

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY**

**Nejstarší buddhismus a výklad etických otázek spojených
se smrtí a umíráním**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autorka: Klára Mičkalová

Vedoucí: Jiří Holba, PhD

Praha 2007

POZNÁMKA K TRANSLITERACI, EDICI PRIMÁRNÍCH TEXTŮ A ZPŮSOBU LOKACE ODKAZŮ NA TEXTY PÁLIJSKÉHO KÁNONU A JEJICH KOMENTÁŘE	4
1. ÚVOD.....	5
2. OBSAHOVÁ SPŘÍZNĚNOST BUDDHISMU A MEDICÍNY	7
3. VZNIK BIOETIKY, JEJÍ VYMEZENÍ A TÉMATA.....	8
3.1. Názorové rozdělení bioetiků a jejich názory na vraždu, sebevraždu a eutanazii	11
3.2. Vymezení a druhy eutanazie a sebevraždy.....	11
3.3. Názory konzervativních skupin	12
3.3.1. Křesťané	12
3.3.2. Muslimové.....	13
3.3.3. Židé.....	13
3.4. Liberální postoje.....	14
4. VSTUP BUDDHISMU DO BIOETICKÉHO DISKURZU	15
4.1. Inspirace buddhismem – jinakost pojetí osoby, začátku a konce života	16
4.1.1. Buddhistické pojetí jedince	17
4.1.2. Hrubá aplikace buddhistického pojetí jedince v bioetice: kudy cesta nevede	18
5. ZÁKLADY BUDDHISTICKÉ NAUKY A ETIKY	20
5.1. Čtyři vznešené pravdy a osmidílná stezka	20
5.2. Buddhistická obec a základní povinnosti jejích členů.....	21
5.2.1. Laická obec.....	21
5.2.2. Mnišská obec	22
5.3. <i>Vinajapīṭaka</i> a porušení pravidel o zabítí živé bytosti	23
6. VYMEZENÍ BUDDHISTICKÉ ETIKY	25
6.1. Přehled základních teorií buddhistické etiky.....	25
6.2. Analýza pojmu <i>kamma</i> – způsob výkladu buddhistické etiky.....	27
6.2.1. Tři rozměry pojmu <i>kamma</i> – aktuální, karmický, intencionální.....	28
6.2.1.1. Aktuální a karmický rozměr.....	28
6.2.1.2. Intencionální rozměr	30
6.2.2. Prospěšné a neprospěšné příčiny činů	32
7. EUTANAZIE: ETICKÝ PARADOX ZABITÍ ZE SOUCITU.....	33

7.1.	Analýza důležitosti motivace a následků činu.....	34
7.2.	Příklady “pouhého” zabití.....	37
7.3.	Příklady velkých přestupků (<i>párádžiká</i>).....	37
7.4.	Konzervativní postoje k eutanazii podle <i>Vinajapitaky</i>	39
7.5.	Kritika zjištěných závěrů.....	39
8.	TEXTUÁLNÍ A KONTEXTUÁLNÍ PŘÍPADY SEBEVRAŽDY V BUDDHISMU	40
8.1.	Propojení sebevraždy, asistované sebevraždy a eutanazie v západních studiích.....	40
8.2.	Přehled studií na téma sebevraždy v buddhismu	41
8.2.1.	Příklady sebevražd upálením – nepůvodní prvek v buddhismu	43
8.2.2.	Příklady dobrovolného odchodu ze světa v indickém prostředí – společné zázemí buddhismu, džinismu a hinduismu	45
9.	PŘÍPADY SEBEVRAŽDY TŘÍ NEMOCNÝCH MNICHŮ	48
9.1.	Čhanna	50
9.2.	Gódhika	55
9.3.	Vakkali	60
10.	MOŽNOST DOBROVOLNÉ SMRTI HLADEM V THÉRAVÁDOVÉ TRADICI.....	64
11.	ZÁVĚR	65
12.	SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK.....	68
13.	SEZNAM CITACÍ TEXTŮ PÁLIJSKÉHO KÁNONU A JEJICH KOMENTÁŘŮ A ODKAZŮ NA NĚ	69
14.	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	70

Poznámka k transliteraci, edici primárních textů a způsobu lokace odkazů na texty pálijského kánonu a jejich komentáře

V textu jsou použity dva druhy transliterace. V odkazech a citacích je uvedena vědecká transliterace; v textu práce je u termínu uveden jeho český výklad, následuje fonetický přepis termínu kurzívou, v závorce je uvedena vědecká transliterace termínu. Po takto uvedeném prvním výskytu je termín nadále uváděn v české fonetické transkripci, kurzívou. Pokud se vědecká a populární verze neliší, nebo pokud se jedná o známý termín (např. *karma*), je uvedena pouze český fonetický přepis v kurzívě. To se netýká vlastních jmen a oddílů, ve kterých se teprve hledá přesný význam vykládaného slova. V citacích ze sekundárních pramenů je použita transliterace, kterou uvedl citovaný autor.

Jako zdroj primárních textů je použit pálijský kánon v edici „Srilanka Tipitaka Project“ (Sri Lanka Tipitaka Project: Pali Canon. *Online.*), který jako podklad využívá verzi kánonu dochovanou na Šrí Lance. Text je v této edici velice pečlivě zredigován a obsahuje odkazy na případné doplňky z jinde dochovaných zlomků pálijského kánonu.

Číslování odkazů se řídí podle systému vyvinutým pro PED. Přestože existují i jiné, modernější způsoby odkazů na lokace v textech pálijského kánonu, všichni autoři sekundární literatury, která byla v rámci této práce citována, odkazují na lokace v pálijském kánonu tímto způsobem.

Zastánci liberálních i konzervativních postojů v diskuzi nad eticky závažnými otázkami spojenými se smrtí a umíráním, které vystávají při filozofické reflexi rozvoje medicíny a techniky, tedy v rámci bioetických diskuzí, hojně využívají od 90. let 20. století argumenty, které vycházející z rozdílných interpretací příkladů z buddhistického prostředí. Z rozmanitosti používaných příkladů a možnosti interpretovat je jak ve prospěch, tak k zavržení domněnky, že buddhismus nezavrhuje určité postupy (sebevražda v nemoci, asistovaná sebevražda, eutanazie), vyplývají dvě základní otázky, jejichž zodpovězení může situaci vyjasnit. Je třeba se jednak ptát, které příklady z buddhistického prostředí lze oprávněně v těchto diskuzích využít, a dále zkoumat, čím je způsoben fakt, že tyto příklady lze interpretovat diametrálně odlišnými způsoby. Poté bude možné prozkoumat, jaký je postoj k dané problematice v rámci buddhistické tradice a jak lze tento postoj využít v bioetických debatách. Ukazuje se, že vhodné jsou příklady z pálijského kánonu. Jiné příklady nevyhovují již svým kontextem. Interpretaci může zkreslovat předem zastávaný postoj interpreta a kulturní prostředí, jehož optikou se interpret na příklady dívá, jakož i příliš povrchní uchopení příkladů, které odhlíží od principů buddhistické etiky a tradičních výkladů textů pálijského kánonu v duchu i dnes živé théravádové tradice. S přihlédnutím k těmto skutečnostem a tradičním komentářům lze shrnout, že buddhismus zastává konzervativní postoje ve vztahu k asistované sebevraždě a eutanazii, přičemž si všímá zejména důsledků takových činů pro osoby, které k nim dopomáhají. Neodsuzuje však některé výjimečné případy sebevraždy, nebo dobrovolného odchodu ze světa v případě nemoci. To jsou příklady, kterými lze argumentovat ve prospěch některých typů pasivní eutanazie v soudobých bioetických diskuzích.

1. Úvod

Témata spojená se smrtí a umíráním a konkrétně otázkami, které se týkají sebevraždy, asistované sebevraždy a eutanazie, se týkají každého jednoho člověka. Každý se jednou může dostat do situace, kdy bude muset rozhodnout, zda pokračovat, nebo nepokračovat v léčbě svojí, nebo někoho blízkého; jak se vyrovnat s jeho, nebo svým vlastním utrpením a bolestí a zda a proč by v takové situaci stálo za to uvažovat o zkrácení takového života; nebo mít naopak ujasněno, proč je takový postup nepřijatelný.

Pokud chceme prozkoumat, nakolik je možné využít argumenty odvozené z příkladů z buddhistického prostředí, které se týkají eticky závažných otázek spojených se smrtí a umíráním v současných západních bioetických diskuzích, musíme se vyrovnat s celou řadou závažných heuristických, metodologických a terminologických potíží, které před nás toto téma staví. Bude nezbytné vymezit, na

jaké typy příkladů je vhodné zaměřit pozornost ve specifickém náboženském kontextu buddhismu, a přihlédnout k tomu, jak se s příklady z tohoto prostředí nakládá v rámci současných etických a medicínských debat na Západě.

Nejprve bude potřeba pochopit, kdy, proč a jak začali západní odborníci využívat argumentů z buddhistického prostředí ve svých debatách, a jak s těmito argumenty zacházejí. Je také nezbytné porozumět tomu, jaké motivy je vedou k tomu, aby interpretovali stejné materiály naprosto rozdílnými způsoby – možná se v pramenech a příkladech z buddhistického prostředí, s kterými pracují, skrývají prvky, které takovou rozdílnou interpretaci umožňují.

Posuzování vhodnosti, nebo nevhodnosti výběru pramenů a jejich přiměřené, nebo nepřiměřené interpretace však nejprve vyžaduje důkladnou analýzu základů buddhistické nauky a fungování principů její etiky. O takovou analýzu budeme moci opřít další úvahy, které se budou týkat jednotlivých zkoumaných typů dobrovolného odchodu ze světa v rámci buddhismu – eutanazie, sebevraždy, asistované sebevraždy. Teprve poté budeme moci rozhodnout, jak s těmito poznatky lze zpětně nakládat v západních bioetických diskuzích, zda takto získanými poznatky a argumenty můžeme podpořit své postoje a případně určit, které směry týkající se buddhismu a domněnek o buddhismu jsou v těchto diskuzích zavádějící.

Každý tento krok bude potřeba pečlivě vážit a zpětně posuzovat. Vstupujeme totiž na území, které má mimořádně členitý a nepřehledný terén. Samotný pojem „buddhismus“ byl uměle vytvořen v 19. století a jeho obsah se měnil a zpřesňoval spolu s vývojem indologie a orientalistiky obecně.¹ Odkazuje k souboru škol a sekt, současných i těch, které vzkvétaly a zanikaly v různých dobách na různých místech a v různých, vůči buddhismu většinou heterogenních, kulturních tradicích.² Mimořádná rozrůzněnost těchto sekt, škol a tradic může vést při zkoumání buddhistického pohledu na smrt a umírání až k pochybnostem o možnosti nalézt uspokojující odpovědi na zásadní otázky, o které by se mohly opírat naše další úvahy. Které sekty, školy a tradice můžeme považovat za relevantní? Jaké kritérium jejich výběru zvolit? Lze vůbec z různorodé masy dostupného materiálu vytěžit věrohodný, buddhisticky autentický náhled na dané téma? Současně tedy bude třeba obhájit výběr materiálů, který bude využit.

¹ Nepanuje shoda v tom, kdy a kdo poprvé použil na Západě termín „buddhismus“. Např. Damien Keown bez dalšího upřesnění pouze zmiňuje „30. léta 19. století“. Viz. Damien Keown, „Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective“, *Journal of Law and Religion*, 13 (1998/1999): 385-405. Podrobnou genezi tohoto termínu uvádí G. R. Welbon, „On Understanding the Buddhist Nirvāna“, *History of Religions*, 5.2 (1966): 300-326.

² V Indii, zemi svého vzniku, buddhismus prakticky vymizel na počátku středověku. Dnes v Indii najdeme jen proporčně zanedbatelný počet mnišských komunit a laiků. Nejvýznamnější kulturní tradice buddhismu, které se dochovaly do současnosti, se rozvinuly na Šrí Lance, v Tibetu, Číně, Japonsku a Koreji. Tyto země následně působily na země v okruhu svého mocenského vlivu.

2. Obsahová spřízněnost buddhismu a medicíny

Stručný základ buddhistické nauky, vyjádřený v tzv. čtyřech vznešených pravdách³, se svojí dikcí podobá lékařskému postupu při zkoumání stavu nemocného, stanovení diagnózy, prognózy a terapie. Popis původu bolesti a utrpení ve světě, a zejména proklamovaná možnost, že je možné bolest a utrpení zmírnit a odstranit, i následné přiblížení postupu, jak toho dosáhnout, to vše bylo zřejmě již v indickém starověku chápáno jako přenesení původního lékařského způsobu vyjadřování do filosoficko-náboženského diskurzu, jak v jedné své studii ukázal Wilhelm Halbfass.⁴ Takto prozkoumaný základ nauky sice nepatří k obecnému povědomí o buddhismu, elementární obsahová spřízněnost buddhismu a medicíny však nikdy neunikla pozornosti odborné ani laické veřejnosti.

Buddhistické nauky se zaměřují – na rozdíl od západního medicínského úsilí – na „lčení“ stavu člověka ve světě a jeho nahlížení sebe sama. Tento existenciální fokus mění buddhistické názory na nemoc a nemocné na zcela konkrétní, praktické, medicínské rovině. V osmdesátých letech minulého století se indologové začali podrobně zabývat právě touto stránkou buddhismu: speciálními otázkami vztahu buddhismu a medicíny. Vznikly necelé dvě desítky studií a monografií, které zkoumají starověkou koncepci buddhistické medicíny, zabývají se buddhistickým pojetím nemoci i porovnáváním vlivu a vývoje těchto představ v různých historických obdobích v zemích, kde se buddhismus vyskytoval a vyskytuje.⁵ Až na

³ Připomeňme, že čtyři vznešené pravdy lze nalézt v *Mahāsatipatthānasutta*, DN.ii.290-315. Tento oddíl pálijského kánonu vyšel i v českém překladu (Rozprava o ustavení pozornosti (Satipatthāna-sutta). Přeložil L. Válek. 1. vyd. Praha: Dharma, 1995). V této sútře jsou čtyři vznešené pravdy podrobně, jedna po druhé, rozebírány a vykládány. Stručně vyjádřené čtyři vznešené pravdy můžeme porovnat s lékařským paradigmatickým následujícím způsobem, který uvádí Miltner (Vladimír Miltner, *Vznik a vývoj buddhismu*, 1. vyd., Praha: Vyšehrad, 2001, str. 147):

Buddhismus	Lékařství:
je strast (S <i>dukkha</i> , P <i>dukkha</i>)	je nemoc (examinace, explorace)
má příčinu (<i>samudaja</i> , vznik)	má příčinu (diagnóza)
lze ji odstranit (<i>niródha</i> , zánik)	lze ji léčit (prognóza)
je k tomu cesta (S <i>mārga</i> , P <i>magga</i>)	je k tomu metoda (terapie)

⁴ Wilhelm Halbfass, “The Therapeutic Paradigm and the Search for Identity in Indian Philosophy“, in: Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1992, str. 243-256.

⁵ Přehled studií k tématům na pomezí studií o buddhismu a medicíny uvádí James Hughes (James J. Hughes, Damien Keown, “Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction“, *JBE*, 2 (1995): 105-124). Uvádíme úplný přehled těchto studií a monografií: Birnbaum, Raul: *The Healing Buddha*. Shambala: Co. Boulder, 1979.

naprosté výjimky však odborníci v těchto pracích nevěnovali žádnou pozornost etickým otázkám vyplývajícím ze *současné* medicínské praxe.

V osmdesátých a zejména potom v devadesátých letech došlo k masivnímu přehodnocení vztahu medicíny a dalších oborů, jehož důsledkem bylo i uvedení buddhismu a medicíny do nových souvislostí. Tento obrat byl výsledkem souběžného působení několika faktorů, které se začaly stále naléhavěji projevovat od konce 70. let 20. století.

3. Vznik bioetiky, její vymezení a témata

Filozofická reflexe situace člověka v (post)moderním světě dala impuls k důkladnému přezkoumání etických postojů, z nichž se nemalá část uplatňuje na poli medicínské etiky. Dosavadní etické postoje, které zaujímá západní medicína, byly

Clifford, Terry: *Tibetan Buddhist Medicine: the Diamond Healing*. York Beach: Samuel Weiser, 1984.

Demieville, P.: *Buddhism and Healing*. Lanhan: Medical University Press of America, 1985.

Dhonden, Dr. Yeshe: *Heal Through Balance: An Introduction to Tibetan Medicine*. Ithaca: Snow Lion, 1986.

Fenner, Edward Todd: *Rasayana Siddhi: Medicine and Alchemy in the Buddhist Tantras*, Ann Arbor: Michigan University Microfilms Int., 1982.

Haldar, J. R.: *Medical Science in Pali Literature*. Calcutta: Indian Museum Monographs, 1977.

Haldar, J. R.: *Development of Public Health in Buddhism*. Varanasi: Indological Book House, 1992.

Majupu, Trilok Chandra: *Religious and Useful Plants of Nepal and India: Medicinal Plants and Flowers as Mentioned in Religious Myths and Legends of Hinduism and Buddhism*. Lashkar (Gwalior): M. Gupta, 1989.

Massin, Christopher: *La Medicine Tibetaine*. Paris: Edition de la Maisnie, 1982.

Meulendbeld, G. Jan (ed.): *Medical Literature from India, Sri Lanka and Tibet*. Leiden: E. J. Brill, 1991.

Mitra, J.: *A Critical Appraisal of Ayurvedic Materials in Buddhist Literature (with Special Reference to Tripitaka)*. Varanasi: The Jyotirlok Prakashan, 1985.

Ohnuki-Tierney, Emiko: *Illness and Culture in Contemporary Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984

Rechung, Rinpoche Ven.: *Tibetan Medicine: Illustrated in Original Texts*. Berkeley: University of California Press, 1976.

Redmond, Geoffrey P.: *Concepts of Disease in Buddhism. in: Buddhist Studies Present and Future*. ed. Ananda W. P. Guruge, The Permanent Delegation of Sri Lanka to UNESCO, Paris, 1992, str. 143-159.

