významem. Doslovně *tevijja* znamená „mající tři vědění“. Tehdejší bráhmani považovali za jediné pravé vědění znalost véd,

⁵⁷ H. Oldenberg, *The Vinaya Piṭakam*. Vol. I., The Mahāvagga, str. 3.

⁵⁸ P: *vedantaḡū* - ten jenž dosáhl nejvyššího poznání (podobně jako Buddha).

⁵⁹ H. Oldenberg, *cit. dílo*. Vol. I., str. 5 – 7.

respektive tří sbírek védských textů Rgvédu, Sámavédu a Jadžurvédu, tudíž titul *tevijja* mohl používat jen ten, předpokládá se bráhman, kdo znal všechny tři sbírky z paměti. Buddha znovu redefinoval tato tři vědění na znalost svých dřívějších zrození, poznání přerovování u jiných a vědění, že vlastní zkaženost byla vymýcena. Tévidždža sutta je rozhovor mezi Buddhou a dvěma bráhmany, kteří se ptají, kdo z nich je na správně cestě ke spojení s brahma⁶⁰, neboť každý z nich je žákem jiného učitele. Buddha jim vysvětlí, že i více cest může vést k jednomu cíli, stejně jako silnice v okolí vesnice sice jdou různými směry, ale nakonec se v té vesnici sejdou, ale vzápětí je donutí pomoci dobře kladených otázek uznat, že bráhmani učí něco, co sami dobře neznají:

„Ale přesto, Vásettho. Zdali alespoň jeden z bráhmanů vzdělaných ve třech védách spatřil brahma na vlastní oči?“

„Nikoliv, ó Gotamo.“

„Ale přesto, Vásettho. Zdali alespoň jeden z učitelů bráhmanů vzdělaných ve třech védách viděl brahma na vlastní oči?“

„Nikoliv, ó Gótamo.“

„Ale přesto, Vásettho. Zdali alespoň jeden žák učitelů bráhmanů vzdělaných ve třech védách viděl brahma na vlastní oči?“

„Nikoliv, ó Gótamo.“

„Ale přesto, Vásettho. Zdali alespoň nějaký předek učitelů bráhmanů vzdělaných ve třech védách o sedm generací nazpět viděl brahma na vlastní oči?“

„Nikoliv, ó Gótamo.“ ...

„Ale právě tito ve třech védách vzdělaní bráhmani takto hovoří: „Co neznáme a co nevidíme, ke spojení s tím cestu ukážeme: Je to nejvyšší cesta, je to přímá cesta vedoucí k vysvobození a kdo podle ní koná, toho dovede ke spojení s brahma.“ „Co si myslíš, Vásettho, nestává se řeč bráhmanů vzdělaných ve třech védách pošetilou?“

(„*Kim pana Vāseṭṭha? Atthi koci tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ eka-brāhmaṇo pi yena Brahmā sakkhi-diṭṭho ti?*“ „*No h'idaṃ bho Gotama.*“

„*Kim pana Vāseṭṭha? Atthi koci tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ ekācariyo pi yena Brahmā sakkhi-diṭṭho ti?*“ „*No h'idaṃ bho Gotama.*“

⁶⁰ S, P: brahma – původně tajemná moc posvátného slova, potom vesmírné absolutno, nejzazší realita v protikladu k individuální duši (S: *ātman*, P: *attan*); je to absolutní vědomí rozumem nepostižitelné a řečí nevyjádřitelné. Význam, který má v upanišadách brahma, dává Buddha držmu (S *dharma*, P *dhamma*). V. Milner, s. v.

„Kim pana Vāseṭṭha? Atthi koci tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ ekācariya-pācariyo pi yena Brahmā sakkhi-diṭṭho ti?“ „No h'idaṃ bho Gotama.“

„Kim pana Vāseṭṭha? Atthi koci tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ yāva sattamā ācariya-mahāyugā yena Brahmā sakkhi-diṭṭho ti?“ „No h'idaṃ bho Gotama.“ ...

„Te vata tevijjā brāhmaṇā evam āhaṃsu: „yaṃ na jānāma yaṃ na passāma tassa saḥavyatāya maggaṃ desema, ayam eva uju-maggo ayam añjasāyano niyyāniko niyyāti takkarassa Brahma-saḥavyatāyāti.“ „Taṃ kim maññasi Vāseṭṭha? Nanu evaṃ sante tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ appāṭihīrakataṃ bhāsitaṃ sampajjātī?“⁶¹

Během této dlouhé konverzace si Buddha Vāssetthu nepokrytě dobírá. Opět si dělá legraci z bráhmanů, kteří prohlašují za svůj úkol učít cestu k cíli, který nikdy neviděli. Říká, že je to stejné, jakoby někdo prohlašoval, že se zamiloval do královny, kterou nikdy neviděl, nemá představu, jak vypadá, ani kde žije a zná ji pouze z doslechu. Velice vtipně podotýká, že i když bráhmani vidí slunce a měsíc, které také uctívají, nejsou schopní k nim ukázat cestu a přesto si troufají ukazovat cestu k brahma⁶². Buddha poté oznamuje svým oponentům, že on zná cestu k brahma, aby je následně poučil o cestě nejvyšší, o cestě člověka, který se rozhodne kvůli Buddhovu učení opustit světský život a následovat všechna pravidla dhammy. Zde opět stojí za zmínku, že tento člověk je popisován jako hospodář nebo jeho syn nebo jako někdo narozený v jiné rodině (*gahāpati vā gahapati-putto vā aññatarasmim kule paccājāto*)⁶³, což je další jasný vzkaz bráhmanům, že tato cesta je otevřená pro každého bez ohledu na jeho původ.

Nejvýstižnější odpověď na otázku týkající se pravé cesty k poznání a výběru správného učitele, která se objevuje v nejedné rozpravě, nám Buddha dává v Kálámá suttě ze sbírky Anguttaranikája. Při svém pobytu v Kóšalsku je Buddha navštíven příslušníky rodu Kálámů, kteří chtějí vědět jak rozpoznat učitele, který říká pravdu, a který jim lže, když všichni považují právě svůj výklad za nejlepší a za jediný, který vede k pravému poznání. Názory jiných učitelů opovrhují, hanobí a trhají na kusy. Buddhova odpověď je opět velmi odvážným postulátem rozumu:

⁶¹ T. W. Rhys Davids, J. Estlin Carpenter, *cit. dílo*. Vol. I., str. 238 – 239.

⁶² Tamtéž, str. 240.

⁶³ Tamtéž, str. 250.

