

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**Fakulta humanitních studií**

Lívia Šiculiaková

**Poňatie „duše“ v tibetskom budhizme**

Bakalárska práca

Vedúci práce: PhDr. Dr. Jiří Holba

Praha 2016

Prehlasujem, že som prácu vypracovala samostatne. Všetky použité pramene a literatúra boli riadne odcitované. Práca nebola využitá k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Prahe dňa 24.6.2016

.....

Podpis

## **Pod'akovanie**

Na tomto mieste by som chcela veľmi poďakovať vedúcemu mojej bakalárskej práce PhDr. Dr. Jiří Holbovi za jeho odborné rady a pripomienky k práci a v neposlednej rade za jeho čas a ústretové jednanie.

## Obsah

Úvod.....	5
<b>1. Bráhmanistické filozofické pozadie budhizmu.....</b>	<b>6</b>
1.1. Budhizmus ako soteriológia.....	9
<b>2. Poňatie „duše“ v budhizme.....</b>	<b>11</b>
2.1. Nestálosť všetkej existencie.....	13
2.2. Päť zložiek (skandha).....	15
2.3. Dve pravdy v budhizme.....	18
2.4. Milindove otázky.....	19
<b>3. Nágárdžunov koncept ne-ja.....</b>	<b>22</b>
3.1. Prázdnota ako poprenie inherentnej existencie.....	23
3.2. Prázdnota ako závislé vznikanie.....	26
3.3. Prázdnota prázdnoty a učenie o dvoch pravdách.....	30
<b>4. Koncept ne-ja v tibetskom budhizme.....</b>	<b>34</b>
4.1. Koncepty individuality.....	36
4.1.1. Ja ako nemenná, jednotná a autonómna entita.....	36
4.1.2. Ja ako nezávislá, skutočná entita.....	37
4.1.3. Ja ako inherentná entita.....	38
4.2. Neexistencia-ja v štyroch budhistických školách.....	40
4.2.1. Neexistencia-ja v prvých troch školách.....	40
4.2.2. Neexistencia-ja v podškolách madhajamaky.....	41
<b>Záver.....</b>	<b>44</b>
<b>Použitá literatúra.....</b>	<b>45</b>

## Úvod

Tému našej bakalárskej práce *Poňatie „duše“ v tibetskom budhizme* sme vybrali na základe nášho záujmu o budhistickú filozofiu a jej prínosu pre človeka. Už názov nám môže naznačiť, že budhizmus nič také ako „dušu“ (v našom ponímaní zmyslu slova) nepozná. V tejto práci si predstavíme budhizmus predovšetkým ako náuku, ktorej poznanie dokáže priniesť človeku oslobodenie od utrpenia a uväznenia z cyklickej existencie. Pochopenie toho, ako veci existujú, je pre budhizmus kľúčové.

Cieľom práce je nahliadnutie do toho, ako „ja“, alebo to, čo tak zvykneme nazývať, poníma tibetský budhizmus, ktorého pohľad na „ja“ sa považuje za najjemnejší. Aby sme to však dokázali pochopiť, myslíme, že je na začiatok vhodné predstaviť pohľad na „ja“ raného budhizmu, ktorý je vo svojom základe pre všetky budhistické školy rovnaký. Postupovať budeme teda chronologicky.

Budhizmus je potrebné chápať v súvislosti s jeho špecifickými filozofickými podmienkami, v ktorých vznikol, preto sa touto otázkou budeme zaoberať v prvej kapitole. V ďalšej kapitole sa pozrieme na to, ako poníma „ja“ raný budhizmus. Tretia a štvrtá kapitola bude venovaná pohľadu na „ja“ tibetského budhizmu, ktorý, ako ešte uvidíme, koncept raného budhizmu mnohonásobne prekračuje.

Podklady pre túto prácu sme teda hľadali u starších budhistických učencov, ako sú napr. Naráda Mahá Théra, či tibetskí učenci – Nágárdžuna, Lama Conghapa, Geshe Tashi Tsering, ako aj u akademických odborníkov na danú problematiku, ako sú napríklad Paul Williams, Egon Bondy či Jiří Holba.

## 1. Bráhmanské filozofické pozadie budhizmu

Védске náboženstvo obetného kultu sa často označuje pojmom „bráhmанизmus“. Bráhman bol príslušník hierarchicky najvyššieho spoločenského stavu, mal ústrednú rolu po spoločenskej i náboženskej stránke. Bráhmani boli kňazi, ktorí poznali posvätné texty a pôsobili ako spájajúci element medzi bohmi a ľuďmi. Prevádzali taktiež najrôznejšie náboženské obetné obrady. Bola to a dodnes je dedičná elita. Bráhmanom sa človek narodí, stať sa ním nemôže. To, čo dodáva tomuto zrozeniu taký význam, je jeho relatívna rituálna čistota.

V Budhovej dobe bráhmанизmus ešte neodpovedal indickému systému kást (*džáti*), ktorý sa vyvíjal po dlhé stáročia, ale skôr bráhmanskému poňatiu stavov (*varna*).

Spoločnosť tejto doby sa rozdeľovala na štyri stavy (*varny*):

bráhmani,  
bojovníci/vladári (kšatrija),  
tvorcovia bohatstva (*vaišja*)  
a ostatní („služobníci“ šúdra).

Príslušnosť k stavu sa získavala narodením do určitého stavu. Stavy sú rozdelené podľa čistoty a sú prísne hierarchické. Každý predchádzajúci stav v tomto zozname je čistejší, a preto nadradený nasledujúcemu. Predchádzajúci stav má preto vyšší spoločenský status než nasledujúci, a to bez akéhokoľvek ohľadu na bohatstvo či múdrosť, ktorým môže jeho príslušník disponovať. Systém stavov zrejme existoval už pred príchodom Árjov do staršej Indie, ktorí ho po pozmenení ku svojmu prospechu ponechali. Árjovia, kočovní pastieri, hovoriaci indoevropským jazykom, ktorý je považovaný za rannú formu sanskrtu, začali prenikať na územie Indie niekedy v druhom tisícročí pr. n. l. (Miltner, 2012, str. 12-18) Po istej dobe sa však Árjovia usadili, začali budovať osady, dediny, následne i mestá a položili základ védскеj civilizácie. Pravdepodobne po dvoch až troch storočiach od doby, kedy vstúpili na indickú pôdu, začali vznikať ich najstaršie nábožensko-filozofické texty, zvané védy.

Postupne, až niekedy okolo Buddhovej doby, dosiahli podobu štyroch zbierok:

Rgvéda,

Sámavéda,

Jadžurvéda

a Atharvavéda.

Každý z týchto védskych súborov sa delil na:

zbierky hymien (sanhity),

rituálne príručky (bráhmany),

„lesné knihy“ (áranjaky)

a konečne i upanišády.

Védské náboženstvo bolo založené predovšetkým na obetiach rôznym védskym bohom a rituálne príručky poskytovali podrobné pokyny pre prevádzanie týchto obetí, ktoré boli s postupom storočí čoraz viac zložitejšie.

Obet' je čin, karman (toto slovo znamená v klasickom sanskrte proste „skutok“). Plnením vlastných povinností, správneho karmanu, ktorý odpovedá rituálnemu a sociálnemu postaveniu človeka, nevyhnutne vzniká plod (*phala*) jednania, či už v tomto alebo v budúcom živote. Akým spôsobom ale prináša významný skutok svoje následky? V „lesných knihách“ a potom podrobnejšie v upanišadách nachádzame metafyzické špekulácie o význame obeti a rozvedenie tajného (tj. ezoterického) výkladu. Jednanie, ku ktorému dochádza tu v obetnom priestore, je ponímané ako mikrokozmos, ktoré má magicky odpovedať dejom, udalostiam, po ktorých túži obetujúci, aby sa diali v makrokozme.

A nakoniec sa táto magická identifikácia pochádzajúca zo starších upanišad stala najvýznamnejším filozofickým výsledkom upanišadového obdobia. Najhlbšia podstata človeka, ktorá nemá žiadne individuálne rysy, to, čo je naším skutočným „ja“, je *átman*. Najhlbšia podstata vesmíru, univerzálny princíp všetkého bytia je *brahma*. *Átman* je fakticky totožný s *brahma*, osobná podstata je totožná s vesmírnou podstatou. Toto pátranie po základnej povahe všetkého bytia dosiahlo raného vrcholu obrátením sa do vnútra. (Bondy, 1995, str. 39)

V Indii však už v období bráhman vznikla na pohľad paradoxná predstava a obava z tzv. opätovnej smrti. Tak ako bola posmrtná existencia spojená s „významným (obetným) jednaním“ (karmanom) v tomto živote, nebolo ani možné zaručiť, že zosnulý nemôže po určitej dobe posmrtnej existencie zomrieť znovu a táto smrť bola časom (celkom dialekticky)

chápaná ako príčina jeho nového zrodenia na tomto svete. S pojmom opätovného zrodenia prichádza opätovná smrť, ktorá bola pre starých Indov niečo veľmi desivé a odstrašujúce, a predstava neustáleho umierania po celú večnosť vzbudzovala najväčšiu hrôzu. Preto sa v textoch nachádza rada magických ritov, ako toto nebezpečenstvo zažehnať. Bolo však len otázkou času, kedy myslenie dospeje k pochybnostiam o účinnosti ritov a kedy sa v úzkosti pripustí možnosť, že mechanizmus opätovnej smrti<sup>1</sup> bude fungovať večne. Zdalo sa, že z neho nie je úniku. (Bondy, 1995, str.35)

Hľadanie nejakej alternatívnej formy, ktorá by človeka vyslobodila z priepasti znovuzrodovania a tým aj znovuumierania, sa začala kryštalizovať v podobe skupiny šramanov, ktorí úplne opustili svet hospodárov a zriekli sa sveta. Dôležitý pojem dharma v indickom náboženstve kombinuje v sebe dve zložky, je to zložka toho, čo „je“, a toho, čo „by malo byť“, ako veci skutočne sú, a ako by mali byť. Z hľadiska bráhmaizmu je to na jednej strane objektívny poriadok vesmíru, a na druhej strane správne konanie tých, ktorí plnia svoju povinnosť, podľa védských spisov, v súlade s hlásaním učených bráhmačov.

Dharma v bráhmaistické kultúre nie je stvorená. Je rozpoznávaná, objektívne existuje a čaká, až ju ľudia objavia. Pokiaľ sa človek správa tak, ako by sa mal správať v súlade so svojím stavom, je jeho správanie v súlade aj s objektívnym poriadkom vecí, a dôsledkom toho zažíva šťastie v tomto i budúcom živote.

Pokiaľ však závažné rituálne konanie (karman), ktoré v najlepšom prípade prinesie len znovuzrodenie v nebi, a teda i neustálu opätovnú smrť, naveky a bez konca, javí sa takéto konanie ako nedôveryhodné. A tak niektorí starí Indovia došli k záveru, že práve túžba, tj. sebecká túžba, vedie k znovuzrozeniu, teda i k opätovnej smrti a plodí ich, a že by tak mal človek skončiť s túžbou a s vykonávaním obetí a povinností (alebo možno s akýmkoľvek konaním). Z toho bol vyvodенý záver, že samotný koreň vedúci ku znovuzrozeniu by mohol byť zničený prostredníctvom tvrdej askézy. Taký človek sa vzdal sveta spoločnosti, odišiel do „bezdomovia“ a hľadal pravdu, ktorá ho oslobodí.

Títo askéti sa v ranných budhistických prameňoch nazývajú šramani. Askéta bol zo spoločenského hľadiska „mŕtvy“, bol „chodiacou mŕtvou“. Budha tiež pátral po oslobodzujúcej pravde a bol členom tejto skupiny známej ako šramani, odpadlíci. Opakom priority karmanu pre bráhmaistických hospodárov je u tých, ktorí sa vzdali sveta, ústredný význam vedenie (*džňána*). Oslobodenie nevyplynie z konania (ako také nie je vecou dobrého karmanu), ale z poznania vyslobodzujúcej pravdy. (Williams & Tribe, 2011, str. 29)

---

<sup>1</sup> To bol jedným z koreňov reinkarnačnej hypotézy, ktorá sa v upanišádach stále viacej presadzovala, a ktorá sa neskôr stala neoddeliteľnou súčasťou indického myslenia



Budhovo poznanie bolo veľmi odlišné od poznania veľkej identifikácie spojenej s upanišádami, kde átman, najhlbšia podstata človeka, ktorá nemá žiadne individuálne rysy, je stotožnená s brahma, najhlbšou podstatou vesmíru. Átman, pravý subjekt, naša skutočná podstata, naše „ja“, ktoré „necíti, nemyslí, nekoná, len proste je, ktorého sa netýka nič, čo človek robí a čo sa s človekom deje, ktoré nemá žiadny pohyb, na ktorého nič nepôsobí, ktorý sám na nič nepôsobí, ktoré nepôsobí ani ako impulz čohokoľvek, pre ktoré neplatí ani priestor ani čas, ktoré je nepoškvrniteľné, večné, len samo so sebou identické súcno“, sa tak rovná brahma, univerzálnemu princípu všetkého bytia. Mikrokozmos je identický s makrokozmosom. (Bondy, 1995, str. 35-36)

Keď po svojom prebudení Budha vyhlásil dharmu či „roztočil koleso dharmy“, zahájil vyučovanie (*sásana*) prehlásením, že bráhmanská dharmu je v najlepšom prípade relatívna. Oproti bráhmanskej dharme, budhistická dharmu vedie k definitívnemu vyslobodeniu.