Soni, R. L.: "Buddhism in Relation to the Profession of Medicine." *Religion and Medicine*, 1976, vol. 3 str. 135-151.

Unschuld, P. U.: *Medical Ethics in Imperial China. A Study in Historical Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Zysk, K. G.: *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

odhaleny jako nesamozřejmé a neuniverzální, protože v jejich základech jsou zakomponovány hodnoty, které taktéž nejsou samozřejmé a univerzální.⁶

Postoje medicínské etiky se současně ukázaly jako nedostatečné – v tom smyslu, že se stále více mýjely s praxí, protože nedávaly odpovědi na otázky, které vyvstávají v souvislosti s prudkým rozvojem techniky. Podle varování J. P. Ondoka člověk dosáhl nových možností, které mu umožňují kontrolu vlastní biologické existence, ale s těmito možnostmi se zároveň pojí i nová – často pouze tušená - nebezpečí, která ohrožují právě tuto holou biologickou existenci.⁷ Tyto nové možnosti dále ještě více otřásl „tradičním“ personálním pojetím lidského života a úctou k životu.⁸ Zároveň rozbouřily diskuzi o povinnostech vůči bližním i zodpovědnosti vůči budoucím generacím.

Nové etické otázky vyvstávají zejména na pomezí přírodovědných a humanitních oborů. Při hledání odpovědi na ně je výhodné povznést se nad striktní oddělování těchto dvou oborových skupin. To je možné, pokud si uvědomíme, že toto dělení je do značné míry umělé; mnohdy jde skrytě o pouhé jiné pojmenování dvou přístupů – popisného a hodnotícího – ke stejným jevům: v rámci medicíny, biologie a různých podpůrných technických oborů na straně jedné a filozofie, teologie, práva, politických věd a v neposlední řadě i dějin náboženství na straně druhé. Nově vznikající otázky začaly být řešeny s reflektovanou systematičností a důsledně interdisciplinárně.

Etické teorie, které se zabývají (1) filozofickou reflexí medicínské etiky, (2) hledají odpovědi na otázky vznikající při vývoji nových technických prostředků a (bio)technologií a jejich zavádění do praxe a (3) systematicky slučují náhledy humanitních a přírodních věd k danému tématu, začaly být označovány termínem bioetika.

⁶ Diskuzi o (ne)univerzalitě západního pojetí světa pomohl rozpoutat Jean François Lyotard svojí studií *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, která vyšla v roce 1979. Český překlad „*O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem*“ vyšel poprvé až v roce 1993.

⁷ Josef Petr Ondok, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, 1. vyd., Praha: Triton, 2005, str. 11.

⁸ Rozumí se konzervativní západní koncepty, které byly současně zpochybňovány souběžnou filozofickou reflexí.

Ondok uvádí stručnou genezi tohoto termínu:

Průkopnickou prací byla *Bioetika* Van R. Pottera, který jako první použil termínu „bioetika“. Ten byl později běžně používán pro označení etické teorie biologicko-medicínských problémů a byla mu dána přednost před jinými označeními. V Potterově bioetice ještě nebylo rozlišováno mezi etickými problémy týkajícími se etického vztahu člověka k jeho životnímu prostředí a mezi problémy, které se týkaly jeho péče o zdraví. Později autoři používali také názvu „ekoetika“ jako označení „speciální“ etiky, která se zabývá etickým vztahem člověka k přírodě a k jeho životnímu prostředí, a název „bioetika“ ponechali „speciální“ etice, zabývající se problémem zdraví člověka a jeho péče o ně.

Roku 1977 definoval J. S. Gorowitz bioetiku jako „kritickou analýzu morálních dimenzí u rozhodnutí souvisejících se zdravím člověka, a sice v kontextu s biologickými a medicínskými vědami.“ Pokus o vymezení problémů spadajících do bioetiky podal ve svém úvodu do bioetiky T. A. Shannon, který se zabýval i metateoretickými problémy této nové disciplíny, jakými jsou zdůvodnění příslušných morálních principů bioetiky a vytvoření potřebných kritérií a metod.⁹

K „tradičním“ problémům medicínské etiky patří zejména vymezení morálních hranic jedince. Ty jsou nejméně jasné v krajních polohách života – na jeho počátku a na jeho konci. Tyto hranice, které jsou paradoxně s prudkým rozvojem medicíny a příbuzných oborů čím dál tím méně jasné, určují mimo jiné postoj k potratům a eutanázii, závisí na nich i rozhodnutí o tom, kdo a za jakých podmínek může pokračovat v dalším léčení (nebo neléčení) sebe nebo druhého, nebo zda a jak dlouho má být pacient ponechán ve vegetativním stavu, za podpory nejmodernějších technických podpůrných prostředků. S novými technologiemi – jako je např. genetické inženýrství, manipulace s embryi nebo orgánové transplantace – vyvstává celá řada dalších sporných otázek; opět se dostává do popředí určování, kdy přesně nastávají klíčové přechodové momenty jako je např. okamžik smrti.

Bioetický diskurz a literatura dosáhly od osmdesátých let nesmírné různorodosti, přičemž je třeba upozornit na fakt, že zpracování bioetických problémů zahrnuje velice nesourodé koncepte a přístupy.

⁹ Ondok: *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*, str. 11.

3.1. Názorové rozdělení bioetiků a jejich názory na vraždu, sebevraždu a eutanazii

Původní bioetický diskurz byl filozofický – bioetika vznikla v rámci morální filozofie. Posun v zaměření bioetiky nutně nastal díky nezbytné interdisciplinarity. Mnozí odborníci, kteří se vyjadřují k bioetickým problémům, se primárně nezabývají filozofií nebo medicínou, často ani nepocházejí z ryze akademického prostředí. Tím dochází k terminologickým, metodologickým a faktografickým posunům. Současnou podobu bioetiky kromě toho výrazně formuje skutečnost, že se v jejím rámci prosazují konzervativní názory, které často vycházejí z teologických pouček a na problémy medicínské etiky odpovídají dogmaticky. Na tento proud, který je ve své podstatě protichůdný k původním (raně) postmoderním filozofickým východiskům bioetiky, reagují jednak konzervativní příslušníci jiných věroučných táborů (bioetika je tak polem křesťansko-židovsko-muslimských disputací), jednak zastánci liberálnějších postojů, ať již jsou to teologové nebo dogmaticky nezátížení odborníci.

Shrňme stručně stanoviska těchto jednotlivých skupin k okruhům, které nás přednostně zajímají, tedy k tomu, jak se vyjadřují k otázkám spojeným se smrtí a umíráním (sebevražda, asistovaná sebevražda, eutanazie).

3.2. Vymezení a druhy eutanazie a sebevraždy

Nejprve je však třeba rámcově vymezit, co pod pojmy sebevražda, asistovaná sebevražda a eutanazie) rozumíme. Roy W. Perrett¹⁰ rozlišuje tři druhy eutanazie (dobrovolnou, nedobrovolnou a non-voluntární), které mohou být nahlíženy ze dvou úhlů pohledu – jako aktivní, nebo pasivní.

Eutanazie je v medicínském kontextu formálně zabití takového pacienta, který je nevléčitelně nemocný, trápí ho velké bolesti a tím je extrémně snížena kvalita jeho života. Toto zabití je provedeno ve prospěch pacienta, má ho ušetřit od snášení bolestí a trápení. Tato motivace odlišuje eutanazii od jiných druhů násilné smrti.

Dobrovolná eutanazie je provedena na žádost osoby, které má být provedena. Tento druh eutanazie se v podstatě neliší od asistované sebevraždy, kdy chce člověk zemřít, ale např. tělesný stav mu brání v tom, aby se zabil sám. Pokud je toho schopen, spáchá sebevraždu (sebevražda ale může samozřejmě proběhnout i v jiném než medicínském kontextu). O nedobrovolné eutanazii mluvíme tehdy, když je osoba, které má být usmrcena, schopna dát k takovému činu souhlas, ale neudělá to. Konečně v případě, kdy osoba, které se zabití týká, není schopná dát souhlas (např. těžce postižený, nekomunikativní člověk; dítě; pacient v kómatu, který dříve

¹⁰ Roy W. Perrett, “Buddhism, euthanasia and the sanctity of life”, *Journal of Medical Ethics*, 22.5 (1996): 309-314.

nespecifikoval, jak s ním má být v takovém případě naloženo), mluvíme o eutanazii nonvoluntární, takové, do které vůle pacienta nezasahuje.

Všechny tři druhy eutanazie mohou být aktivní, nebo pasivní. Aktivní eutanazie zahrnuje úmyslný čin, který vede ke smrti pacienta (např. podání smrtící injekce). Pasivní eutanazie naopak znamená omezení činnosti – nepokračování v dosavadních výkonech (např. pacientovi se přestane podávat medikace, umělá výživa, je odpojen od přístrojů, které podporují jeho orgánové systémy atp.).

Na začátku nového tisíciletí došlo v rámci bioetických diskuzí o právech pacientů, kteří by mohli podstoupit eutanazii, k jedné významné události. Odborný časopis *Lancet*, který je natolik odborně uznávaný a závazný, že se na jeho stránkách objevují kazuistiky, které dále slouží jako podklady pro léčebné postupy *lege artis*, uveřejnil na podzim roku 2005 sérii článků, které popisují pohledy různých názorových skupin – nejen na Západě! – na otázky spojené se smrtí a umíráním. Úvahy, které byly v časopisu *Lancet* uveřejněny, nevynikají po obsahové stránce originalitou; taktéž teze jednotlivých názorových skupin nejsou detailně rozpracovány, jak vyplývá z níže uvedených výtahů. Přesto jejich vydání znamenalo přiznání toho, o čem si do té doby odborné lékařské časopisy nedovolily psát s takovou otevřeností – že existují *různé* názory na různé druhy eutanazie (tak, jak byly vymezeny výše) a že žádný z těchto názorů není „samozřejmý“ tak, aby *lege artis* bylo samozřejmé (nebo nesamozřejmé) eutanazii vykonat (nebo nevykonat). Publikování těchto článků v *Lancetu* znamenalo otevření diskuze na „nejvyšší úrovni“, na které je možno lékařské postupy probírat.

3.3. Názory konzervativních skupin

3.3.1. Křesťané

Bioetické diskuze s křesťanským podtextem v názorech na jednotlivé druhy a způsoby provedené eutanazie nejsou jednotné. Příslušníci různých skupin se však shodnou na dvou základních principech, ze kterých je třeba při debatách o eutanazii vždy vycházet. První se týká hodnoty života. Lidé jsou spíše než vlastníky těl, ve kterých žijí, jejich strážci; život jim byl propůjčen od Boha. Život je proto posvátný, lidé jsou za něj Bohu zodpovědní (v naději na posmrtný život a jeho kvalitu). Druhým principem je pojetí člověka jako společenské bytosti – lidé nejsou osamoceni, ale povinováni vzájemnou odpovědností a péčí o druhé.¹¹

Konzervativní křesťané proto považují dobrovolný odchod ze života za sebevraždu, a asistovanou sebevraždu i eutanazii za sebevraždu a vraždu. Tyto skutky jsou znakem nezodpovědnosti vůči sobě, Bohu i společnosti a jejich závažnost nijak

¹¹ Hazel Markwell, “End-of-life: a Catholic view“, *Lancet*, 366 (2005): 1132-1135. Článek obsahuje rozsáhlou bibliografii k tomuto tématu.

neumenšuje případný pacientův souhlas. Křesťané považují za návodný příklad Ježíšovu smrt, který se odevzdal do vůle Boží. Ultrakonzervativní křesťané proto odsuzují i pasivní eutanazii (tedy nepokračování v beznadějně léčbě a péči o pacienta v kómatu, vegetativním stavu atp.), natož eutanazii aktivní (úmyslný čin, který vede ke smrti pacienta), jako činy, které se (pokud již odhlédneme od všech možných jiných souvislostí) příčí Boží vůli. Konzervativní křesťané nepokračování léčby neodsuzují.¹²

Konzervativní křesťané připouštějí případy, kdy je možné jednat s nadějí v prospěch pro pacienta, přestože hrozí nezamýšlené, avšak předvídatelné nepříznivé následky. Takové lékařské výkony však předpokládají splnění určitých podmínek:

- výkon, nebo pominutí výkonu přímo neporušuje povinnosti ošetřujícího
- smrt pacienta není přímo zamýšlená
- smrt pacienta není prostředkem k dosažení vytyčeného cíle (cílem může být např. zbavit pacienta bolesti, nebo vyhnout se dalším nákladům na léčbu)
- důvod k riskantnímu výkonu musí být dostatečně podložen (podání sedativ; omezení technických prostředků, které podporují pacientovy životní funkce, protože pacientovi berou důstojnost a brání mu v duchovním usebrání).¹³

Muslimští ani židovští odborníci se od konzervativních křesťanů zásadně neliší ve východiscích a závěrech, které se týkají otázek spojených s péčí o pacienta na konci života.

3.3.2. Muslimové

Islám považuje Boha za výlučného tvůrce a pána všehomíra. Bůh určuje vznik života i jeho konec, a proto je pro muslimy život posvátný. Jednotlivec nemá právo na život, ani právo na smrt; udělení života i smrti je u Boha. Dobrovolná aktivní eutanazie nebo asistovaná sebevražda jsou považovány za neislámské činy – protiví se poslušenství Bohu. Nicméně islám naprosto nemá výhrady proti používání utišujících prostředků a umožňuje nepokračovat v beznadějně léčbě a nechat pacienta v klidu zemřít, pokud se na tomto postupu shodnou obě zúčastněné strany.¹⁴

3.3.3. Židé

Židovské tradice taktéž bez výjimky uznávají výhradní vládu Boha nad člověkem, začátkem jeho života i smrtí. Člověk tedy nemá právo spáchat sebevraždu, ani se

¹² Tristram H Engelhardt Jr., Anna Smith-Iltis, “End-of-life: the traditional Christian view“, *Lancet*, 366 (2005): 1045-1049. Článek obsahuje rozsáhlou bibliografii k tomuto tématu.

¹³ Tamtéž, str. 1047-1048.

¹⁴ Abdulaziz Sachedina, “End-of-life: the Islamic view“, *Lancet*, 366 (2005): 774-779. Článek obsahuje bibliografii k tomuto tématu.

dožadovat pomoci ostatních k jejímu provedení, neboť tím druhého přemlouvá k vraždě. Pacient se však může modlit za to, aby mu Bůh daroval smrt. Stejně jako v křesťanské tradici, ani v židovské tradici nepanuje shoda v názorech na pokračování léčby nevléčitelně nemocných pacientů a v pokračování péče o pacienty ve vegetativním stavu. Ultraortodoxní rabíni tedy příkazují pokračovat v péči, přestože medikace může být vysazena. Konzervativní rabíni vidí i v umělé výživě druh medikace, a proto povolují její přerušení.¹⁵ Tím se naprosto shodují s konzervativními křesťany.

3.4. Liberální postoje

Některé protestantské skupiny hledají možné přesahy takto přesně a přísně stanovených mezí. Připouštějí možnost pasivní eutanazie, nebo dokonce i eutanazie aktivní a asistované sebevraždy jako individuální volby jedince, za které však musí být připraven nést zodpovědnost s ohledem na svoji spásu.¹⁶

Debatu o těchto tématech přitom pomáhali zakládat dogmaticky nezátížení odborníci. Ti šokují ostatní, konzervativní, nábožensky založené zúčastněné již jen principiální otevřeností k diskuzi o tom, zda je sebevražda, asistovaná sebevražda či eutanazie obhajitelná, či nikoliv. Pokud se však nemohou opírat o dogmatické principy, nezbyvá jim než se začít zabývat vymezením toho, co je osoba, jaké má rozhodovací pravomoci, a hájit její inherentní právo na život a na smrt.¹⁷

Proudy, které vznikly v rámci bioetiky, do značné míry kopírují trialog vědy, náboženství a filozofie, typický pro západní, křesťanskou kulturu. Ani islám ani judaismus v této souvislosti neposkytují a nevyužívají výrazně odlišný argumentační materiál, a přestože do bioetických diskuzí příslušníci těchto náboženství vstupují, nemohou principiálně posunout diskuzi dále.

¹⁵ Eliot N. Dorff, "End-of-life: Jewish perspectives", *Lancet*, 366 (2005) 862-864.

Článek obsahuje bibliografii k tomuto tématu.

¹⁶ Engelhardt, Smith-Iltis, "End-of-life: the traditional Christian view", str. 1048.

¹⁷ Liberální postoje – právo jedince na rozhodnutí o ukončení života, hájí podle Hughse např. tyto autoři:

Fletcher, Joseph: *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*. Buffalo: Prometheus Books, 1979.

Gervais, Karen: *Redefining*. New Heaven: Yale University Press, 1986.

Lizza, John P.: "Persons and Death: what's metaphysically wrong with our current statutory definition of death?" *Journal of Medicine and Philosophy*, 18 (1993): 351-374.

Viz. J. J. Hughes, D. Keown, Damien, "Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction", str. 111.

4. Vstup buddhismu do bioetického diskurzu

Bioetický diskurz tímto způsobem začal sloužit k posilování, nebo vyvracení konzervativních stanovisek. To byl jeden z momentů, který připravil půdu k uvedení buddhismu a medicínské etiky do nových souvislostí. Na počátku devadesátých let představoval buddhismus pro bioetiku vítaný vnější impuls, který umožnil načerpat novou argumentaci pro pokračující debatu mezi konzervativním a liberálním či religiózním a sekulárním proudem v jejím rámci.

Buddhismus se vyznačuje rysy, které uvítaly zejména liberální skupiny: má univerzální a univerzalistický potenciál, prokázal svoji životaschopnost a flexibilitu během svého dlouhého vývoje v různých dobách a prostředích, je svojí základní dikcí spřízněný s medicínou, v očích Západu se nejedná o formálně vyhraněné nebo dogmaticky přespříliš zatížené náboženství.