„Kálámové, pro vás je správné být nejistý, pochybovat, v případě nejistoty ve vás vyvstane pochybnost (P: *vicikicchā*)⁶⁴. Kálámové, neztotožňujte se s ničím, co vešlo ve známost, co je považované za tradici, co je z doslechu, co je předepisované tradicí tří košů, s žádným logickým zdůvodněním, ani s příčinou vyvozenou z důsledků, ani s bedlivým uvažováním ani se shovívavostí vůči špatným náhledům, ani proto že šramana, náš učitel má působivý vzhled či věhlas. Kálámové, když vy sami poznáte, tyto myšlenkové pochody jsou neprospěšné, tyto myšlenkové pochody jsou zavrženíhodné, tyto myšlenkové pochody shledávají moudří chybnými (trestuhodnými, vinnými), pokud jsou přijaté a následované, tyto myšlenkové pochody vedou do neštěstí a strasti, pak se jich vy Kálámové vzdejte.“

(„*Alaṃ hi vo Kālāmā kaṅkhituṃ alaṃ vicikicchitūṃ. Kaṅkhaniye va pana vo ṭhāne vicikicchā uppannā. Etha tumhe Kālāmā mā anussavena mā paramparāya mā itikirāya mā piṭamkasampadānena mā takkahetu mā nayahetu mā ākāraparivitakkena mā diṭṭhinijjhānakkhantiyā mā bhavyarūpatāya mā samaṇo no garū ti, yadā tumhe Kālāmā attanā va jāneyyātha – ime dhammā akusalā ime dhammā sāvajjā ime dhammā viññugarahitā ime dhammā samattā samādinā ahitāya dukkhāya saṃvattantī ti – atha tumhe Kālāmā pajaheyātha*“)⁶⁵

Podle mého názoru to je velmi inovativní přístup k posuzování všech věcí, jak na poli společenském, tak i ve sféře duchovní. Nespoléhat se na vnější autoritu, ale sám rozumově posoudit hodnotu daných věcí či myšlenek. To musela být pro bráhmany, kteří svým původním povoláním byli obětníci, velmi nebezpečná myšlenka, protože člověk se sám sobě stal morálním arbitrem a jednal podle svého svědomí. Takové podrývání autority se samozvaným soudcům společnosti vůbec nemohlo líbit, neboť právě oni se snažili etablovat jako legitimní strážci řádu a morálky.

Buddha nejenže odmítal výlučné postavení bráhmanů, ale v Madhura suttě, která se celá zabývá nesmyslností bráhmanského nároku na nadřazené postavení jejich varny, přiměje krále po dlouhé rozpravě říct, že všechny čtyři varny jsou si rovné („*ime cattāro vaṇṇā samasamā honti*“)⁶⁶. Bráhmanský nárok na nadřazenost nazývá pouhé chvástání (*ghoso*)⁶⁷, neboť ve všech čtyřech společenských třídách se rodí lidé dobří i zlí a pouze podle

⁶⁴ Vičikičchá: „pochybovačnost“ či „skeptické pochybnosti“, tvoří jednu z pěti překážek mysli (nívarana). Nyanalotika. s.v.; pochybnost, váhavost, rozpaky, nectnost mnicha nehodná. V. Miltner. s. v.

⁶⁵ R. Morris, *cit. dílo*, str. 189.

⁶⁶ R. Chalmers, *cit. dílo*. Vol. II., str. 89.

⁶⁷ Tamtéž, str. 89.

činů musíme konkrétní lidi hodnotit, nikoliv podle jejich rodiny a podle jejich postavení na společenském žebříčku.

Ve Vinajapitace v textu Čullavagga Buddha říká:

„Stejně jako všechny velké řeky Ganga, Jamuna, Ačiravatí, Sarabhú a Mahí, když dosáhnou oceánu, ztrácí svá jména i původ a nazývají se velký oceán, stejně tak tyto čtyři varny kšatrijů, bráhmanů, vaišjů a šúdrů, když odejdou z domova do bezdomoví a žijí podle dhammy i pravidel kázně vyhlášených Tathágotou (P: *dhamma vinaye*), ztrácí svá rodová jména i původ (P: *nāmagottāni*), jsou nazýváni šramany, syny Šákjů.“

(„*seyyathāpi bhikkhave yā kāci mahānadiyo seyath' idaṃ: Gaṅgā, Yamunā, Aciravatī, Sarabhū Mahī tā mahāsamuddaṃ pattā jahanti purimāni nāmagottāni mahāsamuddo tv eva saṃkhaṃ gacchanti, evam eva kho bhikkhave cattāro' me vaṇṇā khattiyā brāhmaṇā vessā suddā te tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajitvā jahanti purimāni nāmagottāni samaṇā Sakyaputtīyā tv eva saṃkhaṃ gacchanti.*“)⁶⁸

Zároveň v Assalájana suttě se o Buddhovi říká: „Věru Assalájano, tento potulný asketa Gótama považuje všechny čtyři varny za čisté.“ („*ayaṃ bho Assalāyana samaṇo Gotamo cātuvaṇṇiṃ suddhiṃ paññāpeti*“)⁶⁹ a Buddha během rozpravy s mladým bráhmanem o tom, proč neuznává požadavek bráhmanů na jejich výsostné společenské postavení, se nebojí zesměšnit jejich nárok na rituální čistotu:

„Zdalipak vědí bráhmani, že jejich matka měla styk pouze s bráhmanem a nikdy s nebráhmanem a zdalipak vědí bráhmani, že matka jeho matky po sedm generací nazpět měla styk pouze s bráhmanem a nikdy s nebráhmanem?“

(„*Jānanti pana bhonto yā janīmātā brāhmaṇaṃ yeva agamāsi no abrāhmaṇan ti? Jānanti pana bhonto yā janīmātu mātā yāvā sattamā mātāmahāyugā brahmaṇaṃ yeva agamāsi no abrāhmaṇan ti?*“)⁷⁰. A stejně se pak dotazuje na jistotu ohledně čistoty otcovské linie.

V Esukári suttě je Buddha dotázán, co si myslí o omezeních týkajících se služebných povinností mezi jednotlivými varnami, tak jak se jich dožadují bráhmani:

„Ó Gótamo, bráhmani vyhlašují službu pro čtyři varny, pro bráhmany službu vyhlašují, pro kšatrije službu vyhlašují, pro vaišje službu vyhlašují a pro šúdry službu

⁶⁸ H. Oldenberg, *The Vinaya Piṭakaṃ*. Vol. II., Cullavagga, str. 239.

⁶⁹ R. Chalmers, *cit. dílo*. Vol. II., str. 147.

⁷⁰ Tamtéž, str. 156.

vyhlašují ... bráhmanovi at' slouží bráhman, bráhmanovi at' slouží kšatrija, bráhmanovi at' slouží vaišja, bráhmanovi slouží šúdra ... kšatrijovi at' slouží kšatrija, kšatrijovi at' slouží vaišja, kšatrijovi slouží šúdra ... vaišjovi at' slouží vaišja, vaišjovi slouží šúdra ... šúdrovi at' slouží šúdra. Kdo věru jiný šúdrovi poslouží? ... Co na to říkáš, Gótamo?“ (*„Brāhmaṇā, bho Gotama, catasso pāricariyā paññāpentī; - brāhmaṇassa pāricariyaṃ paññāpentī, khattiyassa pāricariyaṃ paññāpentī, vessassa pāricariyaṃ paññāpentī, suddassa pāricariyaṃ paññāpentī ... brāhmaṇo vā brāhmaṇaṃ paricareyya, khattiyō vā brāhmaṇaṃ paricareyya, vesso vā brāhmaṇaṃ paricareyya, suddo vā brāhmaṇaṃ paricareyyāti ...khattiyō vā khattiyaṃ paricareyya, vesso vā khattiyaṃ paricareyya, suddo vā khattiyaṃ paricareyyāti ... vesso vā vessaṃ paricareyya, suddo vā vessaṃ paricareyyāti ... Suddo va suddaṃ paricareyya. Ko paṇ' añño suddaṃ paricarissatīti? ... Idha bhavaṃ Gotamo kim āhāti?“*)⁷¹

A jako ve většině případů Buddha odpovídá prostřednictvím otázky:

„Zdali celý svět uznává tuto (teorii) bráhmanů, zdali čtyři služby vyhlašuje?“ „Ne, Gótamo, nikoliv. “

(*„Kiṃ pana, brāhmaṇa, sabbo loko brahmaṇānaṃ etad abbhanujānāti, imā catasso pāricariyā paññāpentūti?“* „No h'idam, bho Gotama.“)⁷²

Díky své vzdělanosti, díky znalosti společenského a politického uspořádání cizích zemí a díky své výjimečné schopnosti dávat si věci do souvislostí Buddha snadno vyvrátil povinnost nízkých varen sloužit privilegovaných vrstvám. Znovu zdůrazňuje, že lidé vysokého společenského postavení (P: *uccakulīna*) nevstupují na tento svět ani dobří ani špatní a i mezi urozenými se nachází zloději a vrazi, lháři i podvodníci, proto dobrý původ nedělá dobrého člověka, ale dobrý člověk se rozpozná skrze jeho skutky a stejně tak se mezi lidmi nízkého původu rodí lidé ctnostní a úctyhodní. Znovu zdůrazňuje, že každý bez rozdílu, at' je to kšatrija, bráhman, obyčejný člověk nebo nedotýkatelný, má stejnou možnost vstoupit do společenství Buddhových následovníků a usilovat o cíl nejvyšší.