## 1.1. Budhizmus ako soteriológia

*„Pre budhistov je náboženstvo čisto vecou chápania a pestovania dhammy (sanskrtsky dharmu), chápania a pestovania toho, čo zakladá cestu ku spáse. Spásu – alebo vyslobodenie, aby sme použili indickejší výraz – ponímajú ako úplné odstránenie žiadostivosti, nenávisť a nevedomosti. Každá ľudská bytosť to môže dosiahnuť a je to nakoniec to jediné, o čo stojí usilovať, pretože je to jediné šťastie, ktoré nie je pominuteľné. Človek, ktorý ho dosiahne, bude síce žiť ďalej, pokiaľ bude mať telo, ale potom sa už znovu nenarodí. Potom už nebude musieť nikdy trpieť a znovu zomrieť. Pre budhistov je náboženstvo to, čo je podstatné pre toto úsilie o vyslobodenie, a nič iné.“ (Williams & Tribe, Gombrich 1988: 24)*

Budhizmus môžeme chápať ako duchovne - filozofický systém, ktorého vznik a rozmanitý vývoj podnietil Budha. Ústredným problémom všetkej indickej filozofie v tej dobe bola otázka po príčine pripútania bytostí do zreťazenia stále pokračujúcich znovuzrodzovaní, do strastného kolobehu životov (*sansára*), a po možnom spôsobe, ako sa z neho úspešne vymaniť. Budha (v sanskrtu i páli „Prebudený“) túto otázku zodpovedal roztočením kolesa dharmy a vyhlásením štyroch vznešených pravd.<sup>2</sup> To je to pravé jadro

---

<sup>2</sup> 4 vznešené pravdy: (1) Celý život je utrpenie (*dukkha*), lebo všetko, čo existuje, je pominuteľné a spôsobujúce strasť; (2) príčinou utrpenia je smäd (*tršná*) po uspokojovaní zmyslových túžob, smäd po stálej existencii alebo absolútnej neexistencii; (3) utrpenie sa dá odstrániť odstránením tohto smädu, jeho odvrhnutím a nelipnutím na ňom; (4) k úplnému odstráneniu utrpenia vedie osemčlenná ušľachtilá cesta (*árjáštangamárge*), totiž pravý

budhizmu, ktoré je spoločné pre všetky budhistické školy a smery kdekoľvek na svete. (Miltner, 1997, str. 62)

Budha je podľa budhizmu človek, ktorý spoznal poslednú pravdu všetkých vecí, a tým sa navždy oslobodil od všetkých foriem utrpenia. Pretože mal najvyšší súcit, potom tiež učil iných, ako dosiahnuť toto vyslobodenie. Budha nie je žiadny večný Boh, kedysi (pred mnohými životmi) bol celkom ako my, ale svojím vlastným úsilím sa stal Budhom. Budha však „vie, ako veci sú“, naproti tomu my sa topíme v zmätenosti a v nevedomosti (sanskrtsky *avidjá*, pálijsky *avidžžá*), a preto sme nešťastní a trpíme.

Prijatie trojitého budhistického útočiska je prvým oficiálnym krokom na ceste k budhizmu. Človek prijíma najvyššie duchovné útočisko v Budhovi, ktorý je jediné a konečné miesto bezpečia, v *dharme*, v budhistickom učení či duchovnej ceste, a v sanghe, budhistickej komunite - priateľov na ceste, ktorá rôznymi spôsobmi a na rôznych úrovniach dodržiava a pestuje dharmu.

Budha spoznal najhlbším možným spôsobom ako veci v skutočnosti sú, a oslobodil sa tak od utrpenia, ktoré pramení zo života v nevedomosti a v nepochopení pravej povahy vecí. Budha tak predstavuje najvyšší budhistický cieľ – stav prebudenia. Dharma je to, ako veci v skutočnosti sú, a je to aj cesta, vďaka ktorej je to uskutočiteľné poznať čo najhlbším možným spôsobom.

Významný je tu dôraz na pestovanie dharmy. Vďaka dharme, dospeje človek k pohľadu na veci, ako v skutočnosti sú. Samotná viera pre nich nie je až tak významná cnosť, budhisti prisudzujú prioritu poznaniu, priamemu vhl'adu. Neznalosť toho, ako veci v skutočnosti sú, spôsobuje stav sansáry, neoslobodenia, a teda sanskrtsky dukkhu (pálijsky dukkha) tj. strasť, neuspokojenie a nedokonalosť, bolesť a existenčnú úzkosť.

Williams charakterizuje budhistickú filozofiu ako vždy utváranú s ohľadom na „nadpozemský cieľ“ nirvány, ktorý je možné dosiahnuť prostredníctvom transformácie konkrétnych mentálnych stavov. Neexistujú žiadne skúsenosti, ktoré by neboli nejako späté s mysl'ou, preto sa budhizmus zaoberá predovšetkým transformáciou mysle. Jedine prostredníctvom práce so svojou vlastnou mysl'ou sa jedinec oslobodí a dosiahne najvyšší možný duchovný cieľ – nirvánu. Ide o transformáciu mysle od žiadostivosti, nenávisťi a nevedomosti a všetkých ich dôsledkov v myseľ nelipnutia, milujúcej láskavosti a vzhľadu či poznania a všetkých ich dôsledkov.

Dharma je ďalším výrazom budhistov pre to, čomu sa na Západe hovorí „budhizmus“.

---

názor, pravé rozhodnutie, pravá reč, pravé jednanie, pravé žitie, pravé snaženie, pravá bdelosť, pravé sústredenie.

Dharma znamená skôr budhizmus ako obsah, to je to, čomu učí budhizmus ako náboženstvo. Tvoria ju pravdy, ktoré sa týkajú toho, aká je skutočná povaha vecí a tiež obsahuje návod, ako dosiahnuť poznanie skutočnej povahy týchto vecí.

Ústrednou myšlienkou Budhovho učenia je to, že niektoré veci sú skutočne pravdivé. Napríklad to, že materiálna forma nie je v žiadnom prípade vlastným „ja“ človeka (*átman*), a že väčšina vecí tvorí súčasť kauzálneho toku, je pre budhistov skutočne pravdivé. (Williams & Tribe, 2011, str. 21) Podľa budhizmu je dharma objektívna pravda, nie je to niečo, čo by bolo Budhom vymyslené, ale je to niečo, čo bolo znovu Budhom objavené.

Takto to formuluje Nárada Théra:

*„Pôvodným pálijským termínom pre budhizmus je dhamma. Dhamma je to, čo naozaj existuje. Je to učenie o skutočnosti. Je to prostriedok oslobodenia od strasti a vyslobodenie samotné. Dhamma existuje od večnosti, či už budhovia vznikajú alebo nie. Ale práve Budha si uvedomuje túto dhammu, ktorá vždy zostáva skrytá nevidiacim očiam ľudí, dokiaľ nepríde prebudený Budha a súcitne ju svetu neodhalí.“* (Williams & Tribe, Nárada 1980: 162)

## **2. Poňatie „duše“ v budhizme**

V západnom myslení je duša v širšom slova zmysle tradične ponímaná ako akási esenciálna entita, ktorá dáva telu život a je nositeľkou osobnej jedinečnosti. Radek Chlup to zhrňuje takto: *„Duša je tým, čo ma robí mnou, čo môjmu cíteniu a mojej mentálnej činnosti dodáva jednotné jadro a umožňuje v rámci prúdu mojich pocitov a myšlienok postulovať nejakú identitu.“* (Chlup, 2007, str. 20) V tomto zmysle vymedzil dušu už Platón, pre ktorého bola jednotná a samostatná duša oddelená od tela, a mala spojenie so zložkami ako sú emócie, vôľa a rozum. Táto duša po smrti nezaniká a môže sa vracieť do nových životov.

Oproti tomu Aristoteles o nej uvažoval ako o „forme“ tela, tj. ako o tom, čo oživuje hmotu tela ako skutočne živú vec, ktorou je. Bola tej istej podstaty ako telo a nemohla byť od neho odlučiteľná.

Sv. Tomáš Akvinský, ktorý nadviazal na Aristotela, vnímal dušu ako formu tela, ktorá však bola schopná žiť i mimo telo po jeho smrti až do vzkriesenia, kde sa s telom opäť spája.

Descartes stotožnil myseľ s pravým „ja“. Myseľ - duša je zložka, v ktorej spočíva osobná identita človeka mimo čas a zmenu.

Kresťanská teológia so svojou náukou o živote po smrti do určitej miery prevzala Platónovu koncepciu duše. Duša je v kresťanstve vysoko individuálny princíp, ktorý je Bohom stvorený.

Budhova náuka o neexistencii *átmanu* v jedincovi (sanskrtsky *an-átman*; pálijsky *an-attá*)<sup>3</sup> sa však od načrtnutých poňatí absolútne odlišuje. Budhovu náuku o *an-átmanu*, ktorá tvorí základ budhistickej soteriológie, je potrebné vidieť v jej historickom a myšlienkovom kontexte, v ktorom je založená. V Budhovej dobe, tj. v 5. st. pr. n. l. už boli v severnej Indii vysvetlené teórie týkajúce sa zákona príčiny a následku (*karman*), sansáry a *mókši*. Kvôli *karmanu* sme uväznení v kruhu zrodzenia (*sansára*), dokiaľ sa konečne nevymaníme a nedosiahneme vyslobodenie (*mókša, nirvána*).

Budha neučil nič nové, keď hovoril o týchto témach. Pre Budhu však v kruhu sansáry nebol *átman*, duša alebo „ja“, ako pre iné filozofie, Budha prehlásil, že realita je *an-átman*, teda ne-ja.

*Átman*, filozofický pojem niektorých upanišad, ktorým sme sa podrobnejšie zaoberali v predchádzajúcej kapitole, Budha odmietal. Tento *átman* bol nemenným stálym súcnom, označoval pravú podstatu bytia v človeku spočívajúcu mimo telo a myseľ, a bol stotožnený s brahma, absolútnou podstatou sveta. Ako to zhrňuje Jiří Holba: „Podľa Budhu neexistuje žiadny všadeprítomný transcendentálny základ, ktorý je zároveň „imanentný a ktorého je možno intuitívne poznať, a tak dosiahnuť vyslobodenie od strachu a nešťastia. Neexistuje žiadna trvalá a absolútna entita, ktorá by bola nemennou substanciou za meniacim sa svetom fenoménov, neexistuje žiadna trvalá osoba, jástvo či duša (*džíva*) v podobe konateľa alebo subjektu skúseností.“ (Holba, 2007, str. 296)

Budha hlásal, že takéto poňatie „ja“ či *átmanu*, ktoré neodpovedá pravej skutočnosti, spôsobuje pripútanie a ulpievanie na veciach (*upádána*), udržuje nás v kolese znovuzrodzovania a teda spôsobuje len ďalšie utrpenie. Budha sa v tomto pohľade úplne odvrátil od vtedajšieho myslenia a zdá sa byť skutočným revolucionárom. Tento pohľad sa nazýva neexistencia-ja, ktorý je naopak podľa Budhu skutočne oslobodzujúci.

---

<sup>3</sup> Predpona *an* značí v sanskrtu zápor, preto termín *an-átman* prekladám ako ne-ja.

## 2.1. Nestálosť všetkej existencie

Budhizmus neuznáva existenciu večného „ja“ alebo nesmrteľnej duše. Duša, ktorá je večná, by podľa Budhu musela nutne zostávať rovnaká bez akejkoľvek zmeny. Potom by nebolo možné napríklad vysvetliť, prečo „rozličné duše sú tak rozdielne stvorené na počiatku.“

„Je treba povedať,“ píše Bertrand Russell (*Religion and Science*, 1960, str. 132-133), „že staré rozlišovanie medzi dušou a telom zmizlo práve preto, že hmota, stratila svoju pevnosť, rovnako ako že myseľ stratila svoju duchovnosť.“ A že (str.143) „psychológia ... práve teraz začína byť vedeckou... Za súčasného stavu psychológie a fyziológie, ak je tomu akokoľvek, sa viera v nesmrteľnosť nemôže domáhať podpory od vedy.“ (Nárada, 1998, str. 326)

Avšak všetko, čo pozorujeme vo svete sa mení príliš rýchlo. Ani dva okamihy nie sme úplne identicky rovnakí. Podľa Gautama Budhu je všetka existencia nestála či pomínutelná (*aniččá*). Neustály proces zmien je základnou charakteristikou všetkej existencie, ktorý spôsobuje neosobná kauzálna povaha univerza. Budha ju nazýval závislým vznikáním (*pratítjasamutpáda*)<sup>4</sup>.

Všetky veci sú nestále: vznikajú a zanikajú na základe svojich príčin a podmienok. A keďže sú príčiny nestále a pomínutelné, aj následky budú nestále a pomínutelné. Vďaka kauzálnej povahe univerza k procesom zmeny nedochádza chaoticky alebo náhodne. Nejedná sa však o deterministicky poňatú kauzalitu. Nové súcna vznikajú skrze pôsobenie celého komplexu príčin a podmienok, nielen kvôli kauzálnemu pôsobeniu hlavnej príčiny. Prvá vznešená pravda hovorí o tom, že celý ľudský život je utrpením, pretože všetko je pomínutelné. Podľa budhizmu toto utrpenie spočíva v snahe o uchopenie domnelej nemennej a stálej povahy sveta, a neschopnosti ju vidieť ako podmienenú a nestálu. Človek sa nemôže vyslobodiť zo strastného kolobehu znovuzrodzovania (*sansára*), pokiaľ nedosiahne hlbokého vhľadu do nestálosti a pomínutelnosti všetkej existencie. Žiadne súcno teda neexistuje samo

---

<sup>4</sup> Základné Budhovo učenie o podmienenosti všetkej existencie je zobrazené v tzv. dvanásťčlennom reťazci závislého vznikania, niekedy označovaného ako „koleso života“ (*bhavačakra*): 1. nevedomosť (hlavne neznalosť štyroch vznešených právd; *avidjá*); 2. mentálne formácie (*sanskára*); 3. vedomie (*vidžňána*); 4. psycho-fyzický organizmus (dosl. „meno-a-tvar“; *námarúpa*); 5. šesť zmyslových orgánov (*šadájatana*); 6. dotyk (zmyslové a mentálne podnety a vnemy; *sparša*); 7. pociťovanie (*védaná*); 8. smäd (*tršná*); 9. lipnutie (*upádána*); 10. existencia (*bhava*); 11. zrodenia (džáti); 12. staroba a smrť (*džarámarana*).

o sebe a nezávisle. Žiadne súcno v sebe nemá nejakú stálu a nemennú inherentnú esenciu či substanciu. Pokiaľ je však všetko nestále a podlieha zmene, nemôže ani existovať žiadna stála, nemenná „duša“ či „ja“ (*átman*), tvrdí Budha. (Holba, 2007, str. 298)

Ako už bolo niekoľkokrát povedané, podľa Budhovej náuky o ne-ja neexistuje žiadne trvalé súcno, ktoré by pretrvávalo za našimi nestálymi zážitkami a skúsenosťami – všetky veci sú len prúdom zložiek (*santánaskandha*).