Argumentace z buddhistického prostředí však nepronikla do bioetických debat jen na základě filozoficko-teologické reflexe nebo z jakési akademické zvědavosti, nýbrž i díky tomu, že v zemích, které nespádají do západního (či křesťansko-židovsko-muslimského) myšlenkového okruhu se také bouřlivě rozvíjejí diskuze o bioetických tématech. Do diskuzí o medicínské etice tak přispívají i odborníci ze zemí ovlivněných buddhistickou tradicí a západní odborníci se seznamují s jejich – někdy překvapivými – názory. Jsou nuceni je reflektovat a reagovat na ně. Buddhismus se jim potom může jevit jako vhodný zdroj argumentační inspirace.

Na jedné straně do debaty výrazně přispívají odborníci z Japonska. Tato země si díky silnému hospodářskému zázemí může dovolit velkorysou podporu medicínské a (bio)technologického výzkumu. Při zavádění nových poznatků a postupů do praxe je však nutno hledat odpovědi na stejné závažné etické otázky, se kterými se potýkají odborníci v této situaci na celém světě. Některé odpovědi z japonského kulturního prostředí, které bylo formováno i přítomností buddhismu, se vyznačují pro západní odborníky lákavou pragmatičností.¹⁸ Na druhé straně tato „východní“ pragmatičnost může nabýt pro západního člověka děsivých podob a rozměrů, jako v případě Číny a její demografické politiky, která slouží jako odstrašující příklad zneužití medicíny.¹⁹

¹⁸ Japonští lékaři zastávají již od pozdního středověku velice benevolentní přístupy k asistované sebevraždě i eutanazii. Viz. např. Masatoshi Matsumoto, Inoue Kazuo, Eiji Kajii, “Words of Tohkaku Wada: medical heritage in Japan“, *Journal of Medical Ethics*, 27 (2001): 55-58.

¹⁹ Čína – stejně jako Japonsko – není čistě buddhistickou zemí, avšak na čínské pojetí vztahu k tělu, nemoci, lékařskému umění a smrti měl buddhismus nepochybný vliv a naopak – čínské prostředí přetvářelo buddhismus.

V každém případě buddhismus a konkrétní aplikace jeho filozofických východisek přináší nezvyklé náhledy na bioetická témata a dává celé diskuzi novou dynamiku. Kromě toho otázky z buddhistického prostředí nejnověji i diskuzi o tom, jak přistupovat v krajních medicínských situacích k pacientům, kteří pocházejí z „naprosto odlišného“ (tj. ne křesťanského, židovského nebo muslimského) kulturního prostředí.²⁰

Wilhelm Halbfass popsal použití původního indického lékařského způsobu vyjadřování v původním indickém, třebaže heterodoxním, filozoficko-náboženském diskurzu. Proces, který je možný vysledovat v současném evropském lékařském a bioetickém diskurzu, je k tomu, co popisuje Wilhelm Halbfass, opačný v tom, že do lékařského diskurzu vstupuje filozoficko-náboženská dikce. Filozofická nebo náboženská reflexe lékařského úsilí však není překvapivá ani neobvyklá. Nová je snaha o použití ne-původního, neevropského, nezápádního, kulturně velice odlišného filozofického nebo náboženského náhledu při reflexi eticky obtížných situací.

Odborníků, kteří se systematicky začali věnovat medicínské etice ve vztahu k buddhismu, je však pomálu. Soustavně se tomuto tématu věnuje pouze Damien Keown. Do diskuze o bioetických tématech se vzhledem ke svému zaměření na rannou buddhistickou etiku vyjadřuje i Peter Harvey, který vychází z Keownových prací. Proto nelze najít jediného současného západního odborníka, který by ve svých studiích různých jednotlivých aspektů (nejenom ranné) buddhistické etiky Keowna, nebo Harveye necitoval.

4.1. Inspirace buddhismem – jinakost pojetí osoby, začátku a konce života

Západní liberální bioetika nachází v buddhistické nauce tři oblasti, ze kterých může čerpat inspiraci. Jsou jimi otázky po tom, co je osoba a jaké je její morální a etické postavení, kdy začíná život a kdy končí.

Západní, karteziánské pojetí rozlišuje tělesnou a duševní složku člověka (toto pojetí částečně připomíná křesťanskou, židovskou i islámskou dogmatiku). Duševní složka je nadřazena složce tělesné, kterou oživuje. Takovéto pojetí osoby dalekosáhle ovlivňuje západní vztah k nemocnému a nemoci (nemocný člověk je jako porouchaný strojek, který je třeba opravit) i definici života a smrti.

Pokud se odpoutáme od karteziánského (křesťanského, ..., ale i např. hinduistického) dualismu, ubírají se možnosti pojetí osoby i definice života a smrti překvapivými směry.

²⁰ Keown, Damien: End of life: the Buddhist view. *Lancet*, September 10, 2005, vol 366, str. 952-955.

4.1.1. Buddhistické pojetí jedince

Podle buddhistického pojetí se to, co se jeví jako jedinec, skládá z pěti proměnlivých, vzájemně rovnocenných složek – v tom smyslu, že žádná z nich neřídí ty ostatní, agregátů (san. *skandha*, pál. *khandha*). Jsou jimi 1. hmota, nebo jinak tvar, či vzhled (*rūpa*), 2. citění a pocity (*vedanā*), 3. vnímání (*saññā*), 4. tvůrčí představy a součinitelé (*saṃkhārā*) a 5. vědomí (*viññāṇam*).²¹ Každá z těchto pěti složek se – podle dalšího výkladu – dále skládá z různého počtu různých nestálých a proměnlivých podsložek, *dharem*.²² Buddhistické pojetí jedince ukazuje zjemnělý smysl pro rozlišování duševních pochodů jedince.

Žádná z těchto složek sama o sobě nemůže být označena za „pravé já“, tedy něco, co by splňovalo podmínky pro takové „pravé já“: (1) něco, co by nepodléhalo chvilkovým afektům, (2) něco, co by nevedlo k přichylnosti ke světu, (3) něco, co by bylo stálé, co by nepodléhalo neustálým, třebaže jen nepatrným, změnám; tedy něco trvalého, co by případně přečkalo smrt a vstoupilo do dalšího zrození.²³

Buddhistická etika se vždy musela potýkat s otázkou, proč by lidé měli jednat eticky, jestliže ve skutečnosti, v souladu s buddhistickým učením, neexistuje žádný konatel. Pokud je integrita jedince, nebo jinak řečeno „osoba“, závislá na pěti neustále proměnlivých složkách, jestliže je představa o jakémsi trvalém, konzistentním „Já“ pouze zdánlivá, je vůbec možné odvolávat se důsledky činů pro jedince, zodpovědnost a soucit vůči druhým? Aplikace základní buddhistické poučky o zdánlivosti „Já“ do bioetických debat, bez ohledu na další kontext, by vedla k hrubému zkreslení základů buddhistické nauky a k nesmyslným otázkám typu: Jestliže neexistuje „Já“, mají vůbec smysl debaty o eutanazii? Je vůbec možné spáchat vraždu nebo sebevraždu? Lze tyto činy považovat za trestné, když není koho zabít a není koho potrestat? Tímto směrem se bioetické diskuze nikdy nevydaly. Kupodivu se však od něj odklonily jen velmi málo a v pochopení buddhistického pojetí osoby pokročily jen o malý kousek dál.

²¹ Český překlad názvů jednotlivých podle Miltnerova překladu in: V. Miltner, *Vznik a vývoj buddhismu*, str. 162. O těchto pěti složkách, ze kterých se skládá jedinec, a o jejich dokonalé nestálosti a proměnlivosti, vedl Buddha jednu ze svých prvních rozprav, tzv. rozpravu o znaku „ne-já“ (*Anattā lakkhana sutta*, SN.iii.66-68; v edici pálijského kánonu podle Sri Lanka Tripitaka Project, se kterou pracujeme, je tato sůtra uvedena pod názvem *Pañcavaggiya sutta*). Tato rozprava vyšla i v českém překladu: „Rozprava o znaku „ne-já“ (Anattā lakkhana sutta)“, in: *Buddhovy rozpravy sv. 1*, přeložil Miroslav Rozehnal, Praha: Dharma Gaia, 1993, str. 16-20.

²² Tj. podle buddhistické nauky podobné atomismu.

²³ Paul Williams, Anthony Tribe: „Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition.“, London: Routledge, 2000, str. 56-62.

V dějinách západního myšlení převládl dualistický názor, že existuje jakási složka, která uděluje tělu život. V aristotelské tradici to je duševní *forma*, která přistupuje k *matérii* těla a oživuje ho, stejně jako např. tvar uděluje jinak amorfnímu vosku aktuální podobu např. dortové svíčky. Tyto myšlenky byly bohatě rozvinuty ve středověku a přešly do novověké filozofie díky René Descartesovi, který určil mysl jako základ pravého já, tedy toho, co oživuje tělo, je od něj odlišné a přechází jeho smrt a rozklad. V současnosti na Západě stále přetrvává názor, že duševní pochody jsou nadřazeny těm tělesným a že mozek, sídlo myšlení, je důležitější než jakákoliv jiná část těla.

4.1.2. Hrubá aplikace buddhistického pojetí jedince v bioetice: kudy cesta nevede

V západní medicíně během posledních dvaceti let převládl názor, že „osoba“ je mrtvá, pokud jí nefunguje mozek, i když tělo pořád ještě pracuje.²⁴ Z toho vyplývá, že složky, ze kterých se skládá osoba, jsou na sobě navzájem závislé. Pokud selže jedna ze složek, znamená to smrt celého jedince.²⁵ Některé situace však nejsou jednoznačné – jak chápat stav pacienta, který se nachází v kómatu? Co s pacientem ve vegetativním stavu? Takovému pacientovi mozek funguje, ale jen částečně – tedy vlastně nefunguje. Nad stavem takového pacienta západní medicína i etika váhá. Pomohl by odkaz na buddhistické pojetí jedince? Je takový pacient mrtvý z buddhistického hlediska, když zjevně není přítomno hned několik složek, které tvoří jeho integritu? Kde najít názorový průsečík?

Do této debaty se zapojil přední odborník na buddhistickou etiku a právní principy théravadové tradice Peter Harvey.²⁶ Harvey soudí, že ten, kdo nebude pokračovat v péči o pacienta, jehož mozek je nezvratně poškozen – konkrétně, je-li poškozen jeho mozkový kmen – a způsobí tím, že veškeré orgánové systémy takového pacienta přestanou fungovat, postupuje správně a nedopustil se tím

²⁴ J. J. Hughes., D. Keown, „Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction“, str. 109.

²⁵ Z dualistického pojetí vyplývá, že pokud odumře složka, která řídí vědomí, je mrtvý celý jedinec. Opačný případ – kdy zemře tělo, ale vědomí přetrvává – je zdánlivě nesmyslný. Hughes a Keown však upozorňují, že někteří západní odborníci na bioetiku (např. Max More ve studii *The Diachronic Self: Identity, Continuity, Transformation*) již začali diskutovat o tom, jak určit hranice jedince, až budoucí technologie umožní jedinci pokračovat v existenci v jiném těle. Jak Hughes a Keown píšou, pokud technický pokrok umožní další život v novém těle, buddhistická bioetika jistě dosáhne nebyvalého rozkvětu. Viz. J. J. Hughes, D.Keown, „Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction“, str. 112.

²⁶ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, New York,: Cambridge University Press, 2000, str. 308-309.

z buddhistického hlediska přestupku. John Anderson L. Meyer také argumentuje ve prospěch tohoto postupu, pokud z buddhistického pohledu dojde k rozpadu integrity jedince.²⁷ Volí přitom mnohem liberálnější kritérium než Harvey – je jím pro něj takové poškození jedince, které způsobí, že selže některá z jeho pěti složek. K tomu většinou dochází poškozením mozku; pro Meyera však při rozhodování o péči o takového pacienta nezáleží na přesně specifikované části mozku, která selže. Meyer považuje za kritérium přítomnost všech složek, které z buddhistického hlediska tvoří osobu. V podstatě tím ale říká, že pokud některá ze složek chybí, jedinec ztratil integritu – přestal existovat (!).

Argumentace o smrti mozku (nebo jeho přesně specifikované části) se snaží překonat dvě překážky, které brání samozřejmému zavedení odpojení pacientů od podpůrných přístrojů do praxe. Jde jednak o potíže s určením toho, kdy a která část člověka má být prohlášena za mrtvou, aby byl za mrtvého považován celý jedinec. S tím souvisí o možné etické a trestně-právní důsledky pro ošetřovatele.

Harvey argumentuje zcela v souladu s nejmodernějšími medicínskými poznatky a usuzuje, že rozhodujícím kritériem smrti jedince je smrt jeho mozkového kmene. Tím je překonána druhá možná překážka: ten, kdo by odpojil pacienta od přístrojů ještě ve chvíli, kdy by ještě fungovala určitá část mozku, mohl by se tím dopustit vraždy.

Zdá se, že kritérium smrti mozku, zejména smrti mozkového kmene, který přijímají i medicínští odborníci, je validní argument ve prospěch tímto obhájeného – eticky nerozporného a univerzálně přijatelného – postupu při péči o jedince na konci života. Argumentace o smrti mozkového kmene se však obrací proti Harveyovi ve chvíli, kdy se vypořádává s etickými otázkami, které se týkají umělého přerušování těhotenství, tedy medicínských zásahů na začátku života. Harvey má za to, že z buddhistického hlediska je umělé přerušování těhotenství téměř vždy zavrženíhodné, což se shoduje s konzervativními západními názory.²⁸ Toto své stanovisko zakládá na tradičním buddhistickém pojetí počátku lidského života, podle kterého tento počátek spadá do okamžiku početí. Zároveň v tomto okamžiku nalézá své nové místo vědomí, které do nového života vstoupilo přerozením z předchozího stavu.

Mark Siderits však upozorňuje na kontradikci, která se skrývá v Harveyově stanovisku ke konci a počátku života.²⁹ Při současném stavu poznání na poli embryologie lze tvrdit, že zygota nemá centrální nervový systém. Pro přenos nervových vzruchů je nezbytné, aby byla nervová vlákna obalena myelinem; k tomu dochází až na začátku třetího trimestru těhotenství. Ortodoxní buddhistický názor

²⁷ Meyer, John-Anderson L.: *Buddhism and Death: The Brain-Centered Criteria*. *JBE*, 2005, vol. 12, str. 1-24.

²⁸ P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, str. 312.

²⁹ Mark Siderits: "Book Reviews: An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues. By Peter Harvey. (New York, Cambridge University Press, 2000)", *Journal of Chinese Philosophy*, 31.3 (2004): 405-417.

tvrdí, že vědomí je závislé na objekt-subjektovém vnímání. Jestliže za sídlo vědomí považujeme mozek, můžeme tvrdit, že vědomí nevyvstává u plodu dříve než na začátku třetího trimestru. Siderits svoje výhrady vůči Harveyovi ukončuje tvrzením, že pokud využijeme nejmodernější medicínské poznatky a zároveň buddhistické pojetí osoby, budeme zřejmě muset uznat závěr, že umělé přerušování těhotenství je přípustné během prvního a druhého trimestru.

Tento závěr vyplývá z přísného Harveyova kritéria funkce mozkového kmene, ne však z volného Meyerova pojetí přítomnosti pěti agregátů. Meyerův přístup je ale těžko přijatelný – vede k absurdním závěrům ve vztahu ke konci života. Jistě není potřeba vysvětlovat, proč při hrubé desinterpretaci buddhistického pojetí osoby není potřeba čekat na to, až jedinec upadne do kómatu a přestane mu fungovat mozek, aby bylo možné beztržně ukončit jeho život. Stačilo by počkat, až tvrdě usne... Harveyův přístup vede k nechtěným, nejenom pro buddhisty těžko přijatelným závěrům, které se týkají počátků života.

Buddhistická etika samozřejmě neargumentuje takto absurdním způsobem. Výše zmíněný příklad však velice názorně ilustruje to, že propojení západních a buddhistických náhledů na etické otázky ve vztahu k současným pokrokům v medicíně je mimořádně náročné a zrádné a lehce se nechají „nachytat“ i tak vynikající odborníci, jakými jsou P. Harvey a L. Meyer.

Pokud budeme chtít nalézt buddhistická stanoviska, kterými by se případně dalo následně argumentovat v rámci západních bioetických diskuzích o oprávněnosti či neoprávněnosti sebevraždy, asistované sebevraždy a eutanazie, budeme muset jít do mnohem větší hloubky a pokusit se uchopit buddhistické etické postoje k těmto otázkám co nejvíce detailně, s co největším citem pro argumentační jemnosti. K tomu je však nejprve nezbytné pochopit základy buddhistické nauky a toho, jak funguje buddhistická etika.

5. Základy buddhistické nauky a etiky

5.1. Čtyři vznešené pravdy a osmidílná stezka³⁰

Základ buddhistické nauky je vyjádřen ve čtyřech vznešených pravdách (*cattāri ariyasaccāni*), které jsou zároveň stručným popisem toho, jak dosáhnout vysvobození z úporného, strastiplného koloběhu zrození, života, smrti a následného zrození, *samsāry* (*samsāra*). Konkrétní návod, jak toho dosáhnout, určuje čtvrtá ze

³⁰ Přestože jsou překlady těchto základních bodů buddhistické nauky problematické, budeme se jich nadále držet, protože jsou již ustálené a jejich analýza v tomto ohledu není cílem této práce. Jinak není důvod, proč dávat přednost těmto překladům před dalšími možnými, o kterých diskutovali již starověcí komentátoři. Více viz. P. Williams, A. Tribe: “Buddhist Thought”, str. 41.

vznešených pravd – tzv. osmidílná stezka (*ariya atthangika magga*)³¹, průvodce ctnostným životem, která vede k vymizení utrpení (a tím k dosažení stavu zvaného „konečné vyvanutí“, *nibbány*).³² Jde tedy o vyjádření morálky a etiky³³, které sestává z osmi kategorií:³⁴

1. pravé pochopení (*sammā ditthi*)
2. pravé myšlení (*sammā saṅkappo*)
3. pravá řeč (*sammā vācā*)
4. pravé jednání (*sammā kammanta*)
5. pravé živobytí (*sammā ājīva*)
6. pravé úsilí (*sammā vāyāma*)
7. pravá bdělost (*sammā sati*)
8. pravé soustředění (*sammā samādhi*)

Čtvrtá kategorie určuje, jak se mají členové buddhistické obce chovat. Standardy chování a jednání jsou určeny podle příslušnosti jedince do jedné ze dvou skupin příslušníků, na které se buddhistická obec dělí.