Další příklady, kde se Buddha nebojí použít satirický tón, aby ukázal nesmyslnost nároku bráhmanů na zvláštní postavení ve společnosti kvůli jejich zrození, se vyskytují na mnoha místech Aggaṇṇa sutty z Dlouhých rozprav. Buddha si dobírá své bráhmské následovníky právě kvůli jejich původu:

⁷¹ R. Chalmers, *cit. dílo*. Vol. II., str. 177 – 178.

⁷² Tamtéž, str. 178.

„Vznešený řekl Vásetthovi: „Vásettho, vy jste bráhmani původem, opustili jste bráhmské rodiny a odešli jste z domova do bezdomoví. Nespílají vám bráhmani a nenadávají?“

„Věřu, příteli, bráhmani nám spílají a nadávají, svými nadávkami nás hodně osobně znevažují.“

„Tak jak vám bráhmani spílají a nadávají, ó Vásettho?“

„Bráhmani hovoří takto, ctěný pane: ‚Bráhmská varna je nejlepší, ostatní varny jsou nízké. Varna bráhmanů je světlá, ostatní varny jsou tmavé. Bráhmani jsou čistí, nebráhmani nejsou. Bráhmani jsou vlastní děti Brahmy, zrozeni z jeho úst, zrozeni z Brahmy, stvořeni Brahmou, dědici Brahmy. A vy dva jste opustili nejlepší varnu a přešli jste k nejhorší varně mezi potulné askety s oholenou hlavou, černé služebníky zrozené z Brahmových nohou.‘ Takto nám věru spílají a nadávají, ó pane.“

„Vskutku, Vásettho, bráhmani zapomněli věru na svou starobylost (tradicí), když takto mluví: ‚Bráhmská varna je nejlepší, ostatní varny jsou nízké...‘ Jsou vidět, věru Vásettho, ženy bráhmanů menstrující, těhotné, rodící i kojící a právě tito bráhmani zrození z dělohy přesto takto hovoří... Ti bráhmani pomlouvají a lžou, hromadí mnohé nezaslužené činy.“

(„*Atha kho Bhagavā Vāseṭṭhaṃ āmantesi: ‘Tumhe khv attha Vāseṭṭha brāhmaṇa-jaccā brāhmaṇa-kulīnā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā. Kacci vo Vāseṭṭha brāhmaṇā na akkosanti na paribhāsantīti?’ ‘Taggha no bhante brāhmaṇā akkosanti paribhāsanti attarūpāya paribhāsāya paripuñṇāya no aparipuñṇāyāti.’ ‘Yathā-kathaṃ pana vo Vāseṭṭha brāhmaṇā akkosanti paribhāsanti ...?’ ‘Brāhmaṇā bhante evam āhaṃsu: ‘Brāhmaṇo va seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo; brāhmaṇā va sukko vaṇṇo, kaṇho añño vaṇṇo; brāhmaṇā va sujjhanti no abrāhmaṇā; brāhmaṇā va Brahmuno puttā orasā mukhato jātā Brahma-jā Brahma-nimmitā Brahma-dāyādā. Te tumhe setthaṃ vaṇṇaṃ hitvā hīnam attha vaṇṇaṃ ajjhūpagatā, yadidaṃ muṇḍake samaṇake ibbhe kaṇhe bandhu-pādāpacce ti.’ Evaṃ kho no bhante brāhmaṇā akkosanti ...’*

‘Taggha vo Vāseṭṭha brāhmaṇā porāṇaṃ assarantā evam āhaṃsu: ‘Brāhmaṇo va seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo; ...’ Dissanti kho pana Vāseṭṭha brāhmaṇānaṃ brāhmaṇīyo utuniyo pi gabbhiniyo pi vijāyamānā pi pāyamānā pi, te ca brāhmaṇā yonijā va samānā evam āhaṃsu: ‘Brāhmaṇo va seṭṭho vaṇṇo ... Brahma-dāyādā ti. ‘ Te Brahmānañ c’eva abbhācikkhanti musā ca bhāsanti bahuñ ca apuññaṃ pasavanti.’”⁷³

⁷³ J. Estlin Carpenter, *The Dīgha-Nikāya*. Vol. III., str. 81 – 82.

Buddha se zde nebojí doslova popíchnout bráhmany, když tvrdí, že zapomněli na svou dávnou tradici. Znovu jim připomíná, že skutečný bráhman je ctnostný člověk a ne někdo, kdo se narodí do privilegované sociální skupiny. Opět zdůrazňuje jejich znečišťující příchod na svět, stejný jako u všech ostatních lidských bytostí. Pro člověka, který odešel do bezdomoví a hledá útočiště v Buddhově učení je původ bezcenný: „Vy asketové, kteří jste dotazováni: ‚Kdo jste?‘, prohlašujte: ‚Jsme šramani, synové Šákjů.‘ Ale ti, jejichž důvěra ve mně (v Tathāgatu) je stálá, pevně zakořeněná a neochvějná, nezničitelná šramany, bráhmany, bohy, Mārrou (démonem smrti a zmaru), Brahmou, nikým v tomto světě, pravdivě můžou říct: ‚Jsem vlastní syn Vznešeného, zrozený z jeho úst, zrozen z dharmy, dharmou stvořený, dědic dharmy.‘ Co je toho příčinou, Vāsettho? Takové jsou atributy Buddhy (Tathāgata), je vtělením dhammy, (je) vtělením brahma, jenž se stal dhammou, jenž se stal brahma.“

(„ ‚Ke tumhe ti?‘ puṭṭhā samānā, ‚Samaṇā Sakya-puttiyā amhāti‘ paṭijānātha. Yassa kho pan’assa Vāseṭṭha Tathāgate saddhā niviṭṭhā mūla-jātā paṭiṭṭhitā dalhā asamhārikā samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā Mārena vā Brahmunā vā kenaci vā lokasmiṃ, tass’etaṃ kallaṃ vacanāya: ‚Bhagavato’ mhi putto oraso mukhato jāto dhamma-jo dhammanimmito dhamma-dāyādo‘ ti. Taṃ kissa hetu? Tathāgatassa h’etaṃ Vāseṭṭha adhivacanaṃ - Dhamma-kāyo iti pi Brahma-kāyo iti pi, Dhamma-bhūto iti pi Brahma-bhūto iti pīti.“)⁷⁴

Pro svůj záměr Buddha opět využívá slovní hříčku, když parafrázuje bráhmanskou formuli, kde nejprve nahrazuje brahma sebou samým a pak svým učení (P: *dhamma*), což muselo znít velmi pohoršlivě pro bráhmany.