Ešte donedávna vedci verili v nedeliteľný a nezničiteľný atóm. Bertrand Russel píše: *„Z postačujúcich dôvodov fyzici redukovali tento atóm na sériu udalostí; z podobne postačujúcich dôvodov psychológovia konštatujú, že myseľ nie je totožná s len jedinou pokračujúcou vecou, ale je radom udalostí spojených medzi sebou istými najvnútornejšími vzťahmi. Otázka nesmrteľnosti sa teda stala otázkou, či tieto najvnútornejšie vzťahy existujú medzi udalosťami spojenými so živým telom a inými udalosťami, ktoré nastávajú potom, až je telo mŕtve.“* (Narada, Religion and Science, 1960, str. 138-139).

David Hume ohľadom jástva (*A Treatise of Human Nature*, Bk. I. Pt. IV, Sect. VI) prehlasuje: *„Niektorí filozofi si predstavujú, že sme si každým okamžikom vnútorne vedomí toho, čo nazývame svojim ‚ja,‘; že cítime jeho existenciu a jeho pokračovanie v existencii, a sú si istí, bez uvedenia dôkazov, o jeho dokonalej identite a jednoduchosti... Pokiaľ sa jedná o mňa, keď ja vstupujem čo najviac do vnútra toho, čo nazývam sebou, tak vždy zakopnem o nejaký zvláštny vnem, či už tepla alebo chladu, svetla či tieňa, lásky či nenávisť, bolesti či potešenia. Nikdy nemôžem zachytiť seba v akúkoľvek dobu bez nejakého vnímania a nikdy nemôžem spozorovať nič iného než vnímanie.“* (Narada, Hume, 1896, str. 328)

Keď prof. William James vo svojich *Principles of Psychology* zasa pojednáva o tejto otázke duše, píše: *„Toto empirické ja je zoskupenie vecí objektívne známych. To ‚ja,‘ ktoré ich pozná, nemôže byť samo zoskupením, ani nepotrebuje byť za účelom psychologickej potreby považované za nemeniacu sa metafyzickú podstatu ako duša alebo princíp, ako čisté ego, mimo čas. Je to myšlienka v každom okamžiku odlišná od myšlienky posledného okamžiku, ale privlastňujúcu si túto poslednú spolu so všetkým, čo tá posledná nazývala svojim vlastným. Všetky experimentálne fakty nachádzajú svoje miesto v tomto popise, nezaťažené akoukoľvek hypotézou mimo tej o existencii mňajúcich sa myšlienok alebo stavov mysle.“*

Záver jeho zaujímavej kapitoly o „ja“ obsahuje slová: *„... potom tá myšlienka sama je ten, kto myslí...“*

A toto sa dosť podobá pravým Budhovým slovám. Podľa budhizmu sa bytosť skladá z mysle a telesnosti (*náma-rúpa*), ktoré sú nestále a v stave konštantného toku. Tak ako je podľa budhizmu všetko len prúdom stále sa meniacich a kauzálne podmienených javov, tak je

tomu i s človekom. V skutočnosti je jedinec len akýmsi premenlivým a dočasným spojením psychofyzických zložiek. Človek sa mení neustále a smrť je v tomto zmysle len akási hlbšia zmena, vznik nového zväzku zložiek na základe karmovej energie tých predchádzajúcich. Jedinec, ktorý sa znovu narodil v závislosti na predchádzajúcich príčinách, je podľa starého budhistického prirovnania len sviečkou novo zapálenou od plameňa sviečky, ktorá práve dohorieva. Znovuzrodený jedinec nemôže byť ani ten istý, pretože nemá stále, večné a nemenné ja, nejedná sa teda o žiadnu reinkarnáciu (eternalizmus). Na strane druhej nemôže byť znovuzrodený jedinec ani úplne odlišný (anihilacionizmus)<sup>5</sup>, pretože je s predchádzajúcim jedincom spojený na základe karmanu. Tak človek nie je žiadnou substanciou, pretože existuje ako kontinuum komplexných radov procesov, ako sú napr. pociťovanie, vnímanie, myslenie, uvedomovanie si atď., ktoré sa neustále menia v závislosti na svojich príčinách a podmienkach.

## 2.2. Päť zložiek (*skandha*)

Vzhľadom k tomu, že máme tendenciu považovať „ja“ za niečo čo sa týka našej osoby, musíme samozrejme hľadať medzi tými časťami, ktoré osobu tvoria. Preto Budha poskytuje učenie o piatich skandhách. Štyri druhy psychických javov spojených s fyzickými javmi tvorí päť skupín (päť neosobných zložiek, skupín či súborov (*skandha*), ktoré sú neoddeliteľne späté medzi sebou, a vytvárajú tak zložitý celok, živú bytosť, ktorá sa nazýva *námarúpa* (dosl. „meno-a-tvar“). Náma označuje mentálne a rúpa materiálne zložky.

Tieto zložky konkrétne sú:

(1) Materiálna forma (*rúpa*): označuje čokoľvek hmotné alebo telesné;

- teda telo, do ktorého patria päť zmyslových orgánov, tj. oči, uši, nos, jazyk,

---

<sup>5</sup> Budha oba názory považoval za extrémne, pretože eternalistický názor (*šášvatadršti*) postuluje existenciu večného a nemenného ja a názor anihilacionistický (*uččhédadršti*) zase popiera znovuzrodzovanie. Anihilacionisti verili v rôzne druhy stáleho Ja (*átmanu* či duše, *džíva*) ktorého identifikovali s telom a ktorý zaniká smrťou. Smrť jedinca podľa nich značí úplný koniec a po nej už nie je vôbec nič. Budha takéto poňatie kritizoval s námietkou, že pokiaľ je niečo stále ako oni sami tvrdia, tak to po smrti jedinca nemôže zaniknúť. Názor anihilacionistov je navyše svojím odmietnutím existencie karmanového zákona obzvlášť škodlivý, pretože vedie k hédonizmu a morálnemu nihilizmu.

a objekty, ktoré im odpovedajú vo vonkajšom svete, tj. tvary, zvuky, pachy, chute, hmotné veci a taktiež niektoré myšlienky, idey alebo koncepty, ktoré máme v našej mysli.

(2) Pociťovanie (*védaná*): pociťovanie potešenia, bolesti a ľahostajnosti;

- vzniká skrze kontakt fyzických a mentálnych orgánov s vonkajším svetom

(3) Vnímanie (*sandžňá*):

-vzniká rovnako ako pociťovanie kontaktom s vonkajším svetom; postupne rozpoznáva, klasifikuje a interpretuje predmety, ktoré naše zmysly a myseľ uchopujú

(4) Mentálne formácie (*sanskára*): mentálne sklony zodpovedné za telesnú a duševnú aktivitu;

- týkajú sa hlavne všetkého, čo nás vedie k jednaniu, sú to napr. vôľa, chcenie, pranie, túžby, názory, predstavy apod. Sú to akési karmanové predizpozície či „predurčujúce podmienky“, Môžu byť eticky priaznivé, nepriaznivé alebo neutrálne, a preto majú zásadnú rolu pri vytváraní karmanu. Pre jeho výslednú povahu je najdôležitejší zámer či vôľa (*čétaná*), prostredníctvom ktorej človek jedná telom, rečou a myseľou.

(5) Vedomie či uvedomovanie (*vidžňána*); dosl. „to, čo poznáva prostredníctvom rozlišovania“): povedomie o fyzických a psychických stavoch.; všeobecne sa vzťahuje k faktu, že si uvedomujeme samých seba ako mysliace a vnímajúce subjekty či veci okolo nás v ich vzájomných vzťahoch. (Holba, 2007, str. 302 )

Každá z uvedených piatich zložiek má tieto tri vlastnosti: (1) nestálosť (*anitja*), (2) strasť (*duhkha*) a (3) neexistenciu ja (*an-átman*). Vzťah medzi týmito tromi vlastnosťami všetkých podmienených vecí je v pálijskom kanóne vyjadrovaný takto: všetky veci (*dharmá*) sú nestále (*anitja*); čo je nestále, je strastné (*duhkha*); čo je strastné, je ne-ja (*an-átman*). Považovanie piatich zložiek za naše „ja“ teda vedie ku strasti a utrpeniu. (Holba, 2007, str. 303)

Budha raz vyhlásil, že by bolo pochopiteľnejšie považovať za svoje „ja“ telesnú formu, ktorá vykazuje aspoň relatívnu stálosť.

Myseľ, dôležitejšiu časť človeka, tvorí päťdesiatdva duševných stavov. Pociťovanie (*védaná*) je jeden, vnímanie (*sadžňá*) je druhý. Zostávajúcich päťdesiat sa hromadne nazýva voľné či karmové utváranie (*sankhárá*). Všetky tieto psychické stavy vznikajú vo vedomí (*vidžňána*).



Podľa filozofie budhizmu prežívame v každom okamihu nejaký jednotlivý druh vedomia, ktorý závisí na fyzickom alebo mentálnom predmete. Každé nové vedomie pozostáva z možnosti svojich predchodcov plus niečo viac. Neprerušiteľný tok vedomia je ako prúd bez akéhokoľvek prerušenia. Nasledujúci myšlienkový okamih nie je ani absolútne rovnaký, ani úplne odlišný – keďže je rovnakým prúdom kontinuity. Neexistuje identická bytosť, ale existuje identita v procese.

Tu dochádza k vzájomnému položeniu vedľa seba prchavých stavov vedomia, avšak žiadny stav, ktorý raz odišiel, sa znova neobjavuje – žiadny absolútne identický s tým, ktorý mu predchádzal. Ľudia, ktorí sú zapletení v sieti nevedomosti mylne chápu túto zdanlivú kontinuitu, ktorá je v skutočnosti stále sa meniace vedomie, ako niečo večné a pokladajú ju za nemennú dušu (predpokladaného konateľa a pozorovateľa všetkých činov), čo spôsobuje strasť a neuspokojivosť.

Tak ako vodu v mori tvorí nespočetné množstvo kvapiek, tak ako má morské pobrežie nekonečný počet častíc piesku, tak ako je na predvedenie jednotnej pohybujúcej sa scény v kine potrebný rad okamihových obrázkov, tak podobným spôsobom je niekoho osobnosť spojením týchto piatich zložiek(skandha).

Celý proces týchto psycho-fyzických javov, ktoré neustále vznikajú a zanikajú, Budha niekedy v konvenčných termínoch nazýval „ja, alebo attá, je to však proces, a nie nejaká identita, čo sa tak označuje. Budhizmus teda totálne nepopiera existenciu osoby v empirickom slova zmysle. Popiera identickú bytosť alebo trvalú podstatu v absolútnom slova zmysle – to však nepopiera kontinuitu v procese, neprerušenu kontinuitu psycho-fyzických javov, ktorá je podmienená *karmou*, nemá žiadny počiatok v minulosti, ani nejaký koniec v budúcnosti, mimo ušľachtilej osemčlennej cesty, a nahrádza trvalé ego alebo večnú dušu v iných náboženských systémoch.

### 2.3. Dve pravdy v budhizme

Zjednodušene povedané, podľa budhizmu existuje rozdiel medzi tým, ako sa nám veci javia, tzv. konvenčnou pravdou (*sanvrtisatja*), a tým, ako v skutočnosti existujú, tzv. najvyššou pravdou (dosl. „pravdou najvyššieho zmyslu“; *paramárthasatja*).

Už v upanišadách sa vyskytuje učenie o „vyššej“ a „nižšej“ pravde. Z budhistickej théravádskej tradícii sa dozvedáme, že existujú sútry, ktoré majú doslovný význam a sútry, ktorých význam potrebuje byť interpretovaný.

Komentáre vysvetľujú, že sútra, ktorej význam potrebuje byť interpretovaný, je napríklad sútra, ktorá hovorí o „o osobách“ (*pudgala*). Je tomu tak preto, lebo v absolútnom zmysle žiadna osoba neexistuje. Sútra, ktorej význam je doslovný, je napríklad tá, ktorá hovorí o „pominuteľnosti, neuspokojení a ne-ja“ (Collins, 1990, str. 154)

Konvenčná pravda je tá, ktorá hovorí o veciach, osobách, bohoch. Najvyššia pravda je tá, ktorá hovorí v termínoch analytických kategóriách budhistického myslenia.<sup>6</sup>

Poňatie dvoch právd je srdcom budhistickej filozofie. Bez správneho pochopenia učenia o dvoch pravdách je nemožné dosiahnuť absolútne oslobodenie od utrpenia (*nirvána*). Konvenčná pravda nás informuje o tom, ako veci existujú na konvenčnej úrovni, je postulovaná vzájomnou dohodou ľudského spoločenstva, požívame ju v bežnej reči na základe našich jazykových konvencií a zabezpečuje úspešné každodenné fungovanie v praktickom slova zmysle. Najvyššia pravda nás informuje, ako veci existujú na najvyššej úrovni, za hranicami koncepčných a jazykových konvencií.

Bolo by absurdné tvrdiť, že osoby alebo veci neexistujú, na konvenčnej úrovni im Budha existenciu priznával, neexistujú však na úrovni najvyššej. Keď ale Budha napríklad hovorí, že život v stave neprebudenia je *dukkhou*, utrpením, a že v konečnom dôsledku neexistuje žiadny Boh, ktorého by sme v nejakom zmysle mohli považovať za osobu, jedná sa o najvyššiu pravdu. Medzi týmito dvoma typmi právd je však rozdiel iba vo forme, obe vedú k rovnakému poznaniu, sú to len dve rozdielne cesty vedúce k tomu istému cieľu. Komentáre hovoria o tom, že jedny učenia reprezentujú plnú a najvyššiu pravdu, zatiaľ čo druhé učenia

---

<sup>6</sup> V tradícii mahajány, ktorá je spojená s prístupom zvaným „neexistencia-ja všetkých vecí“ sú analytické kategórie budhistického myslenia považované za konvenčne pravdivé, zatiaľčo najvyššou pravdou je pravda o prázdnote všetkých vecí.

reprezentujú pravdy na konvenčnej úrovni, ktoré obyčajní ľudia potrebujú vedieť, aby boli neskôr schopní spoznať najvyššiu pravdu. (Siderits, 2007, str. 58)

Vychádzajúc z učenia o dvoch pravdách, môžeme prehlásiť, že na najvyššej úrovni (*paramárthasatja*) žiadne skutočné stále metafyzické „ja“ nemôže existovať.