5.2. Buddhistická obec a základní povinnosti jejích členů

5.2.1. Laická obec

První skupinou jsou laikové (*upāsaka*) a laičky (*upāsikā*). Miltner jejich životní určení a směřování popisuje jednoduše:

³¹ Popis Osmidílné stezky najdeme v *Mahāsatipatthānasuttam*, DN.ii.290-315. Tento oddíl pálijského kánonu vyšel i v českém překladu: Rozprava o ustavení pozornosti: Satipatthāna-sutta. Přeloží L. Válek, 1. vyd. Praha: Dharma, 1995. České výrazy pro jednotlivé kategorie Osmidílné stezky přebíráme právě z tohoto Válkova překladu.

³² Jakkoliv charakterizovat, co znamená výraz *nibbána*, je velice obtížné. V rámci buddhistická studií na Západě za necelých sto padesát let jejich existence vzniklo více než dvacet pět teorií, které vysvětlují, co znamená „nirvána“. Téměř lze tvrdit, že co indolog, to teorie. Více viz. G. Welbon, „On Understanding the Buddhist Nirvāṇa“, *History of Religions*, 5.2 (1966): 300-326.

³³ Filozofové „etikou“ obvykle rozumí tázání se po tom, co je dobré. Pod „morálkou“ se obvykle rozumí konkrétní směrnice, které mají vést jedince k dobru přijatelnému pro něj i pro společnost prostřednictvím ctnostného jednání.

³⁴ Siderits, Mark: Book Reviews: An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues. By Peter Harvey. (New York, Cambridge University Press, 2000). *Journal of Chinese Philosophy*, 2004, vol. 31, no. 3, str. 405-417.

Buddhistickým laikem se člověk stane tak, že před důvěryhodnými svědky, to jest nejméně čtyřmi výbornými mnichy, nahlas třikrát prosloví tento výrok: „Utíkám se k Buddhovi, utíkám se k držmu, utíkám se k obci.“ Dostane-li se mu odpovědi „Pojď, laiku“ (P *éhi upásaka*), byl přijat a stal se laickým buddhistou. A potom přísně dodržuje patero základních ctností (S *pañčasíla*, P *pañčasíla*):

[1.] neubližovat bytostem,

[2.] nekrást,

[3.] necizoložit,

[4.] nelhat

a [5.] neopíjet se;

to znamená zachovávat se ve stavu klidné duševní rovnováhy.

Laikové se nemusejí vzdávat běžných světských radovánek, nepřehánějí-li je náruživě a nepřekročí-li některou z těch pěti mravních náповědí, ale nemají ani špetku naděje na spásu, na konečné vyvanutí (S *nirvána*, P *nibbána*); jejich ctnostný život jim však přece zaručuje, že se znovuzrodí ve vyšším duchovním stavu, třeba se pak stanou mnichy nebo světci a nakonec vyvanutí přeci jenom dosáhnou.³⁵

[číslování ctností doplněno]

5.2.2. Mnišská obec

Druhou část buddhistické obce tvoří mniši (*bhikkhu*) a mnišky (*bhikkhunī*). Mniši a mnišky jsou podle stále platné nejstarší dochované tradice považováni za výkvět buddhistické obce. Jen oni se mohou stát ‘zasloužilými’ (*arahant*), tedy světci, a jen oni mohou posléze dosáhnout konečného vyvanutí.

Určení mnichů a mnišek a jejich směřování ve světě je podle Milnera následující:

Kdo se chce stát buddhistickým mnichem, opustí svůj dům a rodinu, což znamená, že se odebere k putování (S *pravradžja*, P *pabbadždža*), do bezdomoví (S *anágirika*, P *anágárija*). Oholí si vous a vlasy, oblékne roucho většinou oranžové nebo sytě žluté barvy a před váženým buddhistickým mnichem, ctihodným to údem obce mnišské, třikrát upřímně a nahlas prosloví: „Utíkám se k Buddhovi, utíkám se k držmu, utíkám se k obci.“ Vypočítá též desatero pravidel mnišské kázně (S *dašaśíla*, P *dasasíla*), jež jsou:

[1.] neubližovat bytostem,

³⁵ VI. Miltner, *Vznik a vývoj buddhismu*, str. 101.

- [2.] nekrást,
- [3.] necizoložit,
- [4.] nelhat,
- [5.] neopíjet se,
- [6.] nejíst mimo stanovený čas,
- [7.] neúčastňovat se tance, zpěvu, hudby a divadla a podobných kejklů,
- [8.] neužívat květinové věnce, voňavky a vonné masti,
- [9.] nemít vysoké, široké a pohodlné lůžko,
- [10.] a nepřijímat zlato, stříbro nebo peníze.

Tu vidíme, že prvních pět záповědí či příkazů je stejných jak pro laiky, tak pro mnichy, mnichové však mají navíc dalších pět.³⁶

[číslování ctností doplněno]

Jak je zřejmé, laikové a mniši se mohou těšit různými soteriologickými nadějemi, pokud se tedy někdo z první skupiny neodhodlá k přestoupení a náročnému životu v mnišské obci. Avšak první a základní pravidlo pro všechny zní: „neubližovat bytostem“.

Velice výstižně popsal základní situaci Rupert Gethin:

Na první pohled se zdá, že situace je zcela jasná: zabití živé bytosti – *jakékoliv* živé bytosti – je špatné a vede k dalšímu, horšímu zrození; následovat Buddhův příklad znamená vystříhat se zabití živých bytostí, odložit zbraně, pěstovat soucit po vzoru Buddhy – konec, tečka.³⁷

V životě se však lze setkat s mnoha situacemi, kdy je třeba při výkladu základního pravidla buddhistické etiky – „neubližovat bytostem“ – brát ohled i na kontext, ve kterém k takovému „ubližení bytosti“ došlo. Navíc – čím blíže má jedinec ke „konečné vyvanutí“ (*nibbāna*), tím více podmínek musí splnit a tím přísněji jsou jeho činy posuzovány.

5.3. *Vinajapitaka* a porušení pravidel o zabití živé bytosti

Pravidla, která detailně určují, jak se mají členové mnišské obce chovat, najdeme v příslušných oddílech buddhistických kánonů. Není tedy překvapivé, že tato pravidla tvoří i jednu ze tří sbírek pálijského kánonu, *Koš řádové disciplíny*, *Vinajapitaku*, neboli *Koš kázně*, jak překládá Miltner. Tato sbírka obsahuje pravidla rozdělená do skupin podle závažnosti přestupku, který vzniká jejich porušením. Pro

³⁶ Tamtéž, str. 110.

³⁷ Rupert Gethin, “Can Killing a Living Being Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidhamma and Pāli Commentaries“, *JBE*, 12 (2004): 167-202.

mnichy je zde stanoveno 227, pro mnišky 311 pravidel. Mnichové a mnišky by se však měli rozhodně vyvarovat spáchání některého z přestupků, které náležejí do prvních čtyř skupin. Tyto čtyři skupiny činů, velké přestupky, kterým se říká „prohry“, neboli *párádžiky*, zahrnují³⁸:

1. pohlavní styk
2. krádež
3. zabití
4. lživé vychloubání se nadpřirozenými schopnostmi.³⁹

Ten, kdo poruší pravidla, která se týkají těchto čtyř skupin činů, je doživotně vyloučen z mnišské obce – prohrál. „Prohra“ v tomto kontextu znamená, že mnich, který se dopustí činu, kterým přestoupí některé z pravidel stanovených v těchto čtyřech skupinách, prohrál v tomto zrození, tedy ve výjimečné, vzácné podobě člověka, naději na konečné vyvanutí, které navíc čeká jedině na člena mnišské obce. Zároveň si může být jistý tím, že jeho příští zrození bude neblahé (*akusala*). Samozřejmě, že to samé platí i pro mnišky.

To, že se k takovým činům počítá i zabití, není opět nijak překvapivé. Je však třeba upozornit na to, že zabití člověka je považováno za mnohem vážnější přestupek než zabití jiné živé bytosti – to platí pouze za malý přestupek, neboli *páčittiju*.⁴⁰ Popis malých přestupků rovněž nalezneme v *Koši řádové disciplíny*. Méně závažné přestupky, které se týkají zabití, jsou shrnuty v 61. skupině činů.⁴¹ Jejich spáchání nevede rovnou k vyloučení z mnišské obce, nicméně i za tyto přestupky jsou zde určeny tresty. V *Koši řádové disciplíny* se tak spojuje v případě páčittijí etická a právní tematika, parádžiky nesou i výrazný soteriologický prvek.

Analýza případů zabití se odehrává v rámci diskuze o třech typech přestupků, tedy činů, které porušují daná pravidla. Ve *Vinajapitace* mají základ úvahy o 3. parádžice a 61. skupině malých přestupků (*páčittija*), které již byly letmo zmíněny výše. Třetí rámeček, ve kterém jsou zkoumány okolnosti a důsledky zabití živých

³⁸ Damien Keown, „Attitudes to Euthanasia in the Vinaya and Commentary“, *JBE*, 6 (1999): 260-270.

³⁹ Tato překvapivá podmínka má jádro v historické situaci, ve které došlo ke vzniku buddhistické nauky. Mnozí z těch, kteří se zřekli světa ve prospěch hledání vyšších nauk, slibovali svým současným i budoucím přívržencům, že díky tomu-kterému systému učení získají nadpřirozené schopnosti. Buddha takové podvodníky ve svých rozpravách odsuzoval.

⁴⁰ R. Gethin, „Can Killing a Living Being Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidhamma and Pāli Commentaries“, str. 170.

⁴¹ Tamtéž, str. 170: „Pokud mnich (*bhikkhu*) záměrně připraví o život nějakou živou bytost, dopustí se *páčittije* (doslova: bude pykat).“ (*Yo pana bhikkhu sañcicca paṇaṃ jīvita voropeyya pācittiya*“nti. Vin.iv.124.)

bytostí, je vymezen metafyzickými úvahami o deseti tzv. „neprospěšné příčiny činů“ (*akusala-kamma-patha*), o kterých bude řeč později. Mezi tyto činy patří i zabití.

Detailní rozbor všech možných i zcela hypotetických situací, za kterých dojde ke smrti živé bytosti, se zvláštním zřetelem ke smrti lidí, nalezneme v Buddhaghósově komentáři *Samantapāsādikā* k *Vinajapitace*.⁴² Peter Harvey upozorňuje, že cenné doplňující poznatky lze získat i pečlivým pročtením Otázek Milindových (*Milinda pañha*), dále z *Kathāvatthu*, což je třetí ze sedmi spisů, které obsahuje jeden ze tří dílů pálijského kánonu, a to *Koš vyšších nauk*, *Abhidharmapitaka* (*Abhidhammapiṭaka*), neboli *Koš scholastiky*, jak překládá Miltner. Další poznatky k tomuto tématu lze získat ze sanskrtského komentáře *Abhidharmakośabhāṣya* k tomuto *Koš*i.⁴³

Obrovská potíž spočívá v tom, jak se danými materiály vypořádat. Rozdílnost názorů na případy zabití ze skutečnosti, že je nezbytné vzít v úvahu nejenom samotný pálijský *Koš řádové disciplíny*, ale ponořit se i do jemných a spleťových úvah pálijského *Koše vyšších nauk* a komentářů k němu. Tím se ocitáme v bludišti tvořeném náhledy tří vzájemně propojených oblastí: mísí se zde úvahy z oblasti etiky, práva a metafyziky.

6. Vymezení buddhistické etiky

6.1. Přehled základních teorií buddhistické etiky

Pro západní odborníky je velice obtížné přiblížit se k jádru nejstarší buddhistické etiky. Setkáváme se s obdobnými překážkami jako při hledání významu pojmu „konečné vyvanutí“, *nibbāna*, se kterým ostatně tyto teorie pracují.⁴⁴

Nejčastěji je citována (a kritizována) teorie Damiena Keowna, ke které se hlásí také jeho názorový přívrženec Peter Harvey.⁴⁵ Oba se snažili překonat starší,

⁴² Obecně se komentáře k jednotlivým částem pálijského kánonu nazývají *aṭṭhakathā*. Oba dva komentáře (*Samantapāsādikā* a *Kankhāvitaraṇī*), které existují k pálijské *Vinajapitace*, napsal Buddhaghósa (5. stol. n. l.). Komentář *Samantapāsādikā*, který obsahuje i interpretace jednotlivých případů smrti lidí, tj. třetímu z velkých přestupků (*párádžiká*), bohužel není běžně dostupný. Doposud nebyl celý a s řádnou redakcí přeložen do žádného západního jazyka (anglický překlad části komentáře vyšel v roce 1913 v Londýně pod patronátem PTS). Originál je dostupný pouze v barsko-pálijských edicích. Jednotlivé ukázky jsou proto přejety z překladů a poznámek různých citovaných autorů.

⁴³ Peter Harvey, “Vinaya Principles for Assigning degrees of Culpability“, *JBE*, 6 (1999): 271-291.

⁴⁴ G. Welbon, “On Understanding the Buddhist Nirvāna“, str. 300-326.

⁴⁵ Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, London: Macmillan, 1992. Keown své názory prezentuje mimořádně konzistentně. S kratšími i podrobnějšími variantami jeho aristotelské teorie buddhistické etiky se lze setkat v každé práci z jeho bohaté bibliografie.

sociologicky laděnou teorii Melforda Spira, která má stejný myšlenkový základ jako „nibbánová“ teorie Winstona L. Kinga.⁴⁶ Podle Kingovy „nibbánové teorie“ se buddhistická etika vztahuje k různým jedincům různě podle toho, zda má jedinec v rámci konkrétního života naději na dosažení konečného osvobození, či nikoliv. Lidstvo se tak dělí na obrovskou masu těch, kteří konečného vysvobození nemohou dosáhnout (laická obec) a ty, kteří mají na konečné osvobození naději (mnišská obec), přičemž hrstka pokročilých adeptů z nich má toto osvobození na dosah. Sociologický rozbor společnosti, ve které funguje takovýto soteriologický model, provedl Melford Spiro. Vtip je podle něj v tom, že ve skutečnosti konečného osvobození nikdo nedosáhne, avšak naděje na její dosažení dává celému systému potřebnou dynamiku.

Kritici „nibbánové teorie“ (mezi nimiž nechybí ani Keown a Harvey) jí vyčítají, že se příliš jednostranně a plytce zaobírá jednou možností výkladu pojmu *nibbāna* a příliš ostře od sebe odděluje jednotlivé skupiny buddhistické společnosti (laická obec, mnišská obec) i jednotlivá stádia duchovního postupu jedince.

Tomu se chtěl vyhnout Damien Keown.⁴⁷ Navrhl teorii inspirovanou aristotelskou etikou ctností. Podle této Keownovy teorie je nejpřesnějším modelem buddhistické etiky obdoba aristotelského směřování k nejvyššímu dobru (tím je pro Aristotela *eudaimonia*, v buddhismu *nibbāna*) cestou zušlechťování ctností. Nenalezneme zde tedy skokové přechody mezi jednotlivými ontologickými stavy jedince, ale jasné cílení k *summum bonum*, „konečnému vyvanutí“, *nibbānē*.⁴⁸ Všechny činy, které směřují k nejvyššímu dobru, jsou v Keownově pojetí (a na rozdíl od Aristotela) dobré i správné.

Tyto teorie mají společný rys – jádro buddhistické nauky, a z ní vyplývající etické teorie, se výrazně vztahují ke „konečnému vyvanutí“. Mnozí další výše zmiňované autory citují, kritizují, případně směřují své poznámky k argumentačním nedostatkům jejich teorií, avšak žádné další *ucelené* teorie buddhistické etiky od západních odborníků zatím nespátřily světlo světa. Není až tolik divu. Vzhledem k množství (a zároveň výběrovosti) dochovaného textového materiálu je možno propadnout skepsi. Charles Hallisey proto pochybuje o tom, že lze z dochovaných textů a názorů současných praktikujících autorit vyvodit koherentní etickou teorii

P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, 2000. Také Peter Harvey je – podobně jako D. Keown – názorově konzistentní, což usnadňuje práci s jeho teorií buddhistické etiky.

⁴⁶ Melford E. Spiro, *Buddhism and society : a great tradition and its Burmese vicissitudes*, Berkeley: University of California Press, 1982.

Winston L. King, *In the hope of Nibbāna : the ethics of Theravāda Buddhism*, 3rd. ed., Seattle: Pariyatti Press, 2001. Tato studie byla poprvé vydána již v roce 1964.

⁴⁷ D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, 1992.

⁴⁸ Slovem původem ze sanskrtu, častěji používané: *nirvána*.

nejstaršího neboli *théravádového* buddhismu.⁴⁹ Michael Attwood dokonce popírá možnost, že lze odvodit i jen teorii, která by se týkala jednotlivého etického tématu, jak ukazuje na příkladu sebevraždy a eutanazie v pálijském kánonu.⁵⁰

Pokusme se přesto najít cestu k vymezení a pochopení buddhistické etiky, která by nás zavedla k porozumění tomu, jak se nejstarší buddhismus vztahoval a vztahuje k ožehavým tématům medicínské etiky. Nezbývá, než se ponořit do textů a nechat se vést různými návody k jejich pochopení, které jsou k dispozici.

6.2. Analýza pojmu *kamma* – způsob výkladu buddhistické etiky

Výběr pojmů, na jejichž rozboru by bylo možné vyložit, jak funguje buddhistická etika podle pálijské tradice, je velice náročný. Každý výběr totiž dalekosáhle ovlivní takové pojetí buddhistické etiky v jeho celkovém vyznění.