Následující část textu tvoří parodie na védský stvořitelický mýtus, kde je stav světa obecně a obzvláště stav společnosti připisován morálnímu úpadku, zejména pak nenasytosti a lenosti. V Buddhově podání bytosti hrubnou, až se nakonec vydělí do čtyř skupin lidí, z nichž ovšem nejsou nejvýše ceněni bráhmani, nýbrž kšatrijové, neboť byli ostatními vyvoleni za ochránce půdy, teprve pak vznikla skupina bráhmanů, kteří měli za úkol odstraňovat zlé a zhoubné věci. Dále vznikla vrstva obchodníků a nakonec šúdrů, což byli zbylí ubožáci a takové dostali i jméno. Buddha zde opět používá etymologické hříčky, když vysvětluje původ označení jednotlivých varen. Je zajímavé si povšimnout, že ke vzniku bráhmantva dodává, že v době vzniku byli právě bráhmani považováni za nízké na rozdíl od doby Buddhovy a na závěr zdůrazňuje, že nezáleží, v jakém společenském postavení se člověk narodí, ale na tom jak se chová, podle toho se bude řídit jeho znovuzrození, a že cesta

⁷⁴ J. Estlin Carpenter, *The Dīgha-Nikāya*. Vol. III., str. 84.

askeze je otevřená pro všechny lidi bez rozdílu. Celá sutta je plná ironizujících a často velmi humorných příměrů a hodnocení bráhmanů a jejich nároků a je důležitým svědectvím pro náš celkový pohled na Buddhu, jeho smysl pro humor a ironii.

Pro celou buddhistickou tradici je tato sutta důležitým etiologickým základem, neboť text vysvětluje stvoření světa a společnosti zejména královského úřadu a varnového systému. R. Gombrich v knize *What the Buddha Thought* zcela věcně připomíná neslučitelnost takových nároků s podstatou Buddhova učení:

Všechny královské rodové linie odvozují svůj původ od prvního panovníka (P: *Mahāsammata*), který se v tomto textu objevuje. Zde ovšem tradice zcela ignoruje skutečnost, že Buddha vůbec neschvaloval, aby se člověk takovými záležitostmi zaobíral. Nehledě na to, že jeho učení o příčinnosti popírá, že by svět mohl mít nějaký původ. To však text obchází domněnkou spíše než tvrzením spoléhající se na teorii, že svět prochází obdobími smršťování a rozpínání, kdy během fáze smršťování všechny nižší světy zaniknou.⁷⁵

Mohlo by se zdát, že Buddha tímto mýtem spíše upevňuje pozici varnového systému, i když jeho hierarchie je odlišná. Ale právě proto, že do čela staví kšatrije a bráhmany jako jediné výslovně označuje za nízké, nám musí být jasné, že Buddha tuto rozpravu nemyslel vážně, ale chtěl pobavit své následovníky a pravděpodobně i stejnou měrou zesměšnit bráhmany v jejich očích a ukázat prostoduchost jejich nároků. V kontextu ostatních Buddhových výroků o nesmyslnosti hierarchického dělení společnosti v mnoha dalších suttách bych tento text nahlížela jako skutečně dobrý vtip a nikoliv potvrzení oprávněnosti tříditi lidi podle jejich původu.

V obdobném duchu se nese Buddhova odpověď mladému bráhmanovi Assalájanovi v Assalájana suttě, který se ho ptá, co říká na bráhmannský nárok na nejvyšší společenský status, který vysvětlují skrze zrození z Brahmových úst. Buddha ho opět odmítá jako nesmyslný, neboť zná pouze takové bráhmany, kteří se narodili z ženského lůna nikoliv z Brahmových úst jako všichni ostatní lidé. Tato rozprava se celá zabývá nesmyslností dělení lidí do čtyř varen. Pomocí dobře volených otázek a za pomoci logické argumentace Buddha přesvědčí mladého bráhmana, že neexistuje legitimní nárok jeho varny na výsostné postavení ve společnosti:

„Domníváš se Assalájano, že kšatrija, který ničí život, bere, co nebylo dáno, špatně se chová v sexu, lže, zlomyslně mluví, hrubě mluví, frivolně hovoří, je chamtivý, neodstraní

⁷⁵ R. Gombrich, *cit. dílo*, str. 186.

z mysli hněv, nemá správný náhled, ten po rozpadu těla, po smrti se znovu narodí v bědném stavu v pekle a bráhman (který takto koná) nikoliv. A co vaišja? A co šúdra, který ničí život, bere, co nebylo dáno, špatně se chová v sexu, lže, zlomyslně mluví, hrubě mluví, frivolně hovoří, je chamtivý, neodstraní z mysli hněv, nemá správný náhled, ten po rozpadu těla, po smrti by se znovu narodil ve strastné existenci⁷⁶ v pekle⁷⁷ a bráhman nikoliv?“

„Tak to není, drahý Gótamo, když kšatrija, zabíjí, bere, co není dáno, smilní, lže, pomlouvá, hrubě mluví, hovoří frivolně, je chamtivý, neodstraní z mysli hněv, nemá správný náhled, ten po rozpadu těla, po smrti by se znovu narodil v bědném znovuzrození v pekle. Bráhman věru také, Gótamo příteli, vaišja věru také, příteli Gótamo a šúdra věru také, příteli Gótamo. Všechny čtyři varny, příteli Gótamo, které ničí život, berou, co není dáno, špatně se chovají v sexu, lžou, zlomyslně mluví, hrubě mluví, frivolně hovoří, jsou chamtivé, nezbavily mysl hněvu, nemají správný náhled, ty po rozpadu těla, po smrti by se narodily v bědném znovuzrození v pekle.“

„Na tomto místě, Assalájano, jaká moc bráhmanů a důvěra v koho (opravňuje) bráhmany takto mluvit: Bráhmani jsou nejlepší varna a ostatní jsou nízké ...?“

(„ *Taṃ kim maññasi, Assalāyana? Khattiyo va nu kho pāṇātipātī adinnādāyī kāmesu micchācārī musāvādī pisunāvāco pharusāvāco samphappalāpī abhijjhālū vyāpannacitto micchādīṭṭhī, - kāyassa bhedaṃ param marañā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ uppajjeyya no brāhmaṇo; vesso ca nu kho; suddo ca nu kho pāṇātipātī adinnādāyī kāmesu micchācārī musāvādī pisunāvāco pharusāvāco samphappalāpī abhijjhālū vyāpannacitto micchādīṭṭhī – kāyassa bhedaṃ param marañā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ uppajjeyya no brāhmaṇo ti?* ‘

,No h’idaṃ, bho Gotama. Khattiyo pi hi, bho Gotama, pāṇātipātī adinnādāyī kāmesu micchācārī musāvādī pisunāvāco pharusāvāco samphappalāpī abhijjhālū vyāpannacitto micchādīṭṭhī – kāyassa bhedaṃ param marañā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ uppajjeyya. Brāhmaṇo pi hi bho Gotama, vesso pi hi bho Gotama, suddo pi hi bho Gotama, sabbe pi hi bho Gotama cattāro vaṇṇā pāṇātipātino adinnādāyino kāmesu micchācārino musāvādinō pisunāvācā pharusāvācā samphappalāpino abhijjhālū vyāpannacittā micchādīṭṭhino kāyassa bhedaṃ param marañā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ uppajjeyyun ti. ‘

⁷⁶ P: *duggati* – některý z bědných stavů dalšího znovuzrození. V. Miltner, s. v.

⁷⁷ P: *niraya* – doslova „sestupná cesta“, označuje nižší svět či peklo. Je jednou ze čtyř nižších forem existence (apája). Nyanatiloka, s. v.