## 2.4. Milindove otázky

*Milindapañha* alebo *Milindove otázky* sú všeobecne radené do prekanonickej budhistickej literatúry, hoci aj tak majú medzi budhistami mimoriadnu váhu. Široká škála tradície komentárov na Budhovo učenie zdieľa pohľady tohto diela. Jadro textu pochádza z doby grécko-baktrijského kráľa Menandra, (pálijsky) Milinda, ktorý žil v 2.st. p. n. l a vládol na veľkom území, ktorého hlavným mestom bola Šákala (dnešný Sjalakót v Pakistane). *Milindhapañha* zaznamenáva dialóg medzi kráľom Milindom a legendárnym budhistickým mníchom zvaným Nágasena, v ktorom ctihodný Nágasena používa niekoľko prirovnaní k osvetleniu pravdy budhistického poňatia jedinca a koncepcie znovuzrodovania. (Miltner, 1988, str. 97)

Pasáž, na ktorú sa práve pozrieme, reprezentuje prvé stretnutie kráľa Milinda a Nágasena. Keď sa kráľ Milinda spýta na mníchovo meno, Nágaséna mu odpovie:

*„Hovorí mi Nágasena, to je len také označenie... nie je to nič len obyčajný názov, Lebo vedz, veľkráľ, že keď rodičia dávajú svojim deťom mená ako Nágasena, Súrasena, Vírasena alebo Síhasena, nie je to nič než len názov, hrubý a nepresný pojem, bežný výraz, obyčajné slovo. Pod ním si nepredstavuj jedinca.“* (Miltner, 1988, str. 46)

Akékoľvek meno teda dostal, je to len užitočný spôsob označovania niečím, čo nie je v skutočnosti osobou. A ďalej pokračuje:

*„Pokiaľ nie je, ctihodný Nágasena, jedinec, kto ti potom podáva odev, pokrmy, posteľnú bielizeň, vodu a liek? Kto toho používa? Kto potom zachováva cnosť a mravnosť a kto pácha*

*neresti, vraždy a krádeže? Kto hovorí pravdu a kto klame? Pokiaľ teda nie je dobra a zla, nie je ani činov blahodarných ani činov zhubných. Keď hovoríš, že ti hovoria Nágasena, čo je ten Nágaséna, ktorému tak hovoria? Sú snád' tvoje vlasy Nágasénou?*

*„To nie, veľkrál.“*

*„Sú to snád' chlpy, nechty, ... alebo mozok?“*

*„To nie, veľkrál.“*

*„Alebo snád' teda tvoja tvár, postava alebo cítenie, vnímanie či vedomie?“*

*„To nie, veľkrál.“ (Miltner, 1988, str. 47)*

Pokiaľ však nie je Nágasenou telesnosť (*rúpa*), cítenie, vnímanie alebo vedomie, pýta sa kráľ Milinda, či to nie je niečo za týmito zložkami, čo by sme tak mohli označovať. Ale keď dostane znova zápornú odpoveď, odpovedá:

*„Nevidím Nágasenu. Je to len prázdny zvuk a nič viac. Myslím, že nemáš pravdu ctihodný.“*

A tak Nágasena pokračuje a používa poeticko-filozofické prirovnanie ku kráľovmu vozu:

*„Veľkrál, si nedotklivý ako pravý príslušník vládnuceho rodu . . . Povedz mi, prišiel si pešky, alebo si prišiel na voze?“*

*„Nechodím pešky, ctihodný. Prišiel som na voze. „Vysvetli mi veľkrál, čo je to voz. Je snád' voj vozom?... Či je vozom náprava, kolesá, korba, operadlo, opraty alebo poistky?*

*“To nie, ctihodný.“*

*„Ak zložíme všetky tieto predmety dokopy, bude to voz?“*

*„To tiež nie, ctihodný.“*

*„Potom sa, veľkrál, musím spýtať: Čo je to voz? Neexistuje žiadny voz. Je to len prázdny zvuk a nič viac. Myslím, že nemáš pravdu, veľkrál.“*

*„Ctihodný Nágaséna, hovorím pravdu. Úhrnom o voji, náprave, kolesách a tých ďalších súčastiach vhodne spojených a účelne zostavených, používa sa slovo a názov voz.“*

*„Ba, veľkrál, teraz si to pochopil správne. A teraz tiež vieš, čo znamená Nágasena.“ (Miltner, 1988, str. 48-49)*

A tak ako je voz len skladbou jeho častí, tak je osoba len spojením piatich psycho-fyzických zložiek (*skandha*). Tieto kauzálne podmienené a premenlivé zložky sú len „vhodne spojené a účelne zostavené“. Slovo Nágasena tak len odkazuje k prúdu týchto nestálych zložiek.

V najvyššom zmysle (*paramártha*) žiadna osoba neexistuje. Keď však žiadne trvalé „ja“, ktoré by sa mohlo prevteliť, neexistuje, nastáva otázka, kto sa potom znovuzrodzuje. (Holba, 2007, str. 324) A tak sa kráľ Milinda opäť pýta Nágasena:

„*Ctihodný Nágasena, je možné znovuzrodzovanie bez prevtelenia?*“

„*Zaiste, veľkráľ.*“

„*Ako to, ctihodný, že je to možné? Daj mi prirovnanie*“

„*Ak niekto zapáli pochodeň od inej pochodne, prevtelí sa táto v onú?*“

„*To nie, ctihodný.*“

„*A presne tak sa je možné znovuzrodiť bez prevtelenia*“

„*Daj mi iné prirovnanie.*“

„*Spomínaš si, veľkráľ, ako ťa tvoj učiteľ naučil nejakú báseň?*“

„*Áno, ctihodný,*“

„*Či sa tá báseň, veľkráľ, prevtelila z učiteľa do teba?*“

„*To nie, ctihodný.*“

„*A presne tak je možné sa znovuzrodiť bez prevtelenia*“

(Miltner, 1988, str. 59)

\*

„*Je, ctihodný Nágasena, ten, kto sa znovuzrodí, totožný, alebo nie?*“

„*Ani totožný ani iný, veľkráľ.*“

„*Daj mi prirovnanie.*“

„*Keď si, veľkráľ, bol dieťaťom, slabým, drobným, bezbranným, a ležal si na chrbte, bol si ten istý ako dnes, keď si dospelý muž?*“

„*Nie, ctihodný, nebol som ten istý.*“

„*Ak by tomu tak bolo, veľkráľ, potom by si nemal matku, otca, ani učiteľa. Nemohol by si byť vzdelaný vo vedách a vychovávaný k cnosti. Ak by bolo tom tak, iný by bol páchatelom zločinu a inému by odťali ruky za trest.*“

„*To iste nie, ctihodný. Čo o tom súdiš ty?*“

„*Bol si, veľkráľ, stále ten istý Milinda, ktorý bol malým dieťaťom a teraz je dospelým mužom, avšak zmenil si sa prechádzal si rôznymi stavmi.*“

„*Daj mi prirovnanie.*“

„*Ak zapálime pochodeň, môže horieť po celú noc?*“

„*Zaiste.*“

„Je plameň, ktorý horí v poslednej nočnej hliadke, totožný s plameňom hliadky druhej, a tento totožný s plameňom prvej hliadky?“

„To nie.“

„Sú teda pri každej nočnej hliadke pochodne vymenené?“

„To tiež nie. Je to tá istá pochodeň, ktorá horí po celú noc.“

„A tak hovorím, veľkráľ, že zreťazenie stavov je plynulé; nasledujúci sa objavuje v okamžiku, kedy predchádzajúci mizne.“

„Daj mi iné prirovnanie.“

„Napríklad mlieko, ktoré sa stane mliekom sadnutým, potom čerstvo stlčeným maslom a potom maslom prepusteným. Môžeme povedať, že čerstvé mlieko je to isté ako mlieko sadnuté, ako čerstvé maslo a ako prepustené maslo?“

„To nie, ale pochádzajú z toho istého.“

„A tak hovorím, veľkráľ, že zreťazenie stavov je plynulé.“ (Miltner, 1988, str. 65)

A podobným spôsobom, bez toho, aby sa čokoľvek sťahovalo z tohto života do druhého, telo umiera, a jeho karmové následky (*phala*) prechádzajú na ďalšieho jedinca. Nová bytosť nie je ani bytosť rovnaká – keďže sa zmenila – ani úplne odlišná – kvôli tomuto prúdu karmovej energie.

### 3. Nágárdžunov koncept *ne-ja*

Nágárdžuna bol budhistický mních, ktorý žil kolo r. 200 n. l. a pochádzal z južnej Indie. Jeho životopis je ťažké zrekonštruovať, pretože jeho postava bola opradená mnohými legendami. Isté je však, že jeho filosofický prínos je mimořádný. Po prvýkrát po Budhovi „roztočil koleso dharmy“. Nágárdžuna je považovaný za najdôležitejšieho filozofa mahajánového budhizmu a za zakladateľa školy madhjamaka.

Hlavné dielo Nágárdžuny je *Mádhamikáriká*, pôvodne snád' zvané „Poznanie“, *Pradžňá*, v skratke *MMK*. Vo forme strof sa v *MMK* prelína niekoľko hlavných tém, ako sú popretie kategórie inherentnej existencie (*svabháva*), popretie rigidne a jednostranne poňatej kauzality, otázka vzájomnej závislosti pojmov a vecí, problematika závislého vznikania (tzv. dvanásťčlenného reťazca, *pratítjasamutpáda*) a hlavne téma prázdnoty. Okrem toho sa *MMK*

zaoberá tým, čo je správnym a pravým Budhovým učením, „ja“, otázkou transcendentného Budhu (*tathágata*), nirvány a sveta procesov (*samsára*), pohybom, časom, karmou, vznikáním a zanikáním, nesprávnym poňatím prázdnoty, nesprávnymi názormi vôbec atď.

Celý výklad je usporiadaný do prehľadných kapitol a je podaný formou logických vývodov, založených na paradoxoch a logických apóriách (protirečeniach), ktoré slúžia k tomu, aby bola dokázaná neudržateľnosť názorov odporcu alebo bežne tradičných názorov a predstáv, a tým nakoniec dokázaná neudržateľnosť akýchkoľvek jednoznačných výpovedí o čomkoľvek. Paradoxy či rozpory však v sebe pravdepodobne implikujú jednotný výklad vlastností vecí. (Bondy, 1997, str. 135)

Nágárdžunova doktrína prázdnoty (*šúnjatá*) predstavuje zdokonalenie a rozšírenie budhistickej náuky o ne-*ja* (*anátman*), tj. popretie substanciálnej reality nášho *ja*. Avšak Nágárdžunov koncept ne-*ja* v sebe zahrňuje oveľa radikálnejší pohľad, než s akým sa stretáme v učení o anátmane. Nágárdžunova „veľká prázdnota“ je prázdnotou všetkého. Nazýva sa teda absolútnou pravdou (*paramárthasatya*) o javoch.

Nágárdžuna nadväzuje na Pradžnápáramitásútry<sup>7</sup>, keď rozvíja ich koncept *prázdnoty*, oboje sa radia pod ranú mahájánu a v oboch prípadoch „vanie ten istý vietor“, avšak, je potrebné podotknúť, že Nágárdžuna je absolútne filozoficky originálny autor.

### 3.1. Prázdnota ako poprenie inherentnej existencie

Nágárdžunova „filozofia strednej cesty“ je považovaná za najradikálnejšie ponímanie budhistickej doktríny. Popiera, že by čokoľvek v absolútnom zmysle mohlo existovať zo svojej vlastnej strany. Dobrým spôsobom ako porozumieť Nágárdžunovej prázdnote, je spýtať sa *čoho* sú veci prázdne. Nágárdžunova odpoveď by bola, že sú prázdne od *svabhávy*. Najlepšou charakteristikou odpovedajúcou *svabháve* je pravdepodobne vnútorná, nezávislá inherentná existencia.

Ak pripustíme, že veci nemajú *svabhávu*, tiež pripúšťame fakt, že ich existencia je na niečom závislá (ich vznikanie a zanikanie je podmienené), a pretože ich existencia je závislá,

---

<sup>7</sup> Pradžnápáramitásútra je mahájánsky početný súbor rôzne obsiahlych spisov, traktátov o dokonalosti múdrosti, najvyššom intelektu, vrchole poznania. Pradžnápáramitásútry tvoria vlastne celú filozofickú literatúru samú o sebe. Svojím obsahom chcú vyjadriť nezvratné výsledky vzopätia intelektu, skutočne krištáľovo čistú dokonalosť (*páramitá*) ľudského vnímania, poznania a vedenia, ktoré vedú k múdrosti (*pradžňá*). Sú to hlboké zdroje prázdnoty (*šúnjatá*), zásadné doktríny významnej mahájánskej filozofickej školy madhjamaka. (Miltner, 1997, str. 159)

je tiež nestálá. V indickom kontexte to znamená, že veci v konečnom dôsledku neexistujú v substančnom slova smyslu, pretože skutočná existencia implikuje trvalosť.

Budhizmus používal už od začiatku termíny ako „prázdny“ (*śūnya*) a „prázdnota“ (*śūnyatā*) pre pravdu, ktorá bola odhalená zrakom dokonalého poznania (*pradṣṅhā*), zrakom Budhu. Najskôr bolo prázdnych od „ja“ päť skupín (*skandha*) alebo čohokoľvek, čo súviselo s „ja“. Neskôr rôzne školy abhidharmy<sup>8</sup> vyhlásili celý zoznam tried základných prvkov (*dharem*) za taktiež bez „ja“ alebo čohokoľvek čoho sa „ja“ týka. Potom bol v abhidharme termín *śūnya* použitý aj pre povahu sekundárneho, pojmového súcna prázdneho od akéhokoľvek iného statusu, než že je pojmovým súcnom, ktoré je zbavené i vlastnej podstaty (*svabhāva*), a ktoré nemá primárnu neredukovateľnú existenciu. Osoby, stoly, lesy a tak ďalej sú „prázdne“ od „ja“, ale sú prázdne tiež od neredukovateľnej primárnej existencie. Tu to znamená to isté. Aj keď však neexistuje vôbec žiadne „ja“ a všetky veci sú bez „ja“, podľa abhidharmy musia existovať niektoré veci, ktoré majú primárnu existenciu, primárne existujúce dharmy ju majú, na rozdiel od sekundárnych pojmových súcien, ktorým primárna existencia chýba. Absencia „ja“ teda neznamená, že žiadne primárne súcno vôbec neexistuje. (Williams & Tribe, 2011, str.141)

Vo všeobecnej buddhistickej terminológii je stoupenec mádhjamiky *śūnyatāvādinem*, to je tím, ktorý verí v absolútnu všeplatnosť prázdnoty, tj. absenciu vlastnej podstaty. Verí a vyznáva absolútnu neexistenciu primárnych, základných súcien a snaží sa demonštrovať, že absolútne všetko nie je ničím iným než pojmovým konštruktom. Pre Nágárdžunu je všetko *niḥsvabhāva*, sú to len sekundárne súcna, pojmové konštrukty, pretože sú následkom príčin a podmienok, sú podmienené závislé. Nágárdžuna a jeho stúpenci sa snažia dokazovať, že všetky veci sú bez vlastnej podstaty, a tým racionálne demonštrujú tvrdenie literatúry dokonalého poznania, že všetko bez výnimky je podobné ilúzii.