Jednou z možností, které se nabízejí, je začít u analýzy pojmu *kamma*. Existuje několik důvodů, proč se tato možnost jeví jako dobrá volba. Morální a etické hodnocení jednání předpokládá, že někdo vykonal nějaký čin – a to je jeden z významů a rozměrů pojmu *kamma*. K tomuto pojmu vytahuje na mnoha místech kánonu své úvahy sám Buddha, přičemž některé jeho výklady velice názorně ukazují, jak důležité místo má *kamma* v naprostém základu samotného buddhismu, tedy ve čtyřech vznešených pravdách a osmidílné stezce (viz. výše, kap. 5.1.).⁵¹

A v neposlední řadě s tímto pojmem při popisu buddhistické etiky pracují nejenom západní autoři (Keown, Harvey, Gethin, Adam), ale – kromě slavných předchůdců – i současní buddhističtí učenci (Dhammavihari, Nimanong).⁵²

⁴⁹ Charles Hallisey, "Ethical Particularism in Theravaada Buddhism", *JBE*, 3 (1996): 32-43.

⁵⁰ Michael Attwood, "Suicide as a Respnse to Suffering". *Western Buddhist Review*. vol. 4. Online.[1995?],

URL<http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/suicide_as_a_response_to_suffering.html> [cit.20. srpna 2006].

⁵¹ Stejně jako je volně zaměnitelný pálijský výraz *nibbána* častěji používaným sanskrtským *nirvána*, lze volně zaměnit pálijský výraz *kamma* sanskrtským výrazem *karma*.

⁵² Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, London: Macmillan, 1992.

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

Rupert Gethin, "Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidharma and Pali Commentaries", *JBE*, 11 (2004): 167-202.

Martin T. Adam, "Groundwork for a Metaphysic of Buddhist Morals: A New Analysis of *puñña* and *kusala*, in light of *sukka*", *JBE*, 12 (2005): 62-85.

Bhikkhu Professor Dhammavihari, *Euthanasia: A study in relation to original Theravada Buddhist thinking*. Online. [2000], URL <<http://www.metta.lk/english/euthanasia.htm>> [cit. 20. srpna 2006].

6.2.1. Tři rozměry pojmu *kamma* – aktuální, karmický, intencionální

6.2.1.1. Aktuální a karmický rozměr

Pojem *kamma* má mnoho významů⁵³, z nichž v etice jsou přednostně důležité dva z nich: *kamma* znamená čin, skutek a zároveň jeho následek. Tyto dva významy do jisté míry zahrnují dva ze tří rozměrů tohoto pojmu, tj. trojice aktuálního, karmického a intencionálního rozměru. Toto trojdílné členění je volně inspirováno analýzou Martina T. Adama, který složitě propojuje tzv. karmické, nirvanické a morálně-epistemické domény s predikáty činů: „záslužný“ (*puñña*), „prospěšný“ (*kusala*) a „světlý“ (*sukka*).⁵⁴

První dva rozměry pojmu *kamma* jsou obsaženy v následujícím Buddhově výkladu, který nalezneme v pálijském kánonu. Buddha rozdělil činy do čtyř skupin podle jejich podstaty a následků, ke kterým vedou:

Svoji moudrostí jsem, mnichové, poznal čtyři druhy činů a dal je k poznání. Které čtyři?

[1.] Ty, mnichové, které mají temné následky, jsou temné činy.

[2.] Ty, mnichové, které mají světlé následky, jsou světlé činy.

[3.] Ty, mnichové, které mají jak temné tak světlé následky, jsou činy jak temné tak světlé.

[4.] Ty, mnichové, které nemají ani temné ani světlé následky, jsou činy ani temné ani světlé a vedou k vymizení *kamma*.⁵⁵

Veerachart Nimanong, “Renewal of Thai Buddhist Belief in *Kamma* and Rebirth“, in: *The Bases Values in a Time of Change. Online*. [2000?], Series III, Asia, Vol. 16, Chapter XIV. URL <http://www.crvp.org/book/Series003/III-16/chapter_xiv.htm> [cit. 20. srpna 2006].

⁵³ Existuje více jak patnáct významů v různých souvislostech. Viz. PED, heslo *kamma*.

⁵⁴ M. T. Adam, “Groundwork for a Metaphysic of Buddhist Morals: A New Analysis of *puñña* and *kusala*, in light of *sukka*.“, str. 62-85.

⁵⁵ *Cattārimāni bhikkhave kammāni mayā sayam abhiññā sacchikatvā paveditāni. Katamāni cattāri?*

Atthi bhikkhavammaṃ kaṇhaṃ kaṇhavipākaṃ. Atthi bhikkhave kammaṃ sukkaṃ sukkavipākaṃ. Atthi bhikkhave kammaṃ kaṇhasukkaṃ kaṇhasukkavipākaṃ. Atthi bhikkhave kammaṃ akaṇhaṃ asukkaṃ akaṇhasukkavipākaṃ kammakkhayāya saṃvattati. AN.ii.230-231.

[číslování doplněno]

Peter Harvey popisuje tyto čtyři kategorie činů na základě dokladů z různých míst pálijského kánonu následovně:

1. takové, které jsou temné s temnými následky: zhoubné činy, které vedou k dalším zrozením a v nich ke zhoubným zážitkům
2. takové, které jsou světlé se světlými následky: nezahubné činy, které vedou k dalším zrozením a v nich k nezahubným zážitkům
3. takové, které jsou jak temné, tak světlé: směsice prvních dvou kategorií
4. takové, které nejsou ani temné ani světlé, s ani temnými ani světlými následky; činy, které vedou ke zničení činů: vůle odpoutat se od prvních tří kategorií činů.⁵⁶

Pojem *kamma* v sobě tedy zahrnuje jak čin, tak jeho následek. Důležité je uvědomit si, že následky činů jsou dvojí. Čin může být hodnocen podle okamžitého a zjevného následku, pozorovatelného ještě v tomto světě a životě. Čin a tento soudobý následek dávají pojmu *kamma* jeho *aktuální* rozměr. Zároveň však činy lze hodnotit i podle toho, zda vedou k blahému, nebo neblahému dalšímu zrození. Činy jsou podle tohoto dělení – pokud použijeme slovo odvozené ze sanskrtu – *karmicky* záslužné, nebo k nim opačné. To je *karmický* rozměr pojmu *kamma*, který se obvykle překládá právě původně sanskrtským výrazem *karma*.⁵⁷ Z této analýzy je také zřejmé, že slovo *kamma* nelze do češtiny přeložit jedním slovem tak, aby byly zachyceny oba významy i rozměry tohoto pojmu.

Souhrnná terminologie pro popis kvality činů vzhledem k tomuto nebo dalšímu zrození se nabízí na základě rozboru textů pálijského kánonu: zavrženíhodný čin by byl z hlediska tohoto světa a života, tedy podle aktuálního rozměru, „temný“ (*kaṇha*), z karmického hlediska (tj. s ohledem na kvalitu příštího zrození) „nezáslužný“ (*apuñña*) či „hříšný“ (*pāpa*).⁵⁸ Čin, který by ještě v tomto zrození přinesl radost, by byl z hlediska soudobého zrození a světa (podle aktuálního

Stejnou kategorizaci lze nalézt i na jiných místech pálijského kánonu, např. v MN.i.389.

⁵⁶ P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues.*, str. 44.

⁵⁷ Nadále budeme používat výrazy *karma*, *karmický*, které jsou ekvivalentní k pálijskému výrazu *kamma* a jeho případným odvozeninám.

⁵⁸ Slovo „hříšný“ (*pāpa*) znamená „zlý, hanebný, nemravný, nekalý, hříšný“, jak dokládá obrovské množství výskytů na mnoha místech kánonu. Tyto významy dokreslují vztahy dále zmiňované čtveřice termínů. Podle PED, heslo *pāpa*. Online.

rozměru pojmu *kamma*) „světly“ (*sukka*), z karmického hlediska „záslužný“ (*puñña*), neboli „nehříšný“ (*apāpa*).⁵⁹ S těmito kategoriemi pracují např. i Keown a Adam.

6.2.1.2. Intencionální rozměr

Zdá se tedy, že by docela dobře mohl fungovat model etiky, ve kterém by byly činy hodnoceny podle následku, který již každý čin inherentně obsahuje. Etika prostého hodnocení příčin podle následků by po chvíli přemýšlení o jejich důsledcích přivedla k otázce, jak se vyrovnat s těžko přijatelnými závěry, které by nutně vyplývaly z řešením některých situací.⁶⁰

Jedna otázka však vyvstává okamžitě: jak při tomto rozlišení dvou rozměrů pojmu *kamma* chápat třetí typ činů a jejich následků, který vymezil Buddha? Nimanong upozorňuje na jednu velice častou chybu v chápání, které se dopouštějí lidé, kteří nejsou zakořeněni v buddhistické kultuře:

Třetí druh činů neodkazuje ke způsobu, jakým byl vykonán nějaký *jednotlivý* čin, ale spíše k řetězci činů, ze kterých je tvořen život jednotlivce. Neexistuje nic takového jako jednotlivá černo-bílá *kamma*, nebo jednotlivá *kamma*, která by byla částečně dobrá a částečně špatná. Spíše určitý jedinec hromadí činy, které ve výsledku vedou spíše k rozporům, nebo k harmonii.⁶¹

Z tohoto popisu vyplývá, že teprve celý život člověka, posuzovaný podle jeho činů, vyznívá jako spíše dobrý, nebo spíše špatný. Avšak činy nejsou dobré nebo špatné samy o sobě⁶², jak ostatně vyplývá i z pálijských termínů pro jejich hodnocení. V buddhistické etice nefigurují protikladné kategorie dobro–zlo; život a

⁵⁹ Slovo „záslužný“ – *puñña* má stejný význam jako „nehříšný“ – *apāpa* (jak dokládají výskyty např. v DN.iii.119, SN.i.114 a SN.ii.82, AN.i.154 a AN.iii.412). Protikladem k těmto dvěma výrazům jsou slova „nezáslužný“ – *apuñña* a „hříšný“ – *pāpa*.

Slovo „záslužný“ (*puñña*) komentátor Dhammapāla vysvětluje jako „vedoucí k čistému pokračování (života v dalším zrození)“. Slovo je spojeno s významy, které reprezentují základ a podmínky pro další zrození v nebeských světech a budoucí blahý stav a neustálou radost, která závisí na množství takto označených činů v průběhu předchozí existence. Podle PED, heslo *puñña*. *Online*.

⁶⁰ Etická teorie, která by byla založena čistě na vztahu činu a jeho následku, by paradoxně odkazovala konajícího do role pasivního nositele činu. Konající by byl pouhý prostředník činu a nositel jeho následků, aniž by měl na jednom nebo druhém aktivní, volní podíl.

⁶¹ V. Nimanong, “Renewal of Thai Buddhist Belief in *Kamma* and Rebirth“, *Online*. [zdůraznění kuzívou doplněno]

⁶² V tomto bodě zastávám odlišný názor než Keown a Harvey, kteří – z důvodu svých aristotelských východisek – tvrdí pravý opak.

konečné shrnutí činů se odehrává na *škále*. *Jednotlivé* činy dostávají světlé, nebo temné *zabarvení, odstín* (a následkem zároveň karmicky nezahoubné, nebo zahoubné působení) – v závislosti na konateli. V rámci jednoho zrození záleží v posledku též na celkové sumě činů z kategorií „temný/ nezáslužný – hříšný“ (*kaṇha/ apuñña – pāpa*) a „světlý/ záslužný – prostý hříchu“ (*sukka/ puñña – apāpa*) – ta určuje, jaký *odstín* má tento život, a jaký odstín bude mít příští zrození.

Tím se dostáváme ke třetímu rozměru pojmu *kamma*. Na místo v kánonu, kde se nachází Buddhův výklad tohoto rozměru pojmu *kamma*, důrazně upozorňuje Gethin.⁶³ Činy mají vedle aktuálního⁶⁴ a karmického⁶⁵ ještě jeden rozměr – intencionální. Ten je obsažena v jednom z Buddhových vymezení pojmu *kamma* :

Činem (*kamma*), mnichové, nazývám vědomou vůli (*cetana*). Z vědomé vůle vzniká konání; tělem, řečí a v mysli.⁶⁶

Tento stav mysli předurčuje odstín činu a jeho případné karmické následky. Čin sám o sobě je eticky indiferentní. To, co činu dává etickou kvalitu, je stav mysli jednajícího. Třetí rozměr pojmu *kamma* je vystižen jeho intencionalitou. Činy, které mají původ ve stavech mysli, které jsou z buddhistického hlediska příznivé, se nazývají „prospěšné“ (*kusala*). Činy založené v opačných stavech mysli se nazývají „neprospěšné“ (*akusala*).

Velice výstižně popsal vztah tří výše zmíněných rozměrů Adam:

Temné činy mají za následek nejenom neblahé zážitky pro jednajícího, ale jsou zároveň „neprospěšné“ (*akusala*); mají původ ve stavech, které brání mysli získat správný vhled.

Světlé činy mají za následek nejenom pozitivní, příjemné budoucí zážitky pro jednajícího, ale jsou zároveň „prospěšné“ (*kusala*). Nezastiňují mysl. Takové stavy vedou k osvobozujícímu poznání a konečnému osvobození jedince.

Implicitní *telos* tohoto pojetí je následující: neposkvrněná mysl přirozeně tíhne k možnosti sebepoznání a duchovní svobodě.⁶⁷

⁶³ R. Gethin, “Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidharma and Pali Commentaries“, str. 170. Gethin zde důrazně upozorňuje na přednostní místo intence při hodnocení činů v rámci buddhistické etiky.

⁶⁴ Tj. dělení na „světlé“ a „temné“ činy.

⁶⁵ Tj. dělení na činy „záslužné, prosté hříchu“ a „nezáslužné, hříšné“.

⁶⁶ *Cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā*. AN.iii.415.

6.2.2. Prospěšné a neprospěšné příčiny činů

Trojí nepříznivý stav mysli, ovlivněný tělem, řečí nebo duševními pochody, vede k desateru neúplných činů, které podle kanonických textů (AN.v.264-266; DN.iii.214-215) přehledně shrnuje V. Nimanong:

1. tři druhy činů za účasti těla:
 - i. zabití živé bytosti
 - ii. krádež
 - iii. sexuální výstřelky
2. čtyři druhy činů za účasti řeči:
 - i. lhaní
 - ii. odmlouvání
 - iii. hrubá mluva
 - iv. plytká mluva
3. tři druhy činů za účasti duševních pochodů, které zastiňují mysl:
 - i. chtíč (*lobha*)
 - ii. zášť (*dosa*)
 - iii. blud (*moha*)⁶⁸

Toto desatero se nazývá „neprospěšné příčiny činů“ (*akusala-kamma**patha*). Ani zde nepřekvapí, že na prvním místě mezi záporně vymezenými morálními kategoriemi figuruje zabití živé bytosti.

Protikladem těchto deseti je stejně obsáhlý seznam opaků, „prospěšné příčiny činů“ (*kusala-kamma**patha*). Do třetí kategorie činů, které jsou opačné k chtíči, zášti a bludu, patří takové, které jsou nejprve vymezeny jako *chybění*, *vymizení* kvalit záporných, jak upozorňuje Gethin:

- i. chybění chtíče (*alobha*); pozitivní vlastností je štědrost (*dāna*)
- ii. chybění zášti (*adosa*); pozitivní vlastností je přátelskost (*mettā*) a soucit (*kāruṇṇā*, *karuṇā*)

⁶⁷ M. T. Adam, “Groundwork for a Metaphysic of Buddhist Morals: A New Analysis of *puñña* and *kusala*, in light of *sukka*.”, str. 69.

⁶⁸ V. Nimanong, “Renewal of Thai Buddhist Belief in *Kamma* and Rebirth“, *Online*. [Termíny v páli pro poslední tři tři druhy činů doplněny.]

- iii. chybění bludu (*amoha*); pozitivní vlastností je moudrost (*paññā*)⁶⁹

M. Attwood podrobně nerozebírá jednotlivé aspekty pojmu *kamma*, přesto však velice srozumitelně vyjadřuje, jak se v buddhistické etice vztahují předurčení činu v mysli, činy a jejich následky:

Duševní stavy, které mají původ v chtíči, zášti a bludu, dávají povstat činům, které zvětšují míru utrpení a zmenšují štěstí. Tyto duševní stavy a činy z nich vzešlé jsou „neprospěšné“. Naopak duševní stavy, které mají původ ve spokojenosti, lásce a moudrosti, dávají povstat činům, které vedou ke zmírnění utrpení a rozmnožují štěstí. Těm se říká „prospěšné“.

V tomto kontextu se nepoužívají výrazy „dobrý“ a „zlý“. Tíhnutí k příznivým stavům mysli narůstá postupně – je umožněn morální pokrok jedince. Pokud lehce parafrázujeme sbírku Dhammapada, můžeme říct, že buddhistický způsob života spočívá v maximalizování toho, co je pro živé bytosti příznivé, minimalizování toho, co je škodlivé, a v očišťování mysli, což umožňuje vidět jasněji i jemné rozdíly.⁷⁰

Po tomto výkladu se zdá, že buddhistická eticka nehledí na činy z hlediska binární opozice dobrý–zlý. Každý čin může být posuzován ze tří hledisek – z hlediska motivace, aktuálního provedení a výsledku a podle toho, jak ovlivní další zrození. Důraz je kladen na stav mysli, od kterého je odvislý duchovní postup jedince. Tento postup neprobíhá skokově, ale plynule – různé činy mají podle postoje (motivace) různé zabarvení a v závislosti na duševním stavu jedince vedou k jeho duchovnímu pokroku, nebo ho přibrzdí – a to buď aktuálně, nebo i karmicky – v příštím zrození.

7. Eutanazie: etický paradox zabití ze soucitu

Současné západní bioetické debaty o eutanazii většinou obsahují argument, že motivací k eutanazii je soucit s trpícím, a proto ji lze na Západě eticky obhájit, jak soudí např. Peter Harvey.⁷¹

⁶⁹ R. Gethin, “Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidharma and Pali Commentaries“, str. 180-184.

⁷⁰ M. Attwood, “Suicide as a Respnse to Suffering“, *Online*.

⁷¹ P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues.*, str. 295.

Na poli buddhistické etiky podle pálijského kánonu se nikde nesetkáme s obdobou termínu „eutanazie“.⁷² Přesto však v kánonu najdeme příběhy, které by se daly chápat jako obrazy eutanazie: takového jednání, které ze soucitu vede k urychlené smrti trpícího.