„Ettha, Assalāyana, brāhmaṇānaṃ kiṃ balaṃ ko assāso yad ettha brāhmaṇā evam āhaṃsu: „Brāhmaṇa va seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo ...?““⁷⁸

Aby Buddha vyzdvihl absurditu bráhmanského nároku na nejvyšší a v tomto případě nejčistší společenský status, nebojí se opět použít lehce ironický tón:

*„Co si o tom myslíš, Assalájano? Pouze bráhmaṇ je schopen vzít koupelový prášek a houbu, jít k řece a smýt ze sebe prach a špínu, kšatrijové, vajšjové a šudrové nikoliv?“
(„*Taṃ kim maññasi, Assalāyana? Brāhmaṇo va nu kho pahoti sotthiṃ sināniṃ ādāya nadiṃ gantvā rajojallaṃ pavāhetuṃ, no khattiyo, no vesso, no suddo ti?“*)⁷⁹*

Mladý bráhmaṇ opět a znovu musí připustit, že všichni lidé jsou stejně dobře omyvatelní, tudíž ve své podstatě stejně čistí.

Ve stejném textu Buddha připomíná, že sousedící země Jónů a Kambódžanů rozlišují pouze dvě společenské třídy, vládce a otroky, které dokonce nejsou striktně a trvale nepropustné.⁸⁰ Tento argument znovu nahlodává transcendentní původ bráhmanského nároku na výlučnost, neboť pokud by bylo toto členění božského původu, pak by mělo platit po celém světě. Je to další z mnoha příkladů, kdy Buddha za použití prostého logického dotazování přesvědčil své oponenty o neopodstatněnosti bráhmanských nároků.

Stejně tak Buddha odmítal bráhmanský nárok na božský původ sanskrtu. Svě žáky zásadně vyučoval v místním dialektu podobnému prákrtu mágadhí a to samé vyžadoval od ostatních mnichů, kteří šířili jeho učení. Časté výpůjčky pojmů z terminologie jeho oponentů, jejich predefinování a naplnění naprosto odlišným významem je dalším důkazem zcela záměrného znevažování bráhmanského výkladu světa. Nebál se použít satiru v oblasti sociální, ale také se rád pouštěl do filosofických disputací s myšlenkami formulovanými v upanišádách, pokud mu jejich závěry přišly nelogické, nebál se je nepokrytě zesměšnit. Buddha rozpoznal konvenční podstatu jazyka, stejně jako rozpoznal konvenční podstatu varnového systému.

Při četbě pálijského kánonu si nelze nevšimnout, že bráhmaṇi a jejich náboženství byli častým terčem Buddhovy kritiky. Jejich světonázor byl pro Buddhu naprosto nepřijatelný. Když z pouhého pozorování jejich života bylo nad slunce jasné, že i jejich matky rodí stejně nečistým způsobem jako ženy ze dna společnosti. Jakým právem o sobě

⁷⁸ R. Chalmers, *cit. dílo*. Vol. II., str. 149 – 150.

⁷⁹ Tamtéž, str. 151.

⁸⁰ Tamtéž, str. 149.

prohlašují, že jsou přímými potomky Brahmy, zrozeni se speciálním posláním být prostředníky mezi lidmi a bohy skrze rituál. Buddha ve svých rozpravách věnovaných právě bráhmanům a varnám zcela rozpráší jejich učení a to argumenty, které jsou ve většině případů srozumitelné i dnešnímu čtenáři.

Samozřejmě ne všechny Buddhovy příměry a přirovnání jsme bohužel dnes schopni pochopit. Je třeba si uvědomit, že Buddha žil před více jak dvěma tisíci lety a tudíž mnoho okolností běžného života, ke kterým se rád vyjadřoval, nebo je používal jako názorné příklady pro dokreslení svého učení, nám bohužel uniká a naše zcela odlišná sociokulturní a historická zkušenost nám neumožní plně pochopit význam některých Buddhových argumentů. Základní ideou, která se prolíná celým jeho učením, je myšlenka svobody. Buddhovo učení osvobozovalo nejen z pout koloběhu zrození, zároveň však poskytovalo i svobodné útočiště bez rozdílu pro všechny. Buddha v textu Vinajapitaky v oddíle Čullavagga používá pro vykreslení základního poslání svého učení velmi poetické příměry:

„Stejně jako, mnichové, velký oceán má jedinou chuť, chuť soli, tak jako oceán i toto učení (dhamma) a tato řádová pravidla (P: *vinaya*) mají jedinou chuť, chuť osvobození (P:*vimutti*)⁸¹.“

(„*seyyathāpi bhikkhave mahāsamuddo ekaraso loṇaraso. Evam eva kho bhikkhave ayaṃ dhammavinayo ekaraso vimuttiraso.*“)⁸²

Učinit každého konkrétního člověka a jeho individuální vědomí konečnou autoritou ve věcech morálky je osvobozující ale zároveň nebezpečný krok. Společnost potřebuje sankce. Právě proto bylo pro Buddhu nesmírně důležité vyzdvihnout fakt, že zákon morální odplaty funguje v celém vesmíru a všechny dobré skutky budou odměněny a ty zlé nakonec potrestány. Morální hodnoty a pravidla nepřicházela k člověku z vnějšku, stala se vlastní každé vnímající bytosti a tímto způsobem získala zcela logicky univerzální platnost, což byl diametrálně odlišný výklad morálky, než jaký nabízeli bráhmani.

3.3 *Navrhl Buddha nějaká řešení?*

Jeden z největších Buddhových intelektuálních počinů byla jeho schopnost abstrakce a jeho zcela nové pojetí karmanu. Bráhmanská metafyzika védanty tvrdila, že každé individuální já (S: *ātman*, P: *attan*) je totožné s univerzálním átmanem, které je totožné s brahma a proto je každý konkrétní átman stejný. Individualita je pouhou iluzí. Buddha,

⁸¹ Vimutti: „osvobození“ (ze sansáry).

⁸² H. Oldenberg, *cit. dílo*, str. 238 – 239.

který skrze svoji teorii karmanu uplatňoval individuální zodpovědnost i na obecné rovině usiloval o princip individualizace. Buddhova karmanová teorie nahradila rituál morálkou a zároveň učinila záměr konečným kritériem pro posuzování etické hodnoty. Byl to velký krok v dějinách lidstva. Vždyť Buddha se odvažoval tvrdit, že na etické rovině jsou si všechny lidské bytosti rovné a šel ještě dál, když učinil další smělý krok a prohlásil všechny lidi za strůjce svého osudu zodpovědné za své činy.

Díky své obeznámenosti s existencí jiných kultur a společenských systémů si Buddha plně uvědomil, že varnový systém společně s celým bráhmanským výkladem světa byl výtvar člověka a tento konstrukt jednoduše nefunguje všude. Z četby pálijského kánonu by se mohlo zdát, že Buddha si z bráhmánů rád utahoval, zesměšňoval jejich nárok na božský původ a varnový systém prohlašoval za zbytečný při každé možné příležitosti, ale jasný návrh na reorganizaci společnosti nevytvořil. Buddhovo učení podle R. Ficka nemělo za hlavní cíl změnit nebo zlepšit sociální podmínky: „Světský život a jeho podoby jsou lhostejné pro ctnostného buddhistu, který se vzdal světa. Nikdy nevznese otázku, zda světský život může být odlišný od toho jaký je, ale přijímal ho v jeho neúplnosti a špatnosti jako něco neměnného. Osud člověka, vnější utváření jeho světského života je pro buddhistu neodvratný důsledek jeho předchozích činů (karman): bohatství či chudobu, vysokou nebo nízkou kastu si jedinec zasloužil svými činy v předchozí existenci.“⁸³ Pokud se však člověk vzdal světského života a přijal Buddhovo učení, stal se synem dhammy a to, z jaké části Brahmy se narodil, přestalo hrát v jeho životě roli.