Z hľadiska predchádzajúcej abhidharmy, mať *svabhāvu*, znamená mať určitý typ existencie, ktorú už nie je možné rozložiť na ďalšie zložky. V madhjamackej filozofii sa prevádza zvláštny druh analýzy, ktorá skúma každú z kategórií, ktorú oponenti považujú za súcna s vlastnou podstatou. Takéto konečné kritické analytické skúmanie sa snaží zistiť, či sa x môže alebo nemôže rozložiť na zložené časti, ktoré by akoby prepožičiavali existenciu x, keď sa konceptualizujú určitým spôsobom, a teda či sú tieto veci s vlastnou podstatou.

---

<sup>8</sup> Abhidharma, - doslovne „ďalšia náuka“ (*dharma*). Je to budhistická scholastika či metafyzika, najstarší súhrn rané budhistickej filozofie vypracovaný na základe Budhovho učenia a rozpráv a názorov jeho výborných učeníkov.



Neskorší tibetskí myslitelia nazývajú tento druh skúmania „konečným skúmaním“, ide o zisťovanie, či je *x* posledným (tj. primárnym) súcnom alebo nie. Existencia stolu je napríklad istým druhom konceptualizácie dosky, nôh a tak ďalej (za konkrétnym účelom). A stôl ako pojmové súcno, v sebe nemá obsiahnutú svoju vlastnú podstatu, *svabhávu*. Len pojmové skonštruovanie je to, čo mu prepožičiava jeho existenciu. Je teda *nihsvabháva*. (Williams & Tribe, 2011, str.150)

Podľa Bondyho musíme Nágárdžunovu prázdnotu chápať v dvoch aspektoch, ktoré však vyjadrujú jedno a to isté: je to prázdnota od substancie - prázdnota ontologická, a prázdnota od „hodnoty“, prázdnota axiologická. Substancionálna prázdnota je tradičné budhistické učenie, avšak, ako sme už videli, abhidharma pripisovala niektorým *dharmám* akési substancionalizované kvality, a nakoniec to bolo podobné aj s nirvánou, ktorá bola „najvzdialenejšou, nepominuteľnou a jednostranne chápanou realitou (bytím)“.

Nágárdžunovo popretie kategórie *svabhávy* je do určitej miery kľúčovým bodom jeho celej argumentácie. Veci z axiologického hľadiska sú prázdne od všetkých určení, ktoré im prikladáme iba my sami. Všetky určenia ako ľahké či ťažké, krátke či dlhé, malé či veľké, sú len relatívne pojmy, ktoré neexistujú vo veciach samotných, ale len v našom hodnotení vecí. O psychologických či etických hodnoteniach, ako napríklad, že je niečo dobré alebo zlé, krásne či škaredé, príjemné alebo bolestivé, to platí o to viac.

Keď pochopíme že veci sú „bez určenia“, že sú „prázdne“, a že každé určenie, ktoré im prisudzujeme je klamom, potom sú práve veci len ako kúzelníckym klamom. Vidieť veci inak, znamená uchopovanie, a uchopovanie znamená nemožnosť dosiahnuť prebudenie. Až keď prestaneme uchopovať i tie najmenšie zdroje lipnutia, „prichádza prebudenie.“ To vyžaduje vidieť veci ako prázdne, ako čisto pojmové konštrukty. To, že veci sú bez určenia axiologicky a že neexistujú sami o sebe ontologicky, sa nazýva práve Nágárdžuna prázdnotou. (Bondy,1997, str.133)

Hoci Nágárdžuna čo najdôraznejšie a najdôslednejšie odmieta akýkoľvek, či len záchytný bod pre substanciálne poňatie skutočnosti, existenciu objektívnej zákonitosti veciam nepopiera. Vidí svet ako pavučinu vzájomne podmienených javov - javy, ktoré vznikajú, menia sa a zanikajú na základe rôznych príčin a podmienok. Tvrdiť, že javy nemajú žiadnu inherentnú existenciu, znamená len podčiarknuť ich podmienený charakter. Nejedná sa teda o žiadny nihilizmus, ako je často nesprávne niektorými chápaný.

Jednoduché poprenie reálneho bytia by viedlo k zavedeniu kategórie nebytia, a to by potom zas získalo substancionalizovanú hodnotu – nebytie ako ontologická substancia nie je bytím, a preto nemôže byť ani nebytie. Nágárdžuna zdôrazňuje v kategórii prázdnoty „strednú

cestu“, ktorá ontologicky nie je bytím, ani nebytím“. Podľa Nágárdžuny jedine za tohto predpokladu môže všetko existovať.

Pre toho, kto uznáva inherentnú existenciu javov, sa stáva nemožným chápať reálne procesy sveta a života, až potom je naozaj všetko ontologickým klamom.

Williams to zhrňuje takto: „*Budhizmus však o sebe hovoril už od začiatku ako o „strednej ceste“.* Pre mádhjamiky znamená však hlavný význam prihlásenia sa k strednej ceste *par excellence* v tom, že ponímajú prázdnotu (šúnjatu) ako stred medzi eternalizmom a anihilacionizmom. Toto poňatie možno bez pochyby spätne vystopovať až ku zovšeobecneniu myšlienky o závislom vznikaní (pratítjasamutpáde) ako stred medzi tými, ktorí veria vo večnú existenciu nemenného "ja", a tými, ktorí veria v jeho zánik pri smrti. Preto by nás nemalo prekvapiť, keď nájdeme v madhjamakových prameňoch prázdnotu stotožnenia sa závislým vznikáním (Madhjamakakárika - MMK - 24.18). Pretože aj dharmy vznikajú na základe príčin a podmienok, musia byť prázdne od primárnej, základnej existencie.“ (Williams & Tribe, 2011, str. 147)

### 3.2. Prázdnota ako závislé vznikanie

V predchádzajúcej časti bola vysvetlená Nágárdžunova prázdnota v negatívnych termínoch, ako odmietnutie konceptu, že veci existujú inherentne zo svojej vlastnej strany. Avšak, ako už bolo zmienené, Nágárdžuna vo veľmi slávnej pasáži MMK využíva pozitívnu charakteristiku a stotožňuje prázdnotu so závislým vznikáním (*pratítjasamutpádda*).

„Čokoľvek vznikne podmienene,  
je vysvetlené ako prázdnota.“ (MMK 24.18, Garfield 1995, str. 304)

Inherentná či vnútorná existencia je ekvivalent existovania zo seba samého, úplne nezávisle na kauzálnom aj konceptuálnom procese. Avšak čokoľvek, čo je následkom príčin a podmienok, musí postrádať svoju vlastnú inherentnú podstatu.

Koncept závislého vznikania je zásadný v celej budhistickej filozofii a bol podrobený mnohým interpretáciám v priebehu jej histórie. V kontexte myslenia madhjamaky je všeobecne chápaný ako vzájomná závislosť a niekedy tiež ako relativita jako vztaženosť. V Nágárdžunovej filozofii znamená *pratítjasamutpádda* teda, závislú, podmienenú existenciu

absolútne prázdnych javov. Táto nesubstanciálna teória príčinnosti je základnou časťou filozofie prázdnoty.

Pre predchádzajúcich stúpcov abhidharmy je existencia primárneho súcna vysvetlená jeho vlastnosťou neredukovateľnosti, ktorú sekundárne súcno nemá. Primárne súcno je tým, čím musí byť. A teda byť primárnym súcnom väčšinou vôbec neznamená nemať vzťah k príčinám a podmienkam. Primárne súcno je tiež hlavne následkom kauzálneho procesu.

Aj keď ešte stále môže existovať relatívny rozdiel medzi „primárnym“ a „sekundárnym“ súcnom (stôl možno ešte stále analyzovať na časti), všetko, čo je následkom príčin a podmienok, musí byť *nihsvabháva*, tj. prázdne. Ak podrobíme x, či už je to čokoľvek, kritickej analýze, ktorá pátra po jeho (konečnej) existencii a nenachádzame tým x, je toto x prázdne. Toto x je prázdne, pokiaľ je následkom príčin a podmienok a hlavne pokiaľ je možné dokázať, že je následkom konceptualizácie. (Williams & Tribe, 2011, str. 151)

Preto Nágárdžuna aplikuje analytické skúmanie na niektoré z hlavných kategórií budhistického myslenia na kategórie ako jsou samotná príčinnosť, pohyb, čas, Budha, nirvána a „ja“. Keď Nágárdžuna zisťuje, že tieto kategórie sú následkom nejakého kauzálneho procesu, označuje ich za prázdne. Takto predstavuje analytickým skúmaním tvrdenie pradžnápáramitových súter o úplnej prázdnote, prázdnote „ako ilúzii“.

Nágárdžuna to formuluje takto:

*„Čokoľvek vznikne podmienené niečím iným, je z hľadiska vlastnej podstaty utišené. Preto je utišený proces vznikania i samotný vznik... ako ilúzia, ako sen, alebo ako vzdušný zámok je vznikanie, trvanie a zanikanie.“* (Williams & Tribe, Garfield, 1995, MMK 7.16 a 34)

Tiež prehlasuje:

*„Ani zo seba,*

*Ani z iného,*

*Ani bez príčiny,*

*Nikde nič nevyvstalo.“* (MMK 1.1, Garfield 1995, str. 105)

Nágárdžuna hovorí, že nemôže existovať žiadne metafyzicky absolútne vznikanie. Jedná sa tu o preukázanie toho, že javy nemôžu existovať inherentne zo svojej vlastnej strany a súčasne o preukázanie toho, že žiadna jednostranne metafyzicky chápaná kauzalita neplatí.

Nágárdžunova polemika proti takto chápanej kauzalite je rovnako významná ako vyvrátenie kategórie *svabháva*.

Môžeme si pripomenúť analogické vyvrátenie princípu kauzality uskutočnenej v 18. st. Humem.<sup>9</sup> Odmietnutím rigidnej metafyzickej kauzality, ktorá sa u Nágárdžuny spája s popretím možnosti akéhokoľvek vznikania, však pochopiteľne neodporuje tomu, že veci existujú vo vzájomnej závislosti.

Hlavná úloha závislého vznikania spočíva podľa Nágárdžuny v hlavnej úlohe vecí ako procesov v čase. Nič také ako stálosť vecí neexistuje, všetko sú procesy. Všetky veci vrátane *dhariem* v skutočnosti vznikli podmienene.<sup>10</sup> Nágárdžuna uznáva, že bežné veci sú konštrukty z *dhariem* alebo pojmové projekcie na *dharmy*. Ale keby sme sa „vrátili v čase“ späť a pozreli sa na veci každodenného života, tak aj na *dharmy*, ktoré sú analyzované, zistíme, že veci sú v skutočnosti procesmi. Pokiaľ sú veci procesy, zložky vecí musia byť tiež procesy. V konečnom dôsledku tu teda neexistuje žiadny ontologický rozdiel medzi vecami a samotnými *dharmami*.

Nágárdžuna sa tak, odmietnutím kauzality v tomto zmysle, dostal až na pokraj dialektického riešenia, ktoré vidí vzájomnú jednotu príčiny a účinku. (Bondy, 1992, str. 136)

Nágárdžuna vysvetľuje:

*„Neexistuje žiadny účinok, ktorý by vznikol z príčin,*

*a žiadny, ktorý by nevznikol z príčin.*

*Keď ale neexistuje žiadny účinok,*

*ako by mohli existovať príčiny a nepríčiny?“* (MMK 1.14, Garfield, 1995, str. 5)

Tu môžeme vidieť, že hlavným dôvodom, prečo Nágárdžuna odmietol metafyzicky absolútne vznikanie, s ktorým bol spolu spätý princíp metafyzicky rigidnej kauzality, bol ten, že to bolo súčasne odmietnutím poslednej prekážky pre rovnocennosť všetkých vecí ako prázdnych, tj. prázdnych v rovnakej miere. Likvidáciou metafyzického rozdelenia na „len príčinu“ a „len účinok“ už nebránilo nič absolútnej prázdnote všetkého. (Bondy, 1997, str.137)

---

<sup>9</sup> Hume napísal najprv pojednanie, v ktorom pochyboval o nesmrteľnosti duše. Keď mu to cenzúra neprepustila, napísal to isté o kauzalite. Nágárdžuna s neexistenciou duše axiomaticky počítal, a tak sa tiež obrátil proti kauzalite. O tom, že po vyvrátení duše je ako druhá v poradí hneď kauzalita, uvažovali teda obaja filozofi zhodne.

<sup>10</sup> I takzvané "nepodmienené *dharmy*" sú pre Nágárdžuna v istom zmysle podmiennečne vzniknuté.

Súčasne sa zamietnutím takto poňatej kauzality, Nágárdžuna oprostil od celej dopodrobna vypracovanej abhidharmovej teórie kauzality, ktorá aj tak bola do značnej miery problémová, tým sa však na tomto mieste nebudeme zaoberať.

V Nágárdžunovom zmýšľaní je metafyzická „absolútna“ kauzalita neoddeliteľne spojená s problematikou kategórie *svabhávy*, inherentnej existencie javov, ktoré sa navzájom podmieniajú. Až vďaka „ontologicky rovnej prázdnote“, môžu existovať reálne a pevné vzťahy, ktoré sú dané zákonom dvanásťčlenného reťazca závislého vznikania. Tento „najväčší klenot budhizmu“, ako je budhistami často nazývaný, bol podľa Bondyho pre budhistov vždy akýmsi modelom samopohybu skutočnosti, a Nágárdžuna ho priamo chápal jako synonymum prázdnoty.

Nágárdžuna hlása:

„Keďže nie je žiadna *dharma*,  
ktorá by nepovstala v odvislosti,  
tak potom nie je žiadna *dharma*,  
ktorá by nebola prázdna.“ (Bondy, 1997, MMK 24.14)

Dvanásťčlenný reťazec nám ukazuje pominuteľnosť všetkých vecí. Keďže sú veci vzájomne podmienené, nemôžu mať *svabhávu*.