Tyto příběhy nejsou zajímavé jen z bioetického hlediska. Umožní také nahlédnout způsoby, kterými se buddhističtí učenci (a koneckonců i západní učenci, vykladači buddhistických nauk) vyrovnávali a vyrovnávají s paradoxem, který v sobě eutanazie z buddhistického hlediska obsahuje: soucit (*kāruṇṇā*, *karuṇā*), jedna z deseti „prospěšných příčin činů“, je přímo spojován se zabitím, prvním z deseti „neprospěšných“ činů. Tedy zároveň s činem, kterého by se měl každý buddhista na jakékoli úrovni duchovního pokroku (laik, mnich, pokročilý mnich) vyvarovat.

P. Harvey dohledal všechna místa, kde se v pálijském kánonu probírají případy, které souvisejí s případy připomínajícími eutanazii.⁷³ Také D. Keown se podle příkladů z pálijského kánonu a komentářů k nim snažil dobrat postojů ranného buddhismu k eutanazii a došel k závěru, že tyto postoje se shodují se současnými západními konzervativními stanovisky.⁷⁴ Další autoři (Attwood, Gethin) na Keowna a Harveye intenzivně odkazují; ve výsledku se však podařilo překročit jejich stín jen Gethinovi.⁷⁵

7.1. Analýza důležitosti motivace a následků činu

Buddhistická etika rozvinula scholastickou debatu o motivaci činů a jejich následcích do detailů a hloubky. Všichni výše zmínění autoři se shodují v tom, že zabití ze soucitu (dobrovolná, nedobrovolná i non-voluntární eutanazie) je neobhájitelná podle principů buddhistické etiky, přestože se ve vymezení těchto principů rozcházejí.

Gethin i Keown uvádějí následující příklad z pálijské *Vinajapitaky*:

Jednou byl jeden mnich nemocný. Ostatní mniši před ním ze soucitu vychvalovali smrt; a ten mnich zemřel. Mniši toho litovali:

⁷² „Pokud bychom chtěli vytvořit sémantický ekvivalent k eufemismu „eutanazie“, bylo by to slovo „*sumaraṇā*“, s významem „dobrá smrt“. V kánonu však žádný takový výraz nenajdeme.“ Damien Keown, „Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective“, *Journal of Law and Religion*, 13 (1998/1999): 385-405, str. 309.

⁷³ Peter Harvey, „Vinaya Principles for Assigning degrees of Culpability“, *JBE*, 6 (1999): 271-291.

⁷⁴ D. Keown, „Attitudes to Euthanasia in the Vinaya and Commentary“, *JBE*, 6 (1999): 260-270, str. 269.

⁷⁵ R. Gethin, „Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidharma and Pali Commentaries.“

“Vznešený stanovil pravidlo. Co když jsme ho porušili a prohráli tím (tj. dopustili se velkého přestupku – *párádžiky*)?” Řekli o tom Vznešenému. “Mnichové, dopustili jste se přestupku a prohráli jste (tj. dopustili jste se velkého přestupku).”⁷⁶

R. Gethin stručně shrnuje Keownův názor na danou situaci. Podle Gethina Keown usuzuje, že vzhledem k tomu, že motivace mnichů byla dobrá (soucit), jejich pochybení tkví v něčem jiném. Proto Keown navrhuje elegantní řešení – rozlišovat mezi motivací a záměrem. Zatímco motiv mnichů (soucit) byl v pořádku, jejich záměr (aby nemocný mnich zemřel) byl špatný. Takový záměr je špatný proto, že míří proti “základnímu dobru” (tj. nezabít živou bytost).⁷⁷

Gethin s takovou interpretací nesouhlasí. Keown podle něj vykročil mimo rámec nejstarší buddhistické tradice, když se dovolává “základního dobra”, kategorie, kterou buddhismus nezná. Navíc dělení na motivaci a záměr v Gethinově chápání neobstojí: „I když tě chci zabít motivovaný soucitem, přesto je mým záměrem zabít tě.”⁷⁸

Gethin se odvolává na komentářovou literaturu. Buddhaghósův komentář k této situaci se nachází ve sbírce *Samantapāsādikā* (464). Výslovně se v něm uvádí, že obrat “mniši ze soucitu vychvalovali smrt” je pouhá jazyková figura. V mysli nemůže být zároveň přítomna “neprospěšná” příčina činů” (v tomto případě hned dvě: zášť a nepřátelství spojené se zabitím živé bytosti) i “prospěšná příčina činů” (přátelskost a soucit). Podkomentář vykládá, že mniši měli nejprve v mysli soucit, avšak ten byl vystřídán záměrem způsobit smrt nemocného mnicha. Proto se dopustili přestupku a prohráli (tj. dopustili se velkého přestupku – *párádžiky*).⁷⁹

Tato tradiční komentářová interpretace také koriguje názory dvou nesmiřitelných táborů západních autorů na význam motivace činů v buddhistické etice. Jedni, mezi které patří i Keown, naprosto nesouhlasí se subjektivistickým

⁷⁶ *Tena kho pana samayena aññataro bhikkhu gilāno hoti, tassa bhikkhū kārūññena maraṇavaṇṇaṃ saṃvaṇṇesum, so bhikkhu kālamakāsi, tesam kukkucçaṃ ahoṣi, "kacci nū kho mayaṃ pārajikaṃ āpattiṃ āpannā"ti. Atha kho te bhikkhu bhagavato etamattamaṃ ārocesum –pe- "āpattiṃ tumhe bhikkhave āpannā pārajikanti. Vin.iii.79.*

Viz. též:

R. Gethin, “Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidharma and Pali Commentaries“, str. 179.

D. Keown, “Attitudes to Euthanasia in the Vinaya and Commentary“, str. 265.

⁷⁷ R. Gethin, “Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidharma and Pali Commentaries“, str. 179.

⁷⁸ Tamtéž, str. 182. Komu by se zdál příklad s motivací soucitem neprůkazný, nechť za „soucit“ dosadí např. „zisk peněz“.

⁷⁹ Tamtéž, str. 182.

pojetím buddhistické etiky (tj. s takovým, které klade hlavní důraz na motivaci). Motivaci jako jediné měřítko hodnocení činu a jeho následku zcela odmítá:

Absurdní závěry ilustrují, proč je subjektivistický přístup k etice sebevraždy neadekvátní. Subjektivismus vede k závěru, že sebevražda (nebo vražda) může být pro některé jedince ospravedlnitelná a pro jiné ne, nebo dokonce někdy ospravedlnitelná a jindy ne pro jednoho a toho samého jedince, a to podle toho, jak se mění stav jeho mysli.⁸⁰

Z takového postřehu vyplývá následná snaha obhájit, že činy jsou dobré, nebo špatné *o sobě*, a implementovat do buddhistické etiky nějaké absolutní kategorie.

Druhým extrémem je zaměření jen a pouze na motivaci. Příkladem může být názor R. E. Floridy, když v polemice s Keownem tvrdí následující:

Vražda ... je z buddhistického hlediska špatná jen a pouze v závislosti na motivaci toho, kdo ji provedl. Pokud je motivace správná, potom nejde o vraždu, ale o ospravedlnitelnou homicidu. Z tohoto úhlu pohledu lze ospravedlnit případy sebeupálení v Lotosové sútře i některé případy sebevraždy, asistované sebevraždy a eutanazie.⁸¹

Jedno české přísloví říká, že cesta do pekel je dlážděna dobrými úmysly. S rozporem, který se v takovém tvrzení zdánlivě skrývá, se buddhističtí komentátoři vypořádávali již ve starověku. Na motivaci činu samozřejmě záleží (v tom má pravdu Florida); z buddhistického výkladu však plyne jasný závěr: v mysli nelze zároveň podržet „prospěšné“ i „neprospěšné“ příčiny činů a obojím zároveň motivovat jeden a tentýž čin, který navíc patří do skupiny velkých přestupků (*párádžiká*). Na určitý rozpor správně upozornil Keown, avšak nesprávně určil *kde* se tento rozpor skrývá. Záleží však i na aktuálním rozměru činu: velkého přestupku (*párádžiky*) se nedopustí ten, kdo pouze zamýšlel někoho zabít, ale nepovedlo se mu to.⁸²

⁸⁰ Damien Keown, “Buddhism and Suicide: The Case of Channa“, *JBE*, 3 (1996): 8-31, str. 13.

⁸¹ R. E. Florida, “A Response to Damien Keown’s Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective“, *Journal of Law and Religion*, 13 (1998/1999): 413-416, zvl. str. 416.

⁸² Vin.iii.81. Viz. P. Harvey, “Vinaya Principles for Assigning Degrees of Culpability“, str. 273.

7.2. Příklady “pouhého” zabití

Existují však i případy zabití, které nevedou k velkému přestupku (*párádžice*). Není překvapivé, že jejich posuzování závisí na stavu mysli konajícího. Jsou to následující činy:

1. Z nevědomosti: mnich, který podá vyžebnané jídlo druhému mnichovi, aniž by věděl, že jídlo bylo otrávené, nenese vinu za jeho smrt (Vin.iii.80).
2. Ve stavu šílenství a nesnesitelné bolesti: mnich nenese za své činy v takovém stavu vinu, i když se dopustí jakékoliv velkého přestupu (*párádžiky*). Výjimkou je vražda (Vin. iii.33, 35, 100).
3. Nezáměrně: pokud záměrem není smrt, například když mnich na stavbě upustí kámen a někoho tak zabije (Vin.iii.78).
4. Z lhostejnosti, nezájmu získat více poznatků o okolnostech: pokud mnich vystřelí šíp na cíl, o kterém si není zcela jistý, že je to neživá věc, nebo o kterém si myslí, že je to živá bytost, i když tomu tak není; dopustí se přestupku, ale pouze páčittíje (Vin.iv.125).
5. Z bezohlednosti, nedostatku předvídatosti: když si mnich zprudka sedne na přehozy, a zabije tak dítě, které pod nimi spí, dopustí se páčittíje (Vin.iii.79).⁸³

Z těchto případů, kdy zabití nevede k velkému přestupku (*párádžice*), je pro medicínskou etiku důležitá pátá skupina – případ zabití z nepředvídatosti. Pokud lékař nepředpokládá, že nějaký lékařský úkon (např. podání léku) může způsobit smrt, avšak pacient přesto zemře, dopustil se lékař z buddhistického pohledu pouze malého přestupku, *páčittíje*.

7.3. Příklady velkých přestupků (*párádžiká*)

Na druhou stranu příklady, které lze považovat za obrazy aktivní nedobrovolné a non-voluntární eutanazie, jsou vždy považovány za přestupek, který vede k velkému přestupku (*párádžice*):

1. Pokud mnich navrhne prostředek, kterým lze přivodit smrt těžce postiženému (Vin.iii.86.).

⁸³ Tamtéž, str. 179-276. Poslední příklad uvádí i Keown, ovšem s nesprávnou lokací v kánonu.

Byl jednou jeden muž, který přišel o ruce i o nohy, a sešli se u něj jeho příbuzní. Nějaký mnich se těch lidí zeptal:

„Přejete si, aby zemřel?“

„To si přejeme.“

„Dejte mu tedy napít kyselého mléka.“

Dali mu napít kyselého mléka a on zemřel. A toho [činu mnich poté] litoval.⁸⁴

Do naprosto stejné situace se dostala i mniška z dalšího odstavce *Koše řádové disciplíny*. Jediný rozdíl byl v tom, že navrhla podat postiženému zkyslou slanou ovesnou kaši (*loṇasovīraka*). Také na ni se za to vztahuje „prohra“, velký přestupek (*párádžika*).

2. Pokud mnich pobídne kata k tomu, aby rychle vykonal popravu, aby odsouzený netrpěl (Vin.iii.86.).

Jednou šel jeden mnich na popraviště a řekl katovi, který měl popravit zloděje: „Neunavuj ho už, zbav ho naráz života a dopřej mu tak klid.“

„Jak si přejete.“ [řekl kat]. A zbavil ho (zloděje) naráz života. A toho [činu mnich poté] litoval.⁸⁵

Peter Harvey k činům popsaným v *Koši řádové disciplíny* dodává, že kdykoliv se mnich dopustí činu, o kterém si myslí, že jím mohl porušit nějaké pravidlo, cítí lítost. Kdykoliv pocítí mnich lítost nad svým činem, vzniká situace, kterou je třeba konzultovat s Buddhou, nebo s odborníkem na řádová pravidla, který pomůže rozhodnout, zda došlo ke spáchání přestupku, či nikoli.⁸⁶

⁸⁴ 76. *Tena kho pana samayena aññataro puriso ñātighare hattha pādacchinno ñātakehi samparikiṇṇo hoti. Aññataro bhikkhu te manusse etadavoca: – “āvuso icchatha imassa maraṇa”nti. “Āma bhante icchāmā”ti. “Tena hi takkaṃ pāyethā”ti. Te taṃ takkaṃ pāyesuṃ. So kālamakāsi. Tassa kukkuccaṃ ahoṣi. Vin.iii.86. Viz. též: P. Harvey, “Vinaya Principles for Assigning Degrees of Culpability“, str. 276. Tento příklad uvádí i Keown, opět s nesprávnou lokací v kánonu.*

⁸⁵ *Tena kho pana samayena aññataro bhikkhu āghātaṃ gantvā coraghātaṃ etadavoca: – “āvuso māyimaṃ kilamesi, ekena pahārena jīvītā voropehīti. Suṭṭhu bhante”ti ekena pahārena jīvītā voropesi. Tassa kukkuccaṃ ahoṣi. Vin.iii.86. Viz. též: P. Harvey, “Vinaya Principles for Assigning Degrees of Culpability“, str. 179.*

⁸⁶ P. Harvey, “Vinaya Principles for Assigning Degrees of Culpability“, str. 280.

7.4. Konzervativní postoje k eutanazii podle *Vinajapitaky*

K čemu dojdeme, pokud shrneme poznatky o příkladech vybraných z pálijského kánonu, které lze považovat za obrazy aktivní eutanazie?

Pro posouzení každého činu je důležitá jeho motivace, která závisí na stavech mysli, které lze reflektovat a korigovat. Z konkrétních případů, které lze najít v textech pálijského kánonu, lze pro současné bioetické debaty vyvodit, že se nelze odvolávat na rannou buddhistickou etiku, pokud chce někdo obhájit jakýkoliv druh aktivní eutanazie. Buddhismus podle dokladů v pálijském kánonu považuje za nejvážnější druh přestupků (tedy velké přestupky, *párádžiky*):

- úmyslné poskytnutí vražedných prostředků a návodu
- vychvalování smrti nad životem, a tím
- přemlouvání k sebevraždě
- jakož i ponoukání k tomu, aby někdo zabil někoho jiného.

Tyto závěry se shodují s těmi, ke kterým dospěl Damien Keown a Peter Harvey i jejich oponent v názorech na podstatu buddhistické etiky Rupert Gethin.. Michael Attwood propadl tváří tvář množství různorodých textů skepsi a zastává názor, že z daného materiálu nelze vyvodit žádné konstruktivní závěry.⁸⁷

Pokud porovnáme tyto závěry s tradičními křesťanskými, židovskými nebo muslimskými názory, zjistíme, že se v otázkách aktivní eutanazie plně shodují s nejstarší dochovanou tradicí buddhismu. Buddhistickými postoji podle pálijského kánonu a výklady v duchu théravádové tradice k těmto otázkám tedy nelze argumentovat ve prospěch názorů liberálních západních autorů.

7.5. Kritika zjištěných závěrů

Výše uvedené závěry se vztahují k pouze k těm osobám, které chtějí ovlivnit smrt někoho jiného. Zkoumali jsme tedy dopady eutanazie na ty, kteří se jí účastní jako vykonavatelé nebo k ní dopomáhají. Pokud však začneme zkoumat názory na to, jak sebevražda dopadá na sebevraha nebo eutanazie na toho, kdo k ní svolí a podstupuje ji, zjistíme, že takováto změna úhlu pohledu sice nemění nic na již známých stanoviscích západních konzervativců vůči těmto osobám, v rámci buddhistické etiky však dojde k určitým posunům.

Nelze však říci, že závěry, ke kterým jsme dospěli vzhledem k osobám, které eutanazii vykonávají na někom dalším, mají v buddhismu jako celku všeobecnou platnost. Konzervativní závěry, ke kterým jsme na základě analýzy základů buddhistické etiky a příslušných textů ve vztahu k aktivní eutanazii došli, se opírají o pálijský kánon a jeho interpretaci v duchu théravádové tradice. Jedná se sice o

⁸⁷ M. Attwood, "Suicide as a Response to Suffering", *Online*.

nejstarší dochovanou tradici, avšak to neznamená, že jde o tradici v buddhistickém světě výlučně reprezentativní. Lze proto namítnout, že tyto závěry neplatí pro buddhismus jako celek, dále hájit liberální stanoviska s pomocí oblíbeného argumentačního řetězce o případech sebevražd v buddhistickém prostředí (jeho podrobný popis bude následovat) a dostát tak požadavku Roye W. Perretta na *kontextuální* a nikoliv výhradně *textuální* přístup k této tématice.⁸⁸

Damien Keown si potíží s výběrem textů uvědomuje a hájí se tím, že konzervativní závěry platí pro buddhisty v zemích s převažující théravádovou tradicí (Šrí Lanka, Barma, Thajsko), které byly a jsou inspiračním zdrojem pro země s mahájánovými tradicemi.⁸⁹

Peter Harvey hájí výběr příkladů z pálijského kánonu a jejich théravádovou interpretaci tím, že tyto zdroje většinou sdílely nejenom hínajánové školy, ke kterým théraváda patří, ale většinu z nich převzaly i mahájánové tradice.⁹⁰ Toto tvrzení lze ale zpochybnit přinejmenším u těch částí kánonu různých hínajánových škol, které se týkají metafyziky (a od nichž je odvislý přístup k etice), přičemž u mahájánových škol platí tato námitka ještě výrazněji.