Buddha nebyl revolucionář, aby burcoval davy a násilím měnil společenský systém, přesto si trůfám tvrdit, že nejenom navrhl, ale i uvedl do praxe společenskou strukturu, která je založena na rovnosti jejích členů a je řízena přísně stanovenými pravidly vzájemného chování jednotlivých členů. Touto organizací se stalo společenství Buddhových následovníků (S, P: *saṅgha*). Její struktura byla v tehdejší Indii jedinečná, možná na celém světě. Zcela jistě to byla první klášterní organizace tohoto typu. Byla řízená skrze psaný (respektive ústně memorovaný) kodex, který ji poskytoval demokratický základ na rozdíl od jiných náboženských organizací té doby.

G. Omvedt ve své knize *Buddhism in India* označuje řádová pravidla za první demokratické řízení společnosti:

Centrální a nejstarší část řádových pravidel se nazývá *Pātimokkha*, která byla společně recitovaná, a tvořily ji hlavní pravidla, jejichž porušení vedlo k vyloučení. Trest

⁸³ R. Fick, *cit. dílo*, str. 215.

byl příznačně popisovaný jako porážka. Existovala zde také společná zpověď a společné rozhodování o přestupcích a trestech. Pátimokkha byla hlavní stmelující silou v kolektivním životě sanghy a vytvořila kolektivní demokracii v rámci zvykového práva. O všech zvykových pravidlech se rozhodovalo opět demokraticky. Žádná jiná náboženská instituce neměla podobný společenský zákoník. Neexistovala zde žádná autorita váženého učitele (S: *guru*) jako v ášramech bráhmanských asketů, rozhodující slovo měli starší členové společenství. Buddhističtí mnichové také neskládali žádné sliby poslušnosti. Pravidla byla nastavena tak, aby zcela vyloučila vliv společenského postavení člověka, které měl před vstupem do obce, ale i privilegia a upřednostňování, které by byly výsledkem schopností plnit požadavky dhammy.⁸⁴

Přestože Buddhova kritika varnového systému se vyskytuje poměrně často ve všech oddílech Tipitaky, při pohledu na stav společnosti v dnešní Indii, musíme připustit, že bráhmanská ideologie v běhu dějin zvítězila na plné čáře a buddhismus po mnoha staletích zpočátku velmi úspěšného působení zcela ze své domoviny vymizel. Příčiny tohoto postupného úpadku až úplného vymizení z Indie během prvního tisíciletí našeho letopočtu jsou pro většinu badatelů jednou z největších záhad buddhismu a neexistuje jednotný názor při hledání důvodů. V zemích, kam se postupně rozšířil, nebyl buddhismus nikdy jediným náboženstvím oproti křesťanství či islámu a vždy dokázal nějakým způsobem koexistovat s nejrůznějšími místními kulty a náboženskými praktikami např. s konfucianismem v Číně nebo se šintoismem v Japonsku. Ne vždy to bylo soužití mírumilovné, přesto buddhismus v těchto zemích v nějaké formě přežil a funguje do současnosti.

Jeden z častých argumentů, proč z Indie vymizel, je tvrzení, že buddhismus není klasickým náboženstvím. Ale to nebyl ani bráhmanismus, který zahrnoval i specifické společenské chování (S: *varnāśrama dharma*) a proti ostatním kultům nebojoval, ale reinterpretoval je a nakonec absorboval. A. L. Basham ve své práci *The Wonder That Was India* uvádí, že důležitější faktor bylo reformované náboženství, které nyní nazýváme hinduismus:

Toto reformované náboženství podpořené agresivní agitací a institucionalizací Šankarova učení, tento oživený hinduismus konfrontoval buddhismus, který sídlil v kláštrech a slábl a upadal. Ačkoliv to teoreticky a po nějakou dobu i prakticky bylo odlišné náboženství kritizující varnový systém a popírající védy, nedokázalo se uplatnit v praktických aspektech života. Rituály spojené s běžným životem i pro buddhistické rodiny

⁸⁴ G. Omvedt, *cit. dílo*, str. 96.

vykonávali bráhmanští obětníci. Proto mohl být Buddha reinterpretován jako deváté vtělení (avatár) boha Višnu a jeho učení bylo zcela opomíjeno. V podobě muslimské invaze byla téměř vymizelému buddhismu zasazena poslední rána, neboť už tak byl zranitelný kvůli nedostatku podpory lidí v jejich běžném životě a kvůli jeho centralizaci moci v kláštorech.⁸⁵

Schopnost bráhmanů přivlastňovat si již existující kultury a filosofické ideje mohla být jedním z hlavních faktorů jejich konečného historického úspěchu. Vždyť i dva v současné době nejvyznávanější hinduistické kultury Šivy a Kršny byly převzaty z lokální tradice a zapracované do védského rámce. Otázkou zůstává, jestli buddhismus v polovině prvního tisíciletí, který se převážně soustřeďoval v kláštorech, skutečně představoval upadající a hlavně vykořisťovatelský sociální fenomén. Nefungovaly spíše kláštery, které jsou dodnes považované za jedny z prvních sofistikovaných center obchodu a bankovníctví, jako alternativní síla proti státní tyranii, která poskytovala jednotlivcům možnost uniknout, spíše než že byly břemenem přizívujícím se na práci rolníků. I ze svědectví čínských poutníků je zřejmé, že kláštery sice často oplývaly bohatstvím, což mohlo iritovat nebuddhistické elity, ale pravdou zůstává, že sloužily hlavně jako instituce vzdělávací a lékařské. Je jasné, že náboženská i socioekonomická role jednotlivých klášterů se lišila v místě i v čase a nelze ji jednoduše generalizovat. Obzvláště, když musíme připustit, že se opět potýkáme s nedostatkem historických důkazů, což je však obecný problém celých dějin starověké Indie.

Jednu z možných příčin vymizení buddhismu ze své vlasti nám poskytují *Dějiny Indie* z pera našich předních indologů: „Přestože Buddhovo učení bylo ve svých počátcích revoltou proti bráhmanскому systému, v polovině prvního tisíciletí se buddhistická rituální praxe přiblížila hinduistickému obřadnictví natolik, že mnozí bráhmani buddhisty považovali za jednu ze svých sekt. Zatímco bráhmanское duchovenstvo našlo v guptovském impériu základnu myšlenkové konsolidace a nového vzestupu, buddhismus na indické půdě nabýval forem, které vedly k jeho úpadku.“⁸⁶

⁸⁵ A. L. Basham, *The Wonder That Was India*, str. 265 – 266.

⁸⁶ J. Strnad; J. Filipický; J. Holman; S. Vavroušková, *Dějiny Indie*, str. 185 – 186.

Domnívám se, že další důležitou příčinou postupného vymizení buddhismu z indického subkontinentu mohlo být jeho základní nastavení v oblasti společenské jako protiváha bráhmanského výkladu světa. Ani nově vznikající hinduismus nemohl do sebe zapracovat učení, které ve svých stěžejních textech za pomoci logických argumentů zcela nepokrytě popírá nárok bráhmanů na božský původ a zcela zjevně a úmyslně zesměšňuje jejich společenský řád, jejich rituální praxi i jejich mnohé filosofické dedukce a konstrukty.

4 Závěr

Na otázku, proč se buddhismus z Indie postupně vytratil, není snadné najít jednoznačnou a uspokojivou odpověď. Mnoho otázek zůstává stále bez odpovědí. Staly se skutečně buddhistické kláštery zkosnatělými uzavřenými organizacemi, které tyly z práce prostého lidu a tím sami sebe odsoudily k zániku? Bylo Buddhovo učení příliš racionální, aby oslovilo široké masy? Mohla jeho zánik způsobit nepřítomnost rituální praxe? Byl to nezájem Buddhy a jeho následovníků se angažovat ve věcech politiky? Bohužel zde musím konstatovat, že na jednoznačnou odpověď, co skutečně stálo za vymizením Buddhova učení, nám chybí historické důkazy.