Keďže javy neexistujú inherentne zo svojej vlastnej strany, a neexistuje ani metafyzicky absolútna kauzalita, hlavne s ohľadom na metafyzicky absolutizované vznikanie, môže existovať zmena, pohyb a dosiahnutie. Keby niečo vznikalo absolútne, muselo by sa jednať o vznik niečoho existujúceho inherentne, ktoré by bolo večné a bez pohybu.

Nágárdžuna z toho vyvodzuje, že proces závislého vznikania (*pratítjasamutpáda*) nemôže mať začiatok. Je bez počiatku, ale nie je bez ukončenia. Len niečo, čo by vzniklo absolútne, by bolo večné a nemenné. To, čo je však nevzniknuté, to, čo je v procese bez počiatku, to, čo nie je nemenné, ale mení sa, to musí mať svoj záver vo vyhasnutí. Budhizmus vždy hlásal spojitosť medzi večným a nemenným, až Nágárdžuna však rozvíja vzťah medzi vzniknutým a večným. To, čo by bolo vzniknuté, by mohlo existovať len inherentne zo svojej vlastnej strany, bolo by večné, nemenné, nepripúšťajúce vývoj, pohyb, záver, ukončenie. Svet bez *svabhávy* sa pohybuje, mení, vyvíja, dosahuje cieľ, práve preto, že je nesubstančný. Svet je prázdny od *svabhávy* a táto prázdnota je ontologickou prázdnotou. (Bondy, 1997, str. 141)

Porovnaním prázdnoty so závislým vznikáním v tejto pasáži Nágárdžuna ukazuje, že tieto koncepty existujú zásadne vo vzájomnej súvislosti: veci sú prázdne, pretože sú podmienené vzniknuté a prázdnota je len prázdnotou podmienené vzniknutých javov. Prázdnota je teda vždy vnímaná vo vzťahu k niečomu, a nikdy nie v zmysle absolútnej reality za obvyklým zdaním.

### 3.3. Prázdnota prázdnoty a učenie o dvoch pravdách

Keď Nágárdžuna prehlasuje, že všetko je prázdne, zahrňuje to tiež prázdnotu samotnú. Ak by prázdnota nebola prázdna, Nágárdžunova náuka by bola substanciálnou ontológiou (a zdá sa byť celkom zrejmé, že to nebolo jeho zámerom). Nágárdžunova logika ukazuje, ako sme sa už raz zmienili, že pokiaľ neexistuje *svabháva*, nemôže existovať ani iné bytie, a taktiež v tomto prípade ani nebytie, ktoré je len párovou kategóriou bytia vo vzájomnom vzťahu. Z toho vyplýva, že všetko môže byť jedine prázdne.

Prázdnota, nie je teda žiadny nihilizmus, ale ani iluzionizmus, keďže až prázdnota umožňuje reálne existovanie všetkého. Nemôže byť iluzionizmom, pretože ten sa vždy logicky vzťahuje k niečomu absolútne reálnemu, voči čomu je niečo iné iluzórne. Pokiaľ je všetko „kúzelným klamom“, je to vlastne všetko na tej istej úrovni reálne, existuje všetko na tej istej ontologickej rovine. A to sa práve nazýva prázdnotou. Tak ako je prázdnota často nesprávne chápaná ako akýsi nihilizmus, môže byť skôr napríklad pozitívne ponímaná ako protielik proti strachu, ktorý bol podľa častých zmienok pre budhistov tej doby určitým problémom. Pretože pokiaľ je všetko prázdne, čoho sa potom môžeme báť? (Williams & Tribe, 2011, str. 143)

Nágárdžuna odmieta akokoľvek definovať prázdnotu, ktorá je snád' len podkladom jeho ontológie, je ontologičnom samým, neexistuje nič okrem prázdnoty. V jeho filozofii sa nenachádza žiadne „absolutno“, akýkoľvek názov by sme mu dali. Nágárdžuna často upozorňuje na toto veľké nebezpečenstvo realistického nepochopenia teórie prázdnoty, ktoré hrozí, keď sa na teóriu prázdnoty uprieme ako na nejakú absolútnu skutočnosť, ako na jednostranne chápaný pozitívny či teda negatívny postoj či pohľad, a zabudneme, že aj prázdnota je prázdna, a že aj učenie o prázdnote je prázdne:

*Tí víťazní uviedli,  
že prázdnota je vzdáním sa všetkých pohľadov.  
Pre koho je prázdnota pohľadom,  
Ten nič nedosiahol. " (MMK 13.8, Garfield 1995, str. 354)*

\*

*„Filozoficky je platné povedať,  
že aj učenie o prázdnote je (axiologicky) prázdne;  
"Všetko vnímanie prestáva, mnohosť sa upokojuje a panuje mier.  
Nikde nikomu nebolo hlásané žiadne Budhovo učenie " (Bondy, 1997, MMK, 25.24 )*

Nágárdžuna veľmi často volil formu drastických a šokujúcich paradoxov, nezastavoval sa pred ničím, a nemilosrdne rozvracal všetky tradičné a „prirodzené“ názory. Keď sa jeho oponenti snažili jeho tvrdenia vyvrátiť, uchýľoval sa k sofistickému úskoku, že nemôžu jeho tvrdenie vyvrátiť, pretože to práve nie sú žiadne tvrdenia. Nevyhlasuje vraj žiadne pozitívne výroky o ničom, takže sa toho, čo hovorí, nemôže dotknúť žiadna kritika či vyvrátenie. Pochopiteľne to po ňom, s obľubou opakujú jeho žiaci a nasledovníci.

Podľa Bondyho je Nágárdžunova filozofia jedným z najdokonalejších monistických modelov, a je to tak práve kvôli zavedeniu konceptu prázdnoty. Prázdnota je práve úplná absencia (čistá neexistencia) vlastnej podstaty (*svabháva*) v prípade x, či už je týmto x čokoľvek, ktorá je následkom toho, že toto x vzniká na základe príčin a podmienok. A tak je prázdnota vlastnosťou, absolútnou absenciou vlastnej podstaty čohokoľvek. Správne pochopenie prázdnoty teda znamená pochopenie objektívnej zákonitosti existencie všetkých vecí.

Významným filozofickým argumentom však je, že keby nejaké súcno s vlastnou podstatou existovalo, mohlo by byť len jediné a nemohlo by sa meniť. Nemohli by existovať skutky, ich činitele, nebola by karma a nakoniec ani nirvána. Pohyb sveta by bol len ilúziou a konanie človeka by bolo bezúčelné a bezcieľné. Preto nemôže byť ani karma, dvanásťčlenný reťazec, či nirvána vnímaná ako existujúca inherentne zo svojej vlastnej strany. Keďže neexistuje žiadne súcno s vlastnou podstatou, prázdnota je jediné možné ontologické poňatie skutočnosti.

V tomto koncepte prázdnoty je daná ontologická rovnocennosť všetkých vecí od najjednoduchších dhariem až po nirvánu – nie je medzi nimi ontologický ani axiologický rozdiel. Všetko je ontologicky rovnocenné vo svojej neurčenosti. Všetky veci sú bez určenia,

ktoré im pridáva len klamlivé zdanie a žiadna vec nemá vlastnú podstatu. Z toho vyplýva, že nie je, a ani nemôže byť, čo i len najmenší rozdiel medzi vecami či dharmami a nirvánou.

(Bondy, 1992, str. 141)

Náš „pohľad do prázdnoty“ znamená len to, že spoznáme prázdnotu všetkého. Jednoducho len poznávame, že všetko, čo sa deje, je ontologicky i axiologicky prázdne. Všetky veci a procesy sú prázdne už od bezpočiatku. Pre Nágárdžunu a jeho školu je teda nirvána úplne identická so samsárou a len naše nedokonalé vnímanie vytvára medzi nimi rozdiel, a preto ďalej trpíme a nemôžeme dosiahnuť oslobodenie.

„Hranica nirvány je tiež hranicou kolobehu všetkých vecí.“ (MMK 25. 20, Garfield, 1995, str. 140)

Nágárdžunov slávny výrok, že „neexistuje vôbec nič, čo by odlišovalo nirvánu od samsáry“, nemôžeme teda napríklad chápať tak, že tento svet je sám o sebe prostredím prebudenia. Nesprávne by ho tiež bolo chápať v tom zmysle, že prebudenie (alebo samotná prázdnota) spočíva čisto v spôsobe pohľadu na svet. Prázdnota nie je spôsob pohľadu na veci, prázdnota je ich vlastnosťou, a touto vlastnosťou je, že veci sú absolútne prázdne od vlastnej podstaty (*svabháva*). Pokiaľ ide o túto vlastnosť prázdnoty, sú samsára a nirvána pre Nágárdžunu totožné. Nágárdžuna chce iba vyjadriť, že je nesprávne sa domnievať, že samsára je prázdna, ale nirvána nie je prázdna. Nirváne (alebo i samotnej prázdnote) chýba vlastná podstata (*svabháva*) a je nemožné vnímať jednu z nich ako posledné útočisko na rozdiel od druhej. Všeobecná budhistická tradícia hlása, že Nágárdžunovým zámerom nebolo svojím učením o prázdnote vyvolať únik od prospechu cítiacich bytostí. (Williams & Tribe, 2011, str. 155)

Aj na tomto mieste je dôležité porozumieť dvom budhistickým pravdám. Bez spoliehania sa na konvenčnú (*vjavahára*) pravdu sa najvyššia pravda nedá učiť, zatiaľ čo bez uchýľovaniu sa k najvyššej pravde nie je možné dosiahnuť žiadnu nirvánu. V pradžňápáramitových textoch i u Nágárdžuny je vypracovaná celá teória, že Budha, ktorý bol povestne známy svojou schopnosťou prispôbiť svoj výklad úrovni poslucháča, hlásal "dvojakú pravdu“, samotné veci, ktoré sú prázdne od vlastnej podstaty, sú tou konvenčnou pravdou a najvyššou pravdou je to, čo je v pradžňápáramitách či v Nágárdžunovej filozofii – prázdnota, pretože je tým, čo o veciach definitívne platí. Bez odkazovania k veciam by nemohlo existovať žiadne učenie o prázdnote. Alternatívou k prázdnote by bolo inherentné



bytie (*svabháva*) a teda akýsi nemenný uzavretý neformovateľný svet, a preto ponímanie prázdnoty ako racionálnej a reálnej, zabezpečuje vnímať racionálne a reálne všetky veci. (Williams & Tribe, 2011, str. 153)

Povšimnime si, že to, že sú všetky veci nereálne, je platné len v kontexte ich nesubstančnosti, ontologickej a axiologickej rovnocennosti. Prázdnota je absenciou vlastnej podstaty v prípade *x*. Pokiaľ by neexistovalo žiadne *x*, nemohla by existovať ani prázdnota.

Keby, v hypotetickom prípade, neexistovalo vôbec nič, nebola by možná ani žiadna existencia prázdnoty. Existencia prázdnoty je podmienená tým, čo je prázdne, a keďže je táto podmienenosť vzniknutá, je aj samotná prázdnota prázdna. Prázdnota je najvyššou definitívne platnou pravdou pre *x*, avšak nie je najvyššou pravdou v tom zmysle, že by bola sama nejakým primárnym súcnom. Žiadne veci, vrátane samotnej prázdnoty nemajú najvyššiu pravdivosť, a to je najvyššou pravdou. Madhjamaka teda používa výraz „najvyššia pravda“ v dvoch zmysloch: V tom prvom zmysle je najvyššou pravdou niečo v konečnom dôsledku skutočné, primárne súcno, ktoré by bolo schopné odolať konečnej analýze.; V druhom zmysle je najvyššia pravda synonymom pre najvyšší poriadok vecí (*dharmatá*). Je to to, ako veci v skutočnosti sú, to, čo je výsledkom konečnej analýzy, ktorá pátra po primárnom súcne. Najvyššou pravdou je tu prázdnota od *svabhávy*, neexistencia takéhoto súcna.

Podľa Williamsa nemôžeme postoj madhjamaky k najvyššej a konvenčnej pravde vnímať ako oddelený. Madhjamaka neobhajuje najvyššiu pravdu ako konečný cieľ nad konvenčnou pravdou. Budhizmus znamená skôr posun v poznaní, než posun od konvenčného k najvyššiemu. Jedná sa o to, vidieť veci ako v skutočnosti sú, pochopiť najzákladnejšiu povahu vecí bez nejakej inherentnej a uchopiteľnej existencie. Stúpenec mahájány je užitočným vo svete v prospech druhých ľudí a neodvracia sa od tohto sveta do akoby inej oblasti, oblasti najvyššej čistej prázdnoty. (Williams & Tribe, 2011, str. 155)

Škola šunjaváda (založená na Nágárdžunovom učení o prázdnote) vydala ešte zástup filozofov a nakoniec sa po storočiach stala jedným z východísk poslednej vývojovej fázy budhizmu, tzv. mantrajány či vadžrajány, ktorá sa uchýtila hlavne v Tibete, Mongolsku a Japonsku. Do Tibetu prenikla šunjaváda už skôr a zapustila tam pevné korene.

Tibetskí učenci poznali, že sa v Indii napriek tomu objavovali medzi mádhjamikmi rozdielne názory a diskusie o rôznych problémoch neskôr sa rozdelili sa na mádhjamikov svátantrických a prásangických a tí prví ďalej na sautránika-svátantrikov a jógáčára-svátantrikov.

V tibetskom budhizme boli absolútne učenia o neexistencii „ja“ prevzaté z madhjamaky a hlavne z podškoly prásangiky. Týmito otázkami sa budeme bližšie zaoberať v nasledujúcej, poslednej kapitole.