8. Textuální a kontextuální případy sebevraždy v buddhismu

8.1. Propojení sebevraždy, asistované sebevraždy a eutanazie v západních studiích

Studie západních autorů k tomuto tématu mají jeden zajímavý shodný rys. Autoři často doslovně shodně opakují, že hodlají najít buddhistické stanovisko k sebevraždě, asistované sebevraždě a eutanazii. I když odhlédneme od pojmových rozptylů (např. páli nezná ekvivalent slova eutanazie), triáda případů (nebo jejich období) „sebevražda, asistovaná sebevražda, eutanazie“ se např. v pálijském kánonu nikde nevyskytuje současně, ani není rozebírána současně, dokonce nejsou tyto případy významově vztahovány k sobě. Vztah mezi sebevraždou, asistovanou sebevraždou a eutanazií je významově mimořádně pevně spojen v představách západních autorů, nikoliv v dokladech buddhistických tradic – a to nejenom théravádové tradici podložené pálijským kánonem, jak ukáží příklady uvedené dále.

⁸⁸ Roy W. Perrett, “Buddhism, euthanasia and sanctity of life, . *Journal of Medical Ethics*, 22.5 (1996): 309-317.

⁸⁹ D. Keown, “Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective“, *Journal of Law and Religion*, 13 (1998/1999): 385-406.

⁹⁰ Peter Harvey, “Response to Damien Keown’s Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective“, *Journal of Law and Religion*, 13 (1998/1999): 407-412.

Ze západního myšlenkového propojení sebevraždy, asistované sebevraždy a eutanazie vyplývá argumentační řetězec, který lze nalézt ve studiích týkajících se případů sebevraždy v buddhismu a prací z nich odvozených. Autoři demonstrují následující: v buddhismu lze nalézt příklady sebevražd (následuje příklad z různých směrů buddhismu, z různých zemí a období). Příklady z kanonických textů jsou doprovázeny poznámkou o tom, že je schválil (nebo odsoudil – záleží na interpretaci autora) sám Buddha. Jedinec tedy může rozhodovat o svém životě, a pokud se rozhodne pro dobrovolnou smrt, mravně nepochybí. Nebo naopak – ani v buddhismu jedinec nerozhoduje libovolně o svém životě, a pokud se rozhodne pro dobrovolnou smrt, je to odsouzeníhodné mravní pochybení. Převzetím závěru o sebevraždě a rozšířením její platnosti na asistovanou sebevraždu a eutanazii lze dojít ke zcela protichůdným závěrům. Lze potom shrnout, že buddhismus schvaluje (nebo zavrhuje) sebevraždu, asistovanou sebevraždu a eutanazii; vyznat se v takové situaci nijak neusnadňuje, pokud si znovu uvědomíme, jak blízko k sobě mají některé formy eutanazie a sebevraždy.

Proto se celá řada autorů domnívá, že buddhismus (na rozdíl od západních náboženských tradic) sebevraždu povoluje – a tedy že lze buddhismem obhajovat i asistovanou sebevraždu a eutanazii. Literatura k tématu sebevraždy v buddhismu není rozsáhlá, zato je velice pestrá.

8.2. Přehled studií na téma sebevražda v buddhismu

V obecně zaměřených pracích lze najít prohlášení o tom, že buddhismus vcelku nic nenamítá proti sebevraždě. Několik příkladů takového tvrzení z religionistických slovníků uvádí Keown.⁹¹ Tento názor pomohl rozšířit mezi laickou i odbornou veřejností již v počátcích studia buddhismu v Evropě mj. Émile Durkheim ve své studii *Sebevražda* (1897), přestože svá tvrzení založil na argumentech, které byly oddiskutovány jako pomýlené již ve starověku v *Otázkách Mindových*, jak podrobně rozebral Arvind Sharma.⁹² Martin Wiltshire se na základě ukázek z textů pálijského kánonu domnívá, že sebevražda byla v dobách Buddhových rozšířená a Buddha ji několikrát schválil jak v případě laiků, tak mnichů.⁹³ Damien Keown upozorňuje, že Wiltshire velice volně nakládá s pálijským výrazem „mrtvý“ (*kālakata*), který používá, jako by tento výraz znamenal „ten, který spáchal sebevraždu“.⁹⁴ Další autor, který se domnívá, že v pálijském kánonu lze najít doklady o tom, že Buddha

⁹¹ D. Keown, “Buddhism and Suicide: The Case of Channa“, str.10-11.

⁹² Arvind Sharma, “Émile Durkheim on Suicide in Buddhism“, *Buddhist Studies Review*, 4.2 (1987): 119-126.

⁹³ Martin G. Wiltshire, “The ‘Suicide’ Problem in the Pāli Canon“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 6.4 (1983): 124-140.

⁹⁴ D. Keown, “Buddhism and Suicide: The Case of Channa“, str.15.

schvaloval sebevraždu, je Étienne Lamotte. Lamotte jako důkaz využívá případy sebevražd tří nemocných mnichů v pálijském kánonu, Čhanny, Gódhiky a Vakkaliho.⁹⁵ Šokujícím příkladem uvedením domněnky, že théravádová tradice schvaluje sebevraždu v případě nemoci, do praxe, je Nānavīra Thera. Tento Angličan se stal buddhistickým mnichem a odjel na Šrí Lanku, kde po patnácti letech studia buddhistických textů a marného boje s amébiázou spáchal v roce 1965 sebevraždu. Studii o tomto případě napsal Stephen Batchelor, přičemž v ní Nānavīrův čin nijak neodsuzuje, naopak tímto příkladem podporuje tvrzení, že buddhismus nemá nic proti sebevraždě.⁹⁶

Naopak D. Keown, P. Harvey, R. Gethin ani Bhikkhu Dhammavihari nepřipouštějí, že théravádový buddhismus schvaluje sebevraždu nebo aktivní eutanazii.⁹⁷ Opírají se o podrobné rozборы třech příběhů o nemocných mniších z pálijského kánonu, kteří v nemoci spáchali sebevraždu. Totéž pro tyto autory platí o celém buddhismu v celé jeho šíři. Bhikkhu Prof. Dhammavihari také podrobně analyzoval, kdy a kde došlo ve vývoji buddhismu k odchylkám od zachovaných kánonů a komentářů, které vedly až k tomu, že se v některých tradicích začalo o sebevraždě uvažovat jako o povolené. Došel k závěru, že k deviacím došlo až při nepřesném tradování subkomentářů k pálijskému kánonu, tedy přibližně v 5. nebo 6. stol. n. l.⁹⁸

Hlavní příklady pro podporu domněnky, že sebevražda, asistovaná sebevražda i eutanazie jsou v buddhismu naprosto běžné a povolené činy, poskytuje hojně citovaný článek Carla C. Beckera, který vztahuje na buddhismus jako celek celou řadu příkladů z japonského prostředí (doložených případy z japonských dějin) za kterých je možné (a dokonce nutné) spáchat sebevraždu a přistoupit k eutanazii v japonské kultuře, ovlivněné právě buddhismem. (Becker uvádí příklady sebevraždy např. z lásky, v naději na život v Čisté zemi, při nesplnění samurajských povinností...) Kromě jiného se ale Becker také odvolává na autoritu pálijského

⁹⁵ Etienne Lamotte, "Religious Suicide in Early Buddhism", *Buddhist Studies Review*, 4 (1987): 105-126.

⁹⁶ Stephen Batchelor, "Existence, Enlightenment and Suicide: The Dilemma of Nānavīra Thera", *Online*. [1996?], URL <<http://www.stephenbatchelor.org/existence1.html>> [cit. 20. srpna 2006]

⁹⁷ Damien Keown vytrvale odmítá, že by bylo obecně možné sebevraždu, asistovanou sebevraždu nebo eutanazii obhajovat pomocí příkladů z buddhistického prostředí. Tento názor najdeme ve všech jeho pracích..

Peter Harvey je také názorově konzistentní a jeho názor na sebevraždu, asistovanou sebevraždu a eutanazii najdeme ve všech jeho pracích.

R. Gethin, "Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidharma and Pali Commentaries".

Bhikkhu Professor Dhammavihari, "Euthanasia: A study in relation to original Theravada Buddhist thinking", *Online*. [2000], URL <<http://www.metta.lk/english/euthanasia.htm>> [cit. 20. srpna 2006]

⁹⁸ Bhikkhu Professor Dhammavihari, "Suicide in Buddhism – Post-Canonical Deflections", *Online*. [2000], URL <<http://www.metta.lk/english/suicide.htm>> [cit. 20. srpna 2006]

kánonu, ve kterém lze podle něj nalézt příklady (opět jsou zmiňovány tři případy nemocných mnichů), že buddhismus schvaloval sebevraždu odevždy – a odvolává se na Buddhův souhlas v těchto případech.⁹⁹ Ichiro Hori sice nevztahuje další typ dobrovolného odchodu ze světa v japonském buddhistickém prostředí (sebemumifikaci výlučným požíváním piniových semínek) na buddhismus jako na celek, nicméně tvrdí, že za určitých okolností jsou extrémní asketické praktiky, vedoucí až k smrti, v buddhismu nejenom povolené, ale i schvalované a žádoucí.¹⁰⁰ Přitom praktika, kterou popisuje, silně připomíná ty procedury, které odsuzoval sám Buddha.

Japonské prostředí je velice specifické a k nepoznání přetvořilo nejenom buddhismus. Ten se navíc do Japonska dostal v již pozměněných, mahájánových formách přes Čínu a Koreu.

V mahájánových tradicích lze nalézt doklady o schvalovaných a obdivovaných sebevraždách, a to sebeupálením. O jejich historii podrobně píše Yün-hua Jan a James A. Benn.¹⁰¹

Přestože je výše uvedená literatura velice pestrá, je zřejmé, že existují dvě linie, které rozdělují odborníky v názorech na to, zda buddhismus sebevraždu a přinejmenším pasivní eutanazii povoluje, či nikoliv. První z nich je několikrát zmiňovaný příklad tří nemocných mnichů z pálijského kánonu. Není jasné, zda jsou tyto sebevraždy schvalovány či nikoliv; nicméně *kontextuálně* debatě o sebevraždě v nemoci a eutanazii dokonale vyhovují.

Druhou linií jsou příklady sebevražd v mahájánových tradicích buddhismu a zejména potom v japonském prostředí. Je neoddiskutovatelné, že zde k případům schvalovaných sebevražd docházelo a dochází. Otázka je, nakolik *kontext* těchto činů vyhovuje debatě o sebevraždě a eutanazii v rámci *medicínské* etiky.

8.2.1. Příklady sebevražd upálením – nepůvodní prvek v buddhismu

V mahájánovém buddhismu má tisíciletou tradici dobrovolný odchod ze světa upálením. Jak však ve výše zmiňované studii ukázal James A. Benn, sebeupálení není původní buddhistickou praktikou ani ji nelze odvodit z *Lotosové Sútry*, což je obvyklá domněnka. Sebeupalování a poškozování těla pomocí žáru je původní

⁹⁹ Carl B. Becker, "Buddhist Views of Suicide and Euthanasia", *Philosophy East and West*, 40.4 (1990): 543-555.

¹⁰⁰ Ichiro Hori, "Self-mumified Buddhas in Japan", *History of Religions*, 1.2 (1962): 222-242.

¹⁰¹ Yün-hua Jan, "Buddhist Self-Immolation in Medieval China", *History of Religions*, 4 (1965): 242-265.

James A. Benn, "Where Text meet flesh: Burning the body as an apocryphical practice in Chinese Buddhism", *History of Religions*, 37.4 (1987): 295-322.

čínský zvyk, který lze vysledovat do období *před* uvedením *Lotosové Sútry* do Číny, a souvisí s reverzní sympatetickou magií, pomocí které rolníci přivolávali déšť.¹⁰²

Sebeupalování buddhistů nebylo v Číně obhajováno pomocí *Lotosové Sútry*, nýbrž na základě dvou textů, které byly k této sútře dodatečně připojeny (*Fanwang-jing* a *Shouleng'yan*).¹⁰³ Hlavně však po celou dobu čínského středověku vydávali čínští císaři edikty, ve kterých takové a podobné praktiky zakazovali, protože se tím mniši dopouštějí „vážných přestupků pravidel stanovených v *Koši řádové disciplíny*“. Benn uvádí za všechny ukázkou z ediktu platného v době pozdní dynastie Čou z roku 955:

Príslušníci buddhistické obce provádějí sebeupalování, vypalují si znamení na paže a nechávají uhořet prsty na rukách, nebo si ruce a nohy odříznou a zapalují je jako pochodně, nebo je nechávají hořet zavěšené na hácích jako lampy. ... S tím vším od nynějška musejí přestat. Všechny tyto činy vážně přestupují pravidla stanovená v *Koši řádové disciplíny*.¹⁰⁴

R. E. Florida potvrzuje domněnku, že sebeupalování je nebuddhistický zvyk, následujícím příkladem:

Král Mongkut, předloha kruté karikatury z „Anny a krále“, byl ve skutečnosti moudrý státník a vynikající znalec pálijských textů. Na základě těchto textů se rozhodl reformovat thajský buddhismus a úspěšně tak čelil evropskému kolonialismu. V dekretu z roku 1858 se rozhodl potlačit nábožensky inspirované sebevraždy upálením a sebepoškozování na základě argumentů odvozených z pálijského kánonu. ... Určil tresty pro všechny, kteří by byli svědky takového činu a nepokusili by se mu zabránit. ... I když jsou takové sebevraždy právně a skriptuálně odsouzeny, nepřestávají dodnes vzrušovat fantazii některých thajských věřících.¹⁰⁵

Z výše uvedeného lze usuzovat, že v kulturním prostoru Číny a jihovýchodní Asie se pěstovala praxe sebepoškozování těla ohněm i sebevraždou upálením. Tato praxe pronikla i do buddhismu (mahájánových tradic i do théravádové tradice, jak je zřejmé z příkladu z Thajska), kde dodnes přežívá, zároveň ji ale lze napadnout jako velký přestupek – *párádžiku* (prokazatelně podle *vinajových* principů *obou* hlavních

¹⁰² J. A. Benn, “Where Text meet flesh: Burning the body as an apocryphical practice in Chinese Buddhism“, *History of Religions*, 37.4 (1987): 295-322, str. 297.

¹⁰³ Tamtéž, str. 297-299.

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 307.

¹⁰⁵ R. E. Florida, “Response to Damien Keown“, str. 414-415.

větví buddhismu). Tyto sebevraždy nejsou schvalovány autoritou (tj. *vinajou*), navíc se *kontextuálně* nehodí do debaty o sebevraždě v *nemoci* a eutanazii.

Jak již bylo uvedeno dříve, japonské prostředí je velice specifické a k nepoznání přetvořilo nejenom buddhismus. Pokud jsme však našli doklady o tom, že mahájánový buddhismus nesouhlasí se sebevraždami, je pravděpodobné, že souhlas se sebevraždou a její různé formy v různých kontextech pronikly do již pozměněného buddhismu až v Japonsku a nebyly tedy s buddhismem importovány.

Zdá se, že různé sebevražedné praktiky pronikly do buddhismu (hínajánových i mahájánových tradic) až dodatečně. Přesto je zarážející, že buddhismus a sebevražda jsou znovu a znovu spojovány. Je tedy možné, že ranný buddhismus obsahuje určitý prvek, který ponouká k takovému spojení a který teprve na nová území přišel s buddhismem. Možnost takového vlivu lze patřovat v povaze vyprávění o minulých životech Buddhy.

8.2.2. Příklady dobrovolného odchodu ze světa v indickém prostředí – společné zázemí buddhismu, džinismu a hinduismu

Vyprávění o minulých životech Buddhy, *džátaky*, jsou jednou z nejoblíbenějších částí buddhistických kánonů. Jejich dobu nalezneme i v kánonu džinistickém. Džátaky dosáhly mimořádné obliby v hínajánovém i mahájánovém buddhismu, překlady velice záhy pronikly z Indie i do centrální Asie a dále do Číny, kde zlidověly, pomáhaly utvářet místní podobu buddhismu a šířily se do dalších oblastí.

V džátakách najdeme i příběhy, které vyprávějí o touze hlavních po smrti nebo jejich dobrovolném skonu, ať již jsou to hrdinové v lidské podobě (král Sivi v *Sivirāja jāta*) nebo podobě zvířecí (např. zajíc v *Sasajātaka*).¹⁰⁶

Sivirāja jāta vypráví o minulém zrození Buddhy v podobě krále Siviho. Stručně lze jeho příběh převyprávět následujícím způsobem:

Král Sivi sídlil ve městě Aritthapura. Byl velice štědrý a velkorysý, odhodlaný zajistit své poddané tak, že byl připraven podělit se s nimi o „první poslední“ – včetně vlastního těla. Sakka, král bohů (tj. Šiva), chtěl vyzkoušet královo odhodlaní, zjevil se mu v podobě slepého bráhmána a požádal ho, aby mu daroval své oči. I přes výhrady rodiny, dvořanů a lékařů král bráhmanovi své oči, které „zářily jako modré lotosy na jezeře“, skutečně předal a ty u nového majitele zázračně prozřely. Poté se takto dobrovolně oslepený král uchýlil do ustraní a

¹⁰⁶ *Sivirāja jāta*, J.iv.404; *Sasajātaka*, J.iii.55

chtěl zbytek života strávit jako asketa. Znovu se mu však zjevil Sakka a vyzval ho, ať si něco přeje. Král si nejprve žádal smrt, ale Sakka ho přesvědčil, aby si přál něco jiného. Král si tedy přál navrátit zrak. Sakka se zapřísahal, že zrak navrátit nedokáže, avšak síla králových ctností způsobila, že jeho přání bylo přesto splněno. Oči, které dostal, však nebyly obyčejné, ale viděl s nimi univerzální pravdu a dokonalost.

Sasajātakaṃ vypráví o soucitném zajíci zhruba toto:

Zajíc nabídl vyhládlému mnichovi k snědku maso vlastního těla. Aby se mnich neprovinil zabitím živého tvora, skočil navíc zajíc sám do ohně, ve kterém se upekl. Za to byl odměněn tím, že na měsíci v úplňku je vidět zaječí podoba.