Na velmi dlouhou dobu upadl buddhismus v zapomnění a bráhmanům se podařilo vytvořit nezdolný systém sociální kontroly, který zásadně určuje společenské vztahy i v současné době, přestože se Indie stala demokratickým státem, jehož základem by měla být rovnost všech lidí nejen před zákonem. V průběhu dějin se vždy objevovala hnutí, která existenci čtyř varen popírala. Během devatenáctého století, kdy došlo k renesanci hinduistické společnosti, začal opětovně sílit sociální odpor hlavně proti bráhmanské tyranii a pověrám. A zde se znovu objevuje prostor, kde mohly Buddhovy stále moderní myšlenky začít rezonovat. Příkladem takového posunu se stalo hnutí *Mahima Dharma*, které v druhé polovině devatenáctého století založil Mahima Gósvámí, který strukturu svého společenství vytvořil po vzoru buddhistické sanghy i s převzatým zvykem si každodenně vyžebrávat jídlo. Díky neuznávání společenských rozdílů získalo hnutí velkou popularitu mezi dality a původními obyvateli v Uríse.

Za zakladatele moderního protikastovního hnutí je považován Džjótiráo Phulé (1827 – 1890). Pocházel z Maháráštry z kasty zahradníku. Vystudoval v Púně, chtěl se zapojit do sílicího obrozeneckého hnutí, ale byl rozčarován jeho bráhmanským vedením a stal se celoživotním bojovníkem za práva šúdrů, rolníků a také žen. O buddhismu věděl pravděpodobně jen velmi málo, ale jeho kritika společenských nešvarů se od té Buddhovy příliš nelišila. Na konci jeho života došlo k důležitému obrození zájmu o buddhismus mezi evropskými i indickými intelektuály. Velkou měrou se o to zasloužili především evropští vzdělanci v čele s Maxem Müллерem, který nejenže obdivoval védské sbírky, ale stejně tak považoval buddhismus za pravou moudrost východu a díky jeho zájmu a výzkumu se postupně zpřístupnily buddhistické texty indickému čtenáři. O překlad většiny textů se zasloužil britský učenec Thomas William Rhys Davis, pod jehož vedením bylo přeloženo obrovské množství buddhistických textů. Znovuobjevení buddhismu mezi Indy se příznačně

uskutečnilo ve východních částech země a mezi první indické učence, kteří o buddhismu psali, byli Rádžendralál Mitra a Hari Prasád Šástrí z Bengálska. Nejznámějším učencem, který zároveň k buddhismu konvertoval, se stal Dharmánand Dámódar Kósambí. Jeho práce o buddhismu se staly velkou inspirací pro nejznámějšího bojovníka proti nedotýkatelnosti a kastám Bhímraa Rámdžího Ambédkara.

Největší rozmach zaznamenal buddhismus na počátku dvacátého století v Tamilnádu, kde se o to velkou měrou zasloužil pandit Ajótti Dásar (angl. Iyothee Thass). Ten se snažil prokázat, že dalité jsou potomky kmene Šákjů a tedy přímými dědici Buddhova učení. Založil *The Sakya Buddhist Society*, která přitahovala právě dality a ostatní utiskované společenské skupiny. Ajótti Dásar byl také velkým kritikem hnutí svadésí a pokrytectví jeho bráhmanských vůdců, kteří se snažili vyloučit nedotýkatelné z běžného života. Přestože se toto hnutí postupně ze společenského povědomí vytratilo, Ajótti Dásar připravil cestu pro Ambédkarův Navajánový buddhismus.

Dr. Bhímrao Rámdží Ambédkar (1891 – 1956) vynikající ekonom, právník a člen komise, která vytvořila indickou ústavu, byl neúnavným vůdcem hnutí *India's Dalit Movement* a bojovníkem proti nedotýkatelnosti. Stal se hlavním představitelem modernity v nově vznikajícím indickém státu a pravým dědicem buddhistického odkazu. Byl velkým oponentem Gándhího v jeho přístupu k nedotýkatelnosti a varnovému systému. Jeho zájem o buddhismus byl takřikající celoživotní. V roce 1935 prohlásil, že se sice narodil jako hinduista, ale jako hinduista nezemře. V roce 1956 dva měsíce před svou smrtí přijal Buddhovo učení společně s dalšími více než 400 000 dalitů ve městě Nágpuru ve střední Indii. Svůj krok měl Ambédkar pečlivě připravený, neboť kromě odejití se pod ochranu tří útočišť museli se všichni konvertité také zavázat dalšími dvaadvaceti sliby, které měly jasně oddělit Buddhovu dhammu a učení bráhmanismu:

1. Nebudu považovat Brahma, Višnu a Mahádévu za bohy a nebudu je uctívat.
2. Nebudu za bohy považovat Rámu ani Kršnu a nebudu jim obětovat.
3. Nebudu uctívat Gaurí, Ganapatiho ani jiného hinduistického boha a nebudu jim obětovat.
4. Nevěřím, že se bůh stal avatárem.
5. Souhlasím, že propaganda, že byl Buddha Višnuovým avatárem, je lživá a zavádějící.
6. Nebudu obětovat předkům.
7. Nebudu dělat žádnou činnost, která je v rozporu s Buddhovým učením.
8. Neuznávám rituály vykonávané bráhmány.
9. Považuji všechny lidské bytosti za rovné.
10. Budu usilovat o ustanovení rovnosti.
11. Budu se spoléhat na osmidílnou stezku, jak ji ustanovil Buddha.
12. Budu dodržovat deset slibů vyhlášených Buddhou.
13. Budu mít soucit se všemi bytostmi a budu o ně pečovat.

14. Nebudu krást. 15. Nebudu lhát. 16. Nepodlehnu žádné závislosti. 17. Nebudu pít alkohol. 18. Povedu život založený na třech principech buddhistické dhammy (dhjána⁸⁷, šíla⁸⁸ a karuna⁸⁹). 19. Vzdám se hinduistického náboženství, které bránilo vývoji méj lidskosti a považovalo lidi za nerovné a podřadné. 20. Pochopil jsem, že toto je pravá dhamma. 21. Považuji toto za nové zrození. 22. Od tohoto okamžiku slibuji, že se budu chovat v souladu s Buddhovým učením.⁹⁰

Z výše uvedených slibů je zcela zřejmé, jak dobře si Ambédkar uvědomoval potřebu přesněji učení definovat, aby se zcela jasně vymezilo vůči hinduismu a zároveň bylo pro jeho následovníky srozumitelné.

Dalo by se říct, že tak započala buddhistická renesance v Indii, neboť tato masová konverze spojila miliony dalitů, převážně z Maháráštry a dalších částí severní Indie. Utvořila se zde tak neobuddhistická komunita, která se rychle rozrůstá.⁹¹ Mělo to však malý vliv na většinu indických dalitů, kteří se i nadále považovali za hinduisty. Jedním z důležitých problémů, kterým se dalitské organizace intenzivně zabývaly po dosažení nezávislosti, byla otázka podpory příslušníků dalitských kast jiného vyznání než hinduistického. Konstituční zákon o soupisných kastách z roku 1950 v záhlaví bod č. 3 doslovně říká: „... žádný člověk jiného vyznání než hinduistického nemůže být považován za příslušníka soupisných kast.“ Díky tomu dalité, kteří konvertovali k buddhismu, křesťanství nebo sikhismu ztratili automaticky nárok na státní příspěvek a rezervovaná místa ve školách a ve státní správě, což dalité považovali za náboženskou diskriminaci a za snahu většinové hinduistické společnosti odradit dality od dalších konverzí. Po mnoha diskuzích byl v roce 1956 přidán do bodu č. 3 i sikhismus a až v roce 1990, u příležitosti výročí narození B. R. Ambédkara i buddhismus.