#### **4. Koncept ne-ja v tibetskom budhizme**

Hoci v takmer všetkých tibetských kláštorných tradíciách malo svoje miesto filozofické štúdium, oceňovali ho najmä Sakjapovci a neskôr tradícia Gelug. Ku textom sa pristupovalo rôznymi spôsobmi. V najrozšírenejšej tibetskej tradícii Gelug sa filozofické pozície v rámci rôznych indických sútier analyzovali, zdokonaľovali a zhutňovali, v dôsledku čoho vzniklo päť doktrín (drupta, siddhánta v sanskrte):

Vaibhášika

Sautrántika

Čittamátra

Svátantrika-mádhjamika

Prásangika-mádhjamika

Hoci týchto päť filozofických škôl historicky vychádzalo z pozícií prijatých v rámci rôznych indických budhistických škôl, v rámci školy Gelug sa vyučovali v pomerne abstraktnej filozofickej forme. Prezentovali sa ako súbor formálnych možností, z ktorých každá nahrádzala predošlú. Viedlo to až k vzniku Prásangika-mádhjamiky, ktorá sa považovala za najvyššiu a najdokonalejšiu z filozofických pozícií. Na základe analýzy jednotlivých filozofických pozícií sa každá nasledujúca škola považovala za rafinovanejšiu a lepšie vystihujúcu skutočnú povahu reality.(Samuel, 2012, str. 100)

Nágárdžuna je budhistickou tradíciou všeobecne uznávaný ako hlavný učiteľ školy madhjamaka. Tibeťania veria, že Árjadéva, Buddhapálita, Bhávavivéka, a Čandrakírti boli všetci jeho priami žiaci. To je ale samozrejme nezmysel! Všetci títo priami žiaci uznávajú spisy Nágárdžuny a jeho duchovného syna Árjadévy za úplne platné. Nágárdžunovo

najslávnejšie dielo, *Základná múdrosť Strednej cesty (Mūlamadhjamakakáriká)*, hovorí o tom, ako veci v istom zmysle neexistujú, avšak nikdy nepoužíva slová "bez inherentnej existencie".

Nágárdžuna a Árjadéva nikdy explicitne nevysvetlili metodiku, ktorú použili na preukázanie absencie vlastnej existencie (*svabháva*). To, že nebolo jasné, či bolo ich usudzovanie založené na autonómnych sylogizmoch alebo na konzekventných argumentoch, dvoch úplne odlišných foriem argumentácie, (ktoré ešte budeme spomínať neskôr), viedlo k rozdielnej interpretácii žiakmi Nágárdžuny, čo spôsobilo v rámci madhjamaky vytvorenie dvoch podškôl, svátantrika-mádhjamika a párasangika-madhjamaky.

Buddhapálita a Čandrakírti chápali Nágardžunovu filozofiu v zmysle absencie inherentnej skutočnosti (*svabháva*). Bhávavivékova škola svátantrika sa naopak nezmieňuje o absencii inherentnej existencie. Jeho *Žiara úvahy (Tarkadžválá)* dokonca kritizuje Buddhapálitovo porozumenie Nágárdžuny. Čandrakírti bránil Buddhapálitu, a naopak bol kritický k Bhávavivékovmu stanovisku. Čandrakírti sa jasne ako stúpenec madhjamaky vyjadruje, že autonómne sylogizmy – kde sú dôvody preukázané z ich vlastnej strany, tj. absolutne – nie sú dostatočne silné, aby preukázali absenciu inherentnej existencie. Podľa Čandrakírtiho si iba pomocou konzekventnej argumentácie – kde sú tvrdenia preukázané napádaním logického stanoviska, až kým sa nezrúti do absurdity – praktikujúci si uvedomí absolútny spôsob existencie vecí a javov, ktorý je absenciou ich inherentnej existencie existujúcej z vlastnej strany. Termín *bez inherentnej existencie* zaviedol Čandrakírti, a preto sa skôr než Buddhapálita považuje za zakladateľa podškoly prásangika. (Geshe Tashi Tsering, 2007, str.22)

Na tomto mieste si predstavíme pohľady na neexistenciu-ja týchto budhistických škôl, nahliadneme na filozofiu budhistickej školy madhjamaky, a pokúsime sa načrtnúť rozdiely medzi jej podškolami, svátantrikou a prásangikou, kde sú učenia prásangiky považované za najsubtílnejší pohľad na neexistenciu – *ja*.

## 4.1. Koncepty individuality

Geshe Tashi Tsering vo svojej knihe *Prázdnota* predstavuje tri hlavné koncepty individuality, tak ako ich vymedzil Lama Congkhapa (zakladateľ školy Gelug, zo 14.-15.str.) (Tsering, 2009, str. 41) Predstavujú nesprávne spôsoby sebapoňatia osoby a sú to:

1. Ja ako nemenná, jednotná a autonómna entita
2. Ja ako sebestačná, skutočná entita
3. Ja ako inherentná entita

Nebudhistické indické filozofie, na ktoré bol Budha zameraný, keď hovoril o "ne-ja", mali prvý pohľad. Prvý aj druhý pohľad na *ja* odmietajú všetky budhistické školy. Tretí pohľad na *ja* odmieta len najvyššia podškola madhjamaky, prásangika. Poníma *ja* ako bez vlastnej inherentnej entity a tvrdí, že čokoľvek iné než chápanie absencie *ja* ako inherentnej entity je forma sebauchopenia. Tieto koncepty si tu skúsime bližšie priblížiť.

### 4.1.1. Ja ako nemenná, jednotná a autonómna entita

Takáto entita predstavuje napríklad hinduistické poňatie átmanu, kresťanskú predstavu duše alebo akúkoľvek inú týmto spôsobom podobnú formu "ja". Dochádza tu k chybnému pocitu reálnosti, na ktorom potom lipneme, a tým vytvárame vhodné podmienky pre pripútanosť a averziu.

Vzhľadom na historicko-náboženský kontext v Indii, v ktorom budhizmus vyrástol, skúmali budhistickí majstri poňatie átmanu. Pre bráhmанизmus, džinizmus a mnoho ďalších náboženstiev, ktoré rozkvitali v Budhovej dobe, bolo cieľom pre *ja* prekonať samsáru a dosiahnuť oslobodenie alebo *móksu*. Ja, ktoré bolo uväznené v podmienenej existencii, zažíva strasť a ťažkosť. Bolo chápané ako niečo v rámci agregátov tela/mysle, ale súčasne na nich úplne nezávislé. Toto ja má tri znaky:

- nemenné (tib. *rtaṅ pa*)
- jednotné (tib. *gcig pu*)
- autonómne (tib. *rang dbang can*)

Takéto poňatie pripisuje *ja* nejaký druh trvalej, stálej povahy, ale tiež vlastnosť nezávislosti. Javí sa ako nevytvorené a nezložené. Takéto ja je úplne oddelené od tela a udalostí, ktoré sa odohrávajú v mysli a pretrváva. Vieme, že naše telo a aj naša myseľ sú nestále, ale je tu isté "ego", ktoré je konštantné. To zostáva ako akýsi druh jednotnej entity. Existuje tu pocit "ja", ktoré je nielen nemenné, ale aj jednotné a nemá nič spoločného s fyzickým telom a mentálnymi udalosťami, ktoré ho tvoria.

Mohli by sme to prirovnať k osobe a bremenám, ktoré osoba nesie. Ja je človek a bremeno je konštrukcia tela/mysle, budhistom známa ako päť agregátov či skándh. Je tu úplne jasné, že *ja* je absolútne nezávislé na agregátoch.

Takéto *ja* je nemenná podstata v jadre nás samých. Keby sme ju chceli označiť, môžeme ju nazvať "duša" alebo "átman". Takýto pohľad, (ktorý je tradične považovaný za intelektuálne získaný produkt skúsenosťami s filozofiami a náboženstvami), môže napríklad osobe pomôcť stať sa lepším človekom. Budha však pochopil, že pokiaľ máme pohľad na *ja* ako na nemenný, jednotný a autonómny subjekt, vytvára to priestor pre rozvoj pripútanosti.

Všetky budhistické filozofické školy sa zhodujú na tom, že *ja* neexistuje týmto spôsobom, že mu chýbajú vlastnosti – nemennosť, jednotnosť a autonómnosť – ktoré mu pripisujeme. Nie je to trvalá, jednotlivá entita, ktorá existuje úplne oddelene od agregátov. Ak by sme chápali *ja* ako úplne oddelenú, nemennú entitu, jednalo by sa o najhorší druh sebauchopenia.

#### **4.1.2. Ja ako nezávislá, skutočná entita**

Ďalší koncept individuality predstavuje *ja* ako sebestačnú, skutočnú entitu. Toto poňatie na rozdiel od predchádzajúceho nie je úplne oddelené od agregátov tela a mysle, ale stále ho vnímame ako niečo sebestačné a skutočné, niečo, čo existuje v rámci agregátov. Skôr sa spája s piatimi agregátmi, než sa od nich odlišuje, ale napriek tomu môže existovať samo o sebe, a preto je "sebestačné". Má viac než nominálnu realitu, je v podstate nejakým spôsobom skutočné.

Mieni sa, že toto poňatie *ja* je niečo, čo máme aj prirodzene bez vzdelávania, jedná sa o pocit, že *ja* existuje v rámci komplexu tela a mysle, ktoré je závislé, ale zároveň istým spôsobom od neho oddelené, a ktoré je schopné existovať samostatne a so svojou vlastnou skutočnou realitou.

Avšak *ja* je nestále, stále sa mení a je závislé na piatich agregátoch. Z veľkej zložitosti agregátov tela a mysle, ktoré sú nestálou, meniacou a závislou existenciou je "ja", ktoré nejakým spôsobom vyčnieva, a drží to všetko pohromade. Predchádzajúci aj tento pohľad individuality majú vlastnosť nezávislosti, tento druhý pohľad ho má v menšej miere, avšak súvislosť medzi *ja* a agregátmi je tu oveľa silnejšia. Poňatie *ja* v určitom zmysle závisí na fyzických a mentálnych agregátoch a je ich súčasťou, ale napriek tomu má stále svoju vlastnú nezávislosť.

Na tomto mieste by sme mohli použiť analógiu seba samého ako majstra a agregátov ako svojich služobníkov. „Ja“ rozdáva rozkazy a agregáty vykonávajú prácu.

Toto je "ja" v jednoduchej aktivite ako "ja idem", "ja pijem", alebo prosté vyhlásenie ako "ja som budhista". Za týmto však stále existuje pocit, že to, čo predstavuje "ja", je niečo viac než len vykonávateľ aktivity.

#### **4.1.3. Ja ako inherentná entita**

Hoci podľa prásangika-mádhjamiky môžeme odstránením tohto poňatia *ja* zničiť veľa z nášho sebauchopenia, nejedná sa však o konečnú dekonštrukciu tejto predstavy "ja". Pre prásangiku poňatie individuality ako nezávislej, skutočnej reality nie je skutočným pôvodom cyklickej existencie, nie je prvým z dvanástich článkov podmieneného zrodenia. Je nutné toto poňatie individuality odstrániť ešte na jemnejšej úrovni.

Na tejto úrovni vnímame *ja* ako akúsi skutočnú entitu, ktorá existuje v rámci našich piatich agregátov s istým druhom skutočnej alebo inherentnej povahy. Majstri prásangiky hlásajú, že pokiaľ sa nezbavíme poňatia *ja* ako skutočnej existencie v rámci piatich agregátov, nedokážeme sa úplne oslobodiť od nášho pocitu identity, a budeme stále uväznení v cykle znovuzrodzovania. Toto uchopenie pre túto podškolú predstavuje prvý z dvanástich článkov, nevedomosť.

Takáto predstava individuality je niečo, čo máme prirodzene všetci od narodenia, nie je teda postulovaná filozofiou či náboženstvom. V rámci budhistických filozofických škôl, od vaibhášiky k svátrantríce, sa všetky zhodujú na tom, že *ja* má nejakú skutočnú, inherentnú

existenciu, aj keď existujú určité rozdiely v ponímaní pojmu *skutočná*. Základom, na ktorom tvoríme koncept našej individuality, sú agregáty tela a mysle, ktoré sú podmienené a neustále sa menia. Avšak školy okrem prásangiky tvrdia, že aj keď sa *ja* spolu s agregátmi, ktoré tvoria jeho základ, neustále mení, *ja* má nejaký druh skutočnej existencie. Ak by to tak nebolo, *ja* by nebolo ničím viac len náhodným označením.

Ľudia s týmto poňatím usudzujú, že určite existuje vykonávateľ činností a činnosti sa určite vykonávajú, takže hoci pre nich nemusí existovať žiadne "ja", existuje inherentný činiteľ. Tento pocit identity však nie je skutočný, na rozdiel od „ja“, ako vykonávateľa činnosti. To, že môže byť činiteľom, dokazuje, že skutočne existujem.

Práve toto je pre prásangiku príčinou cyklickej existencie prvý z dvanástich článkov závislého vznikania. Jedine vhl'ad, ktorým si uvedomíme, že *ja* neexistuje inherentne v rámci agregátov, nás skutočne oslobodí od nevedomosti a teda od utrpenia.

Všetky budhistické filozofické školy sa zhodujú na tom, že sme uväznení v cyklickej existencii kvôli dvanástim článkom závislého vznikania, ktorých pôvodom je prvý článok, nevedomosť. Pokiaľ však ide o vymedzenie pojmu nevedomosť, medzi školami existujú rozdiely. Vaibhášika, sautránika, čittamátra a svátantrika majú totožný názor, avšak prásangika má iný. Podľa nej nás z cyklickej existencie vyslobodí len zbavenie sa tohto druhu sebauchopenia, odstránenia predstavy *ja* ako skutočnej, inherentne existujúcej entity. (Geshe Tashi Tsering, 2009, str. 48)

Keď Lama Congkhapa hovorí, že neexistuje *ja*, myslí tým, že osoby neexistujú v spôsobe inherentnej existencie (tib. *rangžin*). Na inom mieste hovorí, že keď budhisti odmietajú poňatie o sebe, ide o vnútornú realitu osôb, ktorá je odmietaná, v zmysle ich existencie a identity. Congkhapa naznačuje, že akékoľvek poňatie osoby, ktoré znamená vieru v nejakú formu inherentného bytia (*rangžin*) je neudržateľná. Pretože, ako sme už ukázali v predchádzajúcej kapitole, koncept inherentnej povahy je nezlučiteľný so závislým vznikáním. Táto neudržateľnosť vlastnej existencie sa neobmedzuje iba na samotné osoby. Je to skutočnosťou celého spektra reality: celý vesmír je prázdny od inherentnej existencie. Conghapa nabáda aspiranta madhjamaky k rozšíreniu tohto vhl'adu na všetky formy existencie. Nasledujúce verše cituje zo *Samádhirádžasútry*, aby zvýraznil tento bod:

*„Rovnako ako ste rozpoznali [charakter] ja,  
Tak musíte rozšíriť tento [vhl'ad] na všetko.  
Všetky javy sú absolútne upokojené v tejto sfére,*

*Ako [keby asimilované] do [nekonečného] priestoru.*“ (v LTC, str. 206; RG, str.133; LTCh, str. 686)

Congkhapa uvádza, že možnosť nahliadnuť do vnútornej prázdnoty existencie osôb, neexistencie-ja osôb (*pudgalanairátma*), musí prísť pred nahliadnutím do prázdnoty všetkých javov (*śūñjatá*, tib. *tonpañid*). Argumentuje tým, že realizácia neexistencie-ja osôb je jednoduchšia, ako spoznať ne-ja všetkých faktorov existencie. Congkhapa nevysvetľuje, prečo je to tak, snád' je jeho návrh založený na predpoklade, že v súvislosti s rôznymi fyzickými a duševnými stavmi, je nominálna povaha človeka možno preukázateľná jednoduchšie. (Jinpa, 2002, str. 100)

## **4.2. Neexistencia-ja v štyroch budhistických školách**

### **4.2.1. Neexistencia-ja v prvých troch školách**

Zatiaľ čo školy vaibhášika a sautrántika sú považované za nemahájánové a za realistické, ďalšie dve z týchto budhistických škôl, čittamátra a madhjamaka, sú považované za mahájánové a za nerealistické.