Příběhy s podobnými náměty nalezneme nejenom v buddhistickém prostředí. Např. stejný motiv jako ve výše zmíněné džátace o zajícovi, tedy nasycení potřebného vlastním tělem, nalezneme také v Mahábháratě. Zatímco v zajícově příběhu je kladen důraz na jednu z buddhistických ctností – soucit, ve vyprávění o králi Vršadarbhovi z Mahábháraty lze zaznamenat zřetelný posun k hinduistickému pojetí dharmy (tj. na to, že každý má důsledně dodržovat své určení ve světě). Královu štedrost a nezištnost zde ještě předčí jeho spravedlnost, tedy vlastnost, která patří ke královskému pobývání ve světě.

Krále Vršadarbhu chtěli vyzkoušet bohové Agni a Indra. Agniho v podobě holuba začal pronášovat Indra – jestřáb. Ctnostný a spravedlivý král zachránil holuba před jistou smrtí, jestřáb si však nárokoval potravu, protože nyní hrozilo strádání hladem a smrt zase jemu. Král tedy nabídnul jestřábovi místo holuba odpovídající díl masa vyříznutého z vlastního těla. Při vážení na libele se král doslova beze zbytku rozkrájel. Teprve toto množství masa vyvážílo holuba – Agniho. Poté bozi krále oživilí a odměnili ho za jeho spravedlnost.¹⁰⁷

V uvedených příbězích najdeme mimořádně zajímavé prvky. Najdeme zde motiv sebevraždy ve formě dobrovolné oběti, která je inspirovaná vědomím zodpovědnosti a určením ve světě (v buddhistické době dokonce sebeupálením!), i touhu po smrti, kterou překoná duchovní prozření získané zásluhami.

107 “Story of hawk, pigeon and Vrishadarbha on merits of protection“ in: *The Mahabharata*, translation by Pratap Chandra Roy, New Delhi: Munshiram Monoharlal, 3rd edition, 1972, vol. XIII (Anusasana parva), part XXXII.

Tento typ smrti a jeho doklady v literárních památkách nelze z několika důvodů považovat za vhodný příklad pro další analýzu postoje buddhismu k sebevraždě a odhodlání ke smrti. Menší potíží spočívá v tom, že se jedná se o ilustrativní příběhy, které většinou nemají prázdný reálný základ. Mnohem důležitějším faktem je, že obdobné příběhy jako v džátaích najdeme také v Mahábháratě, což svědčí o tom, že tento typ příběhů nepatří exkluzivně do buddhistického literárního a myšlenkového okruhu. Nemůže být tedy použit jako argument ve prospěch tvrzení, že určitý typ smrti – sebevražda jako altruistické sebeobětování – byl přítomen a schvalován výhradně v rámci buddhismu. Také volnost, s jakou jednotlivé příběhy a motivy nalezneme v různých variantách na různých místech, svědčí o jejich nevýlučné, nekanonické povaze a stálé přítomnosti v indickém prostředí. Z tohoto kulturního podhoubí čerpali náměty umělci, kteří vytvořili vrcholná díla indického starověku, ať již buddhistická, hinduistická nebo džinistická, jak dosvědčují nejenom literární památky, ale také sochařská a malířská výzdoba, zejména chrámových komplexů, vše vděčné objekty pro zkoumání a porovnávání námětových posunů.

Z příkladu buddhistických džátaích a mnoha podobných příběhů v literatuře a umění hinduismu a džinismu si přesto můžeme odnést několik cenných poznatků. Již od starověku byl v Indii v hinduistickém, buddhistickém i džinistickém prostředí prokazatelně vysoce ceněn a dáván za příklad postoj k životu, ve kterém je zdůrazněn altruismus a sebeobětování při plnění svých povinností vůči druhým. Společným jmenovatelem je důsledné dodržování náboženských doporučení (toho, čeho je radno se v životě držet – *dharmy*).

Sebeobětování tedy nesmí být bezúčelné. Jak upozorňuje M. Wiltshire, sebevražda je zde považována za sociálně nezodpovědný akt, pokud není provedena v rámci povinností stanovených dharmou.¹⁰⁸

Určité typy dobrovolného odchodu ze světa, motivované uvědoměním si svých náboženských povinností, se již od indického starověku setkávaly nejenom se shovívavým přijetím, ale dokonce s očekáváním. Předpokládalo se, že jedinec v určité životní fázi nastoupí cestu dobrovolné sebedestrukce, „pomalou náboženskou sebevraždu“. Takový odchod ze světa je přísně společensky, nábožensky i právně regulovaný. Pro příklad z hinduistického prostředí (praktika *mahāprasthāna*) opět citujme M. Wiltshira:

Manu povoluje následující postup pro dvojjazyce v bezdomoví (*vanaprastha*): „Ať vyrazí, zcela odhodlán, a jde bez uhýbání severovýchodním směrem, jsa živ jen z vody

¹⁰⁸ M. Wiltshire, “The ‘Suicide’ Problem in the Pali Canon“, str. 127.

a vzduchu, tak dlouho, dokud jeho tělo nadobro pokojně nezemdlí.“ (VI.31).¹⁰⁹

Mnohem známější obdoba asketické sebevraždy proslavila džinismus. Dobrovolná smrt hladem a žízní, *sallékhana*, která je považována za důkaz zvládnutí vyššího stupně džinistických nauk, má zřejmě původ ve starších šramanských asketických praktikách.¹¹⁰

Buddhismus se staví k takovéto „pomalé náboženské sebevraždě“ odmítavě. V buddhistickém prostředí najdeme obdiv ke správně načasovanému odchodu do bezdomoví (tento akt je mj. námětem mnoha džátak), nikoliv však jeho pokračování v Manuově duchu, tedy jako „velký odchod“, *maháprasthānu*. Proti džinistické praxi *sallékhany* se buddhismus ostře vymezoval, ostatně stejně jako proti celému džinismu i různým extrémním asketickým praktikám.

V širokém lidovém povědomí zůstává i díky džátakovým příběhům zakořeněná představa, že buddhismus na dobrovolný odchod ze světa pohlíží shovívavě, nebo dokonce s očekáváním. To je však pomýlení způsobené odlišným postojem buddhismu k jinak běžnému stanovisku autochtonních indických náboženství, které vznikly ve starověku, k „pomalé náboženské sebevraždě“.

Přestože by si toto téma zasloužilo samostatný podrobný rozbor, lze shrnout, že zabývat se rozbořem textů pálijského kánonu a příklady sebevraždy a pasivní eutanazie v nich je zcela korektní textuálně i kontextuálně. Jiné příklady sebevraždy v buddhistických tradicích světa přinejmenším *kontextuálně* nevyhovují tím, že k nim nedochází v rámci (nevyлéčitelné) nemoci.

9. Případy sebevraždy tří nemocných mnichů

V pálijském kánonu nalezneme tři případy sebevraždy, které mohou být zároveň chápány jako druh eutanazie (sebevražda na základě nemoci). Jsou je to vyprávění o mnichovi Čannovi, Gódhikovi a Vakkalim. Podrobnosti o jejich odchodu ze světa jsou v kánonu podány formou, která je v něm běžná, nikoliv však

¹⁰⁹ Tamtéž, str. 128. K této pasáži z Wiltshirova článku se váže lokace citované části Manuova zákoníku a vysvětlující poznámka: Tento asketický rituál, nazývaný „velký odchod“ (*maháprasthāna*), zmiňují také také pasáže v *Jābalopaniṣad* a *Āpastamba*.

¹¹⁰ Martin Wilshire v poznámce č. 1 uvádí: Výklad o této sebevraždě v džinismu podává *Āyāra-anga* a první (*Ārapachchakkhāna*) a čtvrtá (*Samthāra*) *Painna*. O případech pomalé sebevraždy džinistů („světců“ -*tīrthaṃkara*, mnichů i laiků) se zmiňují *Kappa Sutta* (*Parśva* a *Ariṣṭanemi*), *Bhavatā Sutta* (mnich Khandaga) a *Ovāiya Sutta* (laik Ambada).

závazná, pro vyprávění o „návštěvě u nemocného“.¹¹¹ Vyprávění většinou postupuje obdobným způsobem. D. Keown uvádí osm bodů, které tyto příběhy obvykle obsahují:

1. V úvodu je představen hlavní hrdina příběhu – pacient a následuje stručný popis jeho stavu. Např. v případě Gódhiky však není zcela zřejmé, zda byl tento mnich nemocný.
2. Pacient si vyžádá duchovní útěchu. Ani tento bod není nezbytný – v případě Čhanny přicházejí Sáriputta a Mahá Čunda ze své vlastní vůle.
3. Buddhovi pokročilí žáci přijdou nemocného navštívit.
4. Návštěvníci přejí nemocnému, aby se jeho stav zlepšil; nemocný však obvykle oznamuje, že se jeho stav zhoršuje.
5. Některý z návštěvníků vede s nemocným rozpravu, potom odchází.
6. Stav pacienta se změní (uzdraví se, zemře, spáchá sebevraždu...).
7. Zpráva o tom, co se stalo, je přednesena Buddhovi.
8. Buddha situaci okomentuje.¹¹²

Předtím, než budou rozebrány jednotlivé případy, je potřeba zmínit jednu důležitou skutečnost, na kterou upozorňuje Martin Wiltshire. Kanonický buddhismus uznával určité tradiční standardní léčebné postupy v nemoci a dával jim legitimitu. Kromě podání léků a ošetřování nemocného, což jsou postupy běžné a srozumitelné i západnímu člověku, je další důležitým bodem buddhistické léčby i rozhovor o existenciálním a ontologickém stavu pacienta (body 2–6). Úlevu pacientovi v rámci rozhovoru přináší připomenutí, že veškerá případná bolest je jen dočasná a pomíjející. Zároveň pacienta toto ujištění a uvědomění duchovně kultivuje.¹¹³

Dále je třeba upozornit na to, že všichni tři mniši, o kterých bude řeč, spáchali sebevraždu tak, že „použili nůž“. To znamená, že si podřizli hrdlo, což byl kupodivu obvyklý způsob sebevraždy.

Nás však zajímá, zda druh smrti, ke kterému jsme dospěli, totiž totiž sebevražda – vlastními silami provedená eutanazie, je v buddhismu eticky přijatelná či nikoliv. Proto je v případě Čhanny, Gódhiky a Vakkaliho mimořádně důležité pečlivě rozebrat 7. a 8. bod vyprávění – určit, jaký prvek situace Buddha přesně komentuje a jak (a zda se v jeho komentáři objevuje hodnocení situace, teda etická kvalifikace činu).

¹¹¹ Např. SN.v.344 (*Dīghāvu*), SN.iv.55 a MN.iii.363 (*Channa*), SN.iii.119 (*Vakkali*), SN.iii.124 (*Assaji*), MN.iii.258 a SN.v.380 (*Anāthapiṇḍika*).

¹¹² D. Keown, “Buddhism and Suicide. The Case of Channa“, str. 12.

¹¹³ M. Wiltshire, “The ‘Suicide’ Problem in the Pali Canon“, str. 132.

9.1. Čhanna

Příběh o sebevraždě mnicha najdeme v kánonu na dvou místech – v *Channovāda sutta* a v *Channasutta*.¹¹⁴ Na rozdíl od vyprávění o osudech mnichů Vakkaliho a Gódhiky tu najdeme mnoho podrobností a zajímavá vodítka k další interpretaci.

Channovāda sutta i *Channasuttṃ* vyprávějí téměř slovo od slova shodně o tom, jak mnichové Čhanna, Sáriputta a Mahá Čunda pobývali na Supím vrchu, když Čhanna onemocněl. Projevovaly se u něj stejné příznaky, jakými trpěl laik Anáthapindika z předchozí sútry¹¹⁵: oba si stěžovali na silné bolesti hlavy – jako by jim někdo hlavu rozeklál mečem¹¹⁶, nebo jim někdo kolem hlavy utahoval kožený řemen¹¹⁷; bolesti břicha – jako by jim někdo rozpáral břicho ostrým nožem, tak, jako když řezník porcuje vola¹¹⁸; horečku, která s nimi kroutí, jako by jim chtěl někdo odtrhnout končetiny¹¹⁹ a celkovou slabost.

Po večerní meditaci navrhl Sáriputta Mahá Čundovi, že by se mohli jít podívat na nemocného Čhannu, jak se mu daří. Čhanna barvitě vylíčí Sáriputtovi své zdravotní potíže a prohlásí: „Hodlám použít nůž, příteli Sáriputto, protože již nechci žít.“¹²⁰ Sáriputta se pokouší Čhannovi sebevražedný úmysl rozmluvit:

„Ať ctihodný Čhanna nepoužije nůž! Ať ctihodný Čhanna žije, chceme, aby ctihodný Čhanna žil! Jestliže ctihodný Čhanna nemá dostatek jídla, půjdu pro ctihodného Čhannu jídlo sehnat. Jestliže ctihodný Čhanna nemá správný lék, půjdu pro ctihodného Čhannu správný lék sehnat. Jestliže ctihodný Čhanna nemá vhodného ošetřovatele, budu ctihodného Čhannu ošetřovat já. Ať ctihodný Čhanna nepoužije nůž! Ať ctihodný Čhanna žije, chceme, aby ctihodný Čhanna žil!“¹²¹

¹¹⁴ *Channovāda sutta*, MN.iii.263-267; *Channasutta*, SN.iv.55-60.

¹¹⁵ *Anāthapiṇḍikovāda sutta*, MN.iii.258-263.

¹¹⁶ *balavā puriso tiṅhena sikharena muddhani abhimantheyya, ..., adhimattā vātā muddhani ūhananti.*

¹¹⁷ *balavā puriso dalhena varattabandhena sīse sīsavethanaṃ dadeyya, ..., adhimattā vātā sīsaṃ parikantanti.*

¹¹⁸ *dakkho goghātaḥ vā goghātakantevāsī vā tiṅhena govikantanena kucchiṃ parikanteyya, ..., adhimattā vātā kucchiṃ parikantanti.*

¹¹⁹ *dve balavanto purisā bāhāsuṃ purisaṃ nānābāhāsu gahetvā aṅgarakāsuyā santāpeyyuṃ samparitāpeyeṃ, ..., adhimatto kāyasmīṃ dāho*

¹²⁰ *Satthaṃ āvuso sāriputta, āharissāmi, nāvakaṅkhāmi jīvitanti.* MN.iii.264. Naprosto stejnými slovy oznamuje Čhanna svůj úmysl i v SN.iv.57.

¹²¹ *'Māyasmā channo satthaṃ āhāresi. Yāpetāyasmā channo, yāpentaṃ mayaṃ āyasmantaṃ channaṃ icchāma. Sace āyasmato channassa natthi sappāyāni bhojanāni, ahaṃ āyasmato channassa sappāyāni bhojanāni pariyesissāmi. Sace āyasmato channassa natthi sappāyāni bhesajjāni, ahaṃ āyasmato channassa sappāyāni bhesajjāni pariyesissāmi. Sace āyasmato channassa natthi patirūpo upatthāko, ahaṃ āyasmantaṃ channaṃ*

Čhanna odpovídá:

„Příteli Sáriputto, není to tím, že nemám dostatek jídla. Ani tím, že nemám správný lék, ani tím, že nemám vhodného ošetřovatele. Příteli Sáriputto, sloužil jsem dlouho Učíteli s usebranou myslí, ne bezduše. Tak má vypadat, příteli Sáriputto, správný žák. Takový služebník Učitele, mnich Čhanna, vždy s usebranou myslí, nikdy bezduchý, použije nůž „*anupavadžam*“.¹²² Pamatuj si, příteli Sáriputto, že jsem ti řekl právě toto.“¹²³

Hovor se dále stočí k otázkám dharmy. Čhanna o nich na popud návštěvníků diskutuje nejprve se Sáriputtou, potom s Mahá Čundou. Čhanna je schopen vést fundovanou debatu, se kterou jsou jeho společníci spokojeni. Tito dva pak odejdou a Čhanna krátce nato „použije nůž“. Sáriputta jde za Buddhou a ptá se po dalším Čhannově osudu.¹²⁴ Buddha se podiví, že se vůbec Sáriputta ptá, když už mu Čhanna před smrtí jasně odpověděl.¹²⁵ Sáriputta následně zmiňuje Čhannovy příbuzné

upaṭṭhahissāmi. Māyasmā channo satthaṃ āhasesi. Yāpetāyasmā channo, yāpentaṃ mayaṃ āyasmantaṃ channaṃ icchāmā'ti. MN.iii.264.

Doslovně shodná odpověď i v SN.iv.57.

¹²² Slovo *anupavajjam* v této větě funguje jako větný doplněk. Jeho význam – i z gramatického hlediska – bude rozebírán dále.

¹²³ *Napi me āvuso sāriputta, natthi sappāyāni bhojanāni. Napi me natthi sappāyani bhesajjāni napi me natthi patirūpā upaṭṭhākā. Api cāvuso sāriputta, paricīṇṇo me satthā dīgharattaṃ manāpeneva no amanāpena. Etaṃ hi āvuso sāriputta, sāvakassa patirūpaṃ: yaṃ satthāraṃ paricareyya manāpeneva no amanāpena, anupavajjam channo bhikkhu satthaṃ āharissatīti. Evametaṃ āvuso sāriputta, dhārehīti.* MN.iii.264.

Na me āvuso sāriputta natthi sappāyāni bhojanāni, atthi me sappāyāni bhojanāni, napi me natthi sappāyāni bhesajjāni, atthi me sappāyāni bhesajjāni, napi me natthi patirūpā upaṭṭhākā, atthi me patirūpā upaṭṭhākā. Api ca me āvuso satthā paricīṇṇo dīgharattaṃ manāpeneva no amanāpena, etaṃ hi āvuso sāvakassa patirūpaṃ yaṃ satthāraṃ paricareyya manāpeneva no amanāpena, taṃ anupavajjam channo bhikkhu satthaṃ āharissatīti, evametaṃ āvuso sāriputta dhārehīti. SN.iv.57

¹²⁴ „Když Čhanna použil nůž, co z něj po smrti bude (doslova: jaký bude jeho *gati*, další chod, tj. jaké bude jeho další zrození) a co ho čeká (doslova: jaká bude jeho *abhisamparāya*, další svět, budoucnost)?“

Channena satthaṃ āharitaṃ, tassa kā gati no abhisamparāyoti? MN.iii.266.

Doslovně shodná otázka i v SN.iv.59.

¹²⁵ „Mnich Čhanna