S nárůstem hinduistického nacionalismu v průběhu osmdesátých let a s jejich nástupem k politické moci v letech devadesátých, se původní obyvatelé Indie společně s dalšími sociálními skupinami z okraje společnosti pokouší hledat únik v opětovných konverzích k menšinovým náboženstvím a tak zájem převážně radikálnější

⁸⁷ S: *dhyāna*, P: *jhāna*: meditace, pohřížení.

⁸⁸ S: *śīla*, P: *sīla*: mravní kázeň, ctnost, etika.

⁸⁹ S, P: *karuṇā*: soucit.

⁹⁰ G. Omvedt, *cit. dílo*, str. 262.

⁹¹ V roce 1951 bylo v Indii zhruba 180 000 buddhistů; v roce 1961 již 3 250 000 (Zelliot 2001, str. 187). Podle cenzu z roku 2001 dosahoval v Indii počet buddhistů 7,955,207 osob a cenzus z roku 2011 vykazoval 8,442,972 buddhistů. Viz. http://censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx.

smýšlejících dalitů o buddhismus roste. Vydávají se nové knihy, vznikají meditační kurzy a opět se začínají konat hromadná odmítnutí hinduismu a přestup k buddhismu.

Přestože buddhismus neaspíruje stát se většinovým náboženstvím v současné Indii dnes ani v budoucnosti, jeho návrat jako možnou cestu z bludného kruhu varnového systému pro masy nedotýkatelných považují za logické vyústění historického běhu událostí. Prokletí kastovníctví se v Indii nevyhnulo ani tak velkým náboženstvím jako jsou křesťanství a islám. Tudíž konverze k těmto směrům jaksí pozbývá smysl. Buddhismus by se mohl stát jedním z pilířů dalitského boje za rovnoprávnost, neboť to není náboženství cizí, ale vzešlo ze stejných sociokulturních podmínek jako hinduismus. Ba co víc od počátku si buddhismus kladl za jeden ze svých cílů v oblasti společenské kritizovat a podrývat autoritu a nároky bráhmanských elit. Buddhova terminologie a argumentace by měla být i v současné době pro hinduisty srozumitelná, neboť jejich vidění společenských struktur a vztahů se téměř nezměnilo. Pouze varny, džátí či kasty se staly ještě více uzavřenými a přísněji organizovanými společenskými jednotkami, které i nadále určují zkostnatělou strukturu celé společnosti a jen těžko jsou pro jednotlivce (často i pro celé skupiny) překročitelné. Boj o důstojný život (často přežití) jen zřídka umožní lidem systematicky usilovat o zlepšení své sociální situace s nějakými většími úspěchy. Zásadní a dosud nezodpovězenou otázkou zůstává, jak přimět většinovou společnost, aby se vzdala tohoto třídění lidí. L. Dumont ve svém díle *Homo Hierarchicus* výstižně podotýká: „Nedotýkatelnost skutečně nikdy nevyumizí, dokud samotná čistota bráhmánů nebude radikálně znehodnocena.“⁹²

⁹² L. Dumont, *cit. dílo*, str. 54.

5 Seznam použité literatury

Literatura:

- [1] Basham, Arthur L. *The Wonder That Was India. A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims*. New York: Groove Press, 1959.
- [2] Collins, Steven. The Discourse on What Is Primary (Aggañña – Sutta), An Annotated Translation. *Journal of Indian Philosophy* 21. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- [3] Dumont, Luis. *Homo Hierarchicus, The Caste System and Its Implications*. New Delhi: Oxford University Press, 1970.
- [4] Fick, Richard. *Die sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Vornehmlich auf Grund der Jâtaka dargestellt*. Kiel: C. F. Haeseler, 1897.
- [5] Gombrich, Richard F. *What the Buddha Thought*. London: Oakville, CT: Equinox, 2009.
- [6] Kosambi, Damodar D. *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*. London: Routledge and Kegan Paul, Vikas Publications, 1965.
- [7] Krishan, Yuvraj. Buddhism and the Caste System. *The Journal of the International Association o Buddhist Studies*. Vol. IX. Madison, USA: A. K. Narain, University of Wisconsin, 1986.
- [8] Macdonell, Arthur A.; Keith, Arthur B. *Vedic Index of Names and Subjects*. Vol. I. Delhi: MLBD, reprint 1982.
- [9] Omvedt, Gail. *Buddhism in India. Challenging Brahmanism and Caste*. New Delhi-Thousand Oaks-London: Sage Publications, 2003.
- [10] Strnad, Jaroslav; Filipický, Jan; Holman, Jaroslav; Vavroušková, Stanislava. *Dějiny Indie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.

- [11] Thapar, Romila. *Ancient Indian Social History. Some Interpretations*. New Delhi: Orient Blackswan Private Limited, 2009.
- [12] Thapar, Romila. *The Penguin History of Early India. From the Origins to AD 1300*. New Delhi: Penguin Books, 2003.
- [13] Zelliott, Eleanor. *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement*. New Delhi: Manohar, 2001.

Prameny:

(a) v páli:

- [1] Carpenter, Estlin J. *The Dīgha Nikāya*. Vol. III. London: Geoffrey Cumberledge, Oxford University Press, 1947.
- [2] Chalmers, Robert. *The Majjhima-Nikāya*. Vol. II. London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1951.
- [3] Davids Rhys, T. W.; Carpenter, Estlin J. *The Dīgha Nikāya*. Vol. I. London: Luzac and Company, 1949.
- [4] Fausbøll, Viggo. *The Jātaka together with Its Commentary Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. Vol. IV. London: Trübner & Co., 1887.
- [5] Morris, Richard. *Aṅguttara Nikāya*. Vol. I. Ekanipāta, Dukanipāta, and Tikanipāta. London: Henry Frowde, Oxford University Press, 1885.
- [6] Oldenberg, Hermann. *The Vinaya Piṭakaṃ*. Vol. II. Cullavagga. London: Williams and Norgate, 1880.

[7] Oldenber, Hermann. *The Vinaya Piṭakam*. Vol. I. Mahāvagga. London: Williams and Norgate, 1879.

[8] Trenckner, Vilhelm. *The Majjhima-Nikāya*. Vol. I. London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1948.

(b) v sanskrtu:

[1] Müller Max F. *The Hymns of the Rig-Veda in the Samhita and Pada Texts*. Vol. II. London: Trübner and Co., 1877.

(c) v překladech:

[1] Cowell, Edward B.; Rouse, William H. D. *The Jatakas or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol. IV. Cambridge: The University Press, 1907.

[2] Lesný, Vincenc. *Dhammapadam. Buddhistická sbírka průpovědí správného života*. Praha: Symposion, 1947.

[3] Olivelle, Patrick, *Manu's code of law: a critical edition and translation of the Manava-Dharmasastra*. New York: Oxford University Press, 2005.

(d) elektronické dokumenty:

[1] *Census of India* (online). Dostupné na: http://censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx. [navštíveno 30. 7. 2016]

[2] *Suttanipāta* (online). Dostupné na: <http://metta.lk>. [navštíveno 30. 7. 2016]

6 Seznam zkratek

N.	nebo
P	páli
RG.	Rgvéd
S	sanskrt
VOL.	Volume