Vaibhášika a sautrántika vychádzajú zo sútier a textov Abhidharmy a ich pohľad na neexistenciu-ja je *ja* bez nemennej, jednotnej, nezávislej a substanciálnej existujúcej entity. Pálijské texty sú zamerané na individuálne oslobodenia poslucháčov (*śrāvaka*) a budhov samotárov (*pratjékabuddha*), a práve to podľa nich neexistencie-ja osôb znamená. Objavuje sa tu termín *prázdnota*, avšak nie je jasné, či má tento pojem rovnaký význam ako v textoch mahájány. V pálijských sútrach nájdeme filozofiu neexistencie-ja osôb, avšak nie neexistenciu-ja javov. Nejedná sa teda o prázdnotu, v tom zmysle ako je vysvetlená v sútrach a učeniach mahájány.

Avšak majstri prásangiky, ako sú Buddhapálita a Čandrakírti, tvrdia, že aj v pálijských sútrach sa nachádza prázdnota osôb podľa konceptu prásangiky – túto prázdnotu vlastnej existencie tam môžeme nájsť implicitne, inak by bolo pre poslucháčov a budhov samotárov (*pratjékabuddha*) nemožné, aby odstránili nevedomosť a dosiahli svoj cieľ oslobodenia.



Čittamátra je prvá škola, ktorá trvá na neexistencii-ja osôb aj javov. Neexistencia-ja osôb je taká istá ako v nižších školách, nenachádza sa tam žiadny rozdiel v jemnosti. Avšak tým, že trvajú na neexistencii-ja javov, posúvajú základ hľadania oveľa ďalej. Aby žiaci prvých dvoch škôl, posunuli na vyššiu úroveň, a pochopili, ako si myseľ mylne vykladá vnútorný i vonkajší svet, potrebujú sa sústrediť na vnútorný svet pocitu identity, pre konečný spôsob bytia potrebujú analyzovať ja.

Čittamátra však rozširuje svoj koncept neexistencie-ja na všetky ostatné veci a javy, od našich piatich gregátov končiac celým vesmírom. Netvrdia, že veci ako napríklad naše pocity a myšlienky, naše telo, knihy, počítače a autá, neexistujú, ale odmietajú existenciu všetkého, čo má povahu oddelenú od mysle, ktorá to vníma. Takýto druh vonkajšieho sveta neexistuje. Z pohľadu mahájány môže adept, ktorý dosiahol vhl'ad do neexistencie-ja osôb, dosiahnuť oslobodenie, ale nie osvietenie; na to druhé, je potrebné získať vhl'ad do oboch druhov neexistencie-ja.

Podľa čittamátry je koncept prázdnoty javov absencia duality medzi subjektom a objektom. Keď myseľ zachytáva svoj objekt, zdá sa, že objekt je *tam* a subjekt (samotná myseľ) je *tu*, zdá sa, že objekt je oddelený od mysle, ktorá ho vníma. Podľa čittamátry je dualita subjektu a objektu, tento pocit nezávislosti mysle a jej objektu, chybný, a preto ho treba odmietnuť. Odstránením duality medzi mysl'ou a objektom spoznáваме prázdnotu.

Lama Congkhapa vysvetľuje pohľad čittamátry na prázdnotu týmto spôsobom. Pre bežnú myseľ, ktorá si neuvedomila prázdnotu, „knihá nielenže existuje sama o sebe ako objekt s názvom ‚knihá‘, ale aj myseľ ju chápe ako samostatne existujúcu knihú, ktorá je nezávislá na mentálnej skúsenosti vnímania“. V čittamátre sa tento druh konceptu objektov nazýva sebauchopenie javov.

Pre stúpcov čittamátry vzniká knihá aj myseľ, ktorá vníma knihú súčasne z rovnakého zdroja, a uvedomiť si to nám skutočne pomôže sa oslobodiť od nevedomosti, ktorá bráni osvieteniu. Tento spôsob analýzy je veľmi dôležitý záchytným bodom pre pochopenie prázdnoty, tak ako ju vysvetľuje madhjamaka. (Tsering, 2009, 51)

#### **4.2.2. Neexistencia- ja v podškólách madhjamaky**

Pohľad na neexistenciu-ja (tib. *bdagmedpa*) sa stáva jemnejší, keď sa presunieme do školy madhjamaka. Ako už vieme, madhjamaka má dve dôležité podškoly, svátantriku a prásangiku. Obe sa nazývajú madhjamakou, pretože sa obe považujú za strednú cestu, a

pretože obe vychádzajú z madhjamakových učeniach Nágárdžuny a Árjadévy. Viedlo sa veľa diskusií o tom, čo presne oboch týchto stúpcov škôl navzájom odlišuje. Tieto dve podškoly majú rôzne predstavy o prázdnote a neexistencii-ja.

Pre svátantriku je koncept neexistencie-ja osôb (tib. *gangu čag gi bdag med*) presne taký istý, ako sme už videli v nižších školách. Avšak aj keď svátantrika aj čittamátra trvajú na prázdnote javov (tib. *chökjidagme*), pohľad svátantriky sa úplne odlišuje od pohľadu čittamátry. Prázdnota javov je pre nich "prázdnota skutočnej existencie". Jedná sa o rovnaký termín používaný v prásangike, ale prázdnota skutočnej existencie pre svátantriku nie je prázdnota inherentnej alebo vlastnej existencie ako pre prásangiku.

Pohľad svátantriky na prázdnotu javov je všeobecne považovaný za jeden pohľad v rámci celej podškoly, ale v skutočnosti sú medzi pohľadmi rôznych veľkých majstrov, ako je jej zakladateľ Bhávavivéka, Šántarakšita a jeho priamy žiak Kamalašila, rozdiely. Zatiaľ čo Bhávavivékov pohľad na to, akým spôsobom existujú vonkajšie veci, ako sú stoly, knihy, hory atď., sa celkom približuje k názoru sautrántiky, niektoré z pohľadov Šántarakšity a Kamalašily sú viac podobné pohľadu čittamátry. (Tsering, 2009, str. 53) Nižšie skôr uvedieme všeobecnejší postoj v rámci školy svátantrika.

Kľúčovým posolstvom rozpravy Congkhapy o dvoch typov stúpcov madhjamaky je v tom, že konvenčná zmyslová skúsenosť síce poskytuje *platné* vedomosti o svojom objekte, ale napriek tomu sa *mýli* v tom, ako tento objekt skutočne existuje. Každý mádhjamika sa zhoduje na tom, že skutočná povaha sa javí našim zmyslom, ale nemožno ju nájsť konečnou analýzou. Podľa Congkhapy sú svátantrici (ako napríklad Bhávavivéka) tí madhjamaci, ktorí na konvenčnej úrovni pripisujú veciam inherentnú povahu tak, ako sú vnímané. Existovať teda znamená mať inherentnú existenciu. Keďže však neexistuje nič, čo by obstálo pri konečnej analýze nemýliaceho sa vedomia, všetko je v konečnom dôsledku prázdne. Prázdnota je pre nich absenciou *konečnej* existencie. Na druhej strane, prásangikovci, ako napríklad Čandrakírti, tvrdia, že aj naše *vedomie* sa neustále mýli v jednom ohľade: zdanie, že veci majú inherentnú prirodzenosť, je mylné, *a to aj na konvenčnej úrovni*. Ľudia a autá existujú konvenčne, ale inherentná prirodzenosť (*svabháva*) neexistuje vôbec. Prázdnota je absenciou inherentnej prirodzenosti. Pre prásangiku to znamená to isté ako absencia konečnej existencie, pretože podľa ich názoru, ak by veci mali inherentnú prirodzenosť, táto prirodzenosť by musela byť nájdená konečnou analýzou. Keďže však nie je možné nájsť veci konečnou analýzou, znamená to, že vôbec nemajú svoju inherentnú skutočnú prirodzenosť.

Je dôležité poznamenať, že v textoch indickej madhjamaky sa nenachádzajú priame a jednoznačné tvrdenia o tomto rozdieli medzi prásangikou a svátantrikou. Starší tibetskí

učenci, ktorí prví rozdelili madhjamaku na prásangiku a svátantriku, nezaznamenali žiadny filozofický rozdiel v ich názoroch na konečnú realitu. Po prvýkrát to prehlásil Congkhapa a vyvodil to z dôsledného štúdia indických textov.

Pôvodne sa Madhjamikové delili na prásangiku alebo svátantriku nie na základe ich chápania prázdnoty, ale na základe toho, ako používajú argumentáciu na indukovanie chápania prázdnoty. Svátantrici, ako napríklad Bhávavivéka, trvajú na použití autonómnych sylogizmov (*svatantra*) pri útoku na nesprávne názory. Pri presviedčaní ostatných o prázdnote trvajú na argumentoch, ktoré sú, alebo môžu byť, predstavením prázdnoty transformovaním na pozitívne tvrdenia, ktoré sú z hľadiska tradičnej budhistickej logiky formálne správne. Na druhej strane, prásangici, ako napríklad Čandrakírti, útočia na nesprávne názory pomocou protichodných dôsledkov (*prasangā*), ktoré sú argumentmi *reductio ad absurdum*. To znamená, že prásangici často používajú argumenty, ktoré bez toho, aby implikovali konkrétny alternatívny názor, poukazujú na rozpory vyplývajúce z názorov, ktoré kritizujú. Congkhapa tvrdí, že to, že Bhávavivéka trval na autonómnych sylogizmoch, nie je len rozdielom v metóde, ale dokazuje fundamentálny rozdiel, v jeho pohľade nedostatok, ohľadom prázdnoty. Diskusia o týchto bodoch vo *Velkom pojednaní* je známa ako najnáročnejšia časť textu. Podľa Newlanda však pre pochopenie prázdnoty, nie je nutné rozumieť alebo súhlasiť s tvrdením Congkhapy o tom, ako Bhávavivéka „zrádza“ svoju dôveru v inherentnú prirodzenosť (*svabhāva*), čo Congkhapa objavil implicitne v jeho argumentácii. Naším cieľom je pochopiť prázdnotu a tento spor môže byť príležitosťou, ako sa bližšie zoznámiť s pohľadom Congkhapy na samotnú prázdnotu. (Newland, 2009, str. 77-78)

## Záver

V práci sme predstavili pohľad na „ja“, resp. na ne-ja v ranom a tibetskom budhizme. Z pohľadu tibetského budhizmu Buddha tým, že odmietol dušu alebo átman, už na začiatku predstavil koncept prázdnoty, tak ako je chápaný v mahajánovom budhizme. Bol tam zahrnutý implicitne a vo svojej forme bol určený pre poslucháčov, ktorí potrebovali svoje „ja“ poprieť práve na danej úrovni.

Dostali sme sa od najhrubšieho poňatia „ja“, átmanu, cez koncept ne-ja, ako ho vníma raný budhizmus, teda popretím „ja“ ako nemennej, jednotnej, nezávislej, či autonómnej entity, cez ešte subtilnejšie pohľady v rámci tibetského budhizmu a skončili sme pri najsubtilnejšom poňatí absolútnej neexistencii-ja a javov, poňatí, tak ako ho vníma podškola madhajamaky, prásangika.

Pohľad prázdnoty však nie je len nejakým filozofickým porozumením, ale pre budhistov je v prvom rade hlavným nástrojom, ktorým odstránime našu nevedomosť a tým sa vymaníme z cyklickej existencie. A to je v budhizme skutočne to najdôležitejšie.

Z pohľadu prásangiky nie je možné dosiahnuť pravé oslobodenie, pokiaľ budeme veciam pripisovať istý druh skutočnej inherentnej existencie.

Prázdnota je teda pre nás *poňatím „duše“ v tibetskom budhizme.*

## Použitá literatura

Bondy Egon.: *Indická filosofie*, Sdružení na podporu vydávání 1997. ISBN: 80-85239-30-2

Bondy Egon.: *Buddha*, DharmaGaia 2006. ISBN: 8086685624

Collins Steven.: *Selfless Persons, Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge University Press 1990. ISBN-10: 0521701481

Nagarjuna, translated with a commentary by Garfield Jay L.: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, Oxford University Press 1995. ISBN-10: 0195093364

Holba J., Chlup R., Janák J., Kolář O., Kropáček L., Lyčka M., Ondračka L. a Starý J.: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, DharmaGaia 2007. ISBN: 978-80-86685-82-3

Jinpa, Thubten: *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*, RoutledgeCurzon 2002. ISBN10: 0-7007-1279-8

Miltner Vladimír: *Malá encyklopedie buddhismu*, Libri 2002. ISBN: 80-7277-111-6

Miltner, Vladimír: *Otázky Milindovy*, Supraphon Praha 1988. ISBN: 02-056-88

Miltner, Vladimír.: *Vznik a vývoj buddhismu*, Světová náboženství (Vyšehrad) 2001. ISBN 80-702-1410-4

Newland, Guy.: *Introduction to Emptiness as taught in tsong-kha-pa's Great Treatise on the Stages of the Path*, Snow lion publications 2008. ISBN-10: 1-55939-332-7

Siderits Mark.: *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. ISBN-10: 0872208737

Tsering, Geshe Tashi: *Emptiness: The Foundation of Buddhist Thought, Volume 5*, Wisdom Publications 2009. ISBN-10: 086171511X

Théra ,Nárada Mahá: *Buddha a jeho učení*, Votobia, 1998. ISBN:80-7198-341-1

Williams P., Tribe A.: *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*, ExOriente 2011. ISBN:9788090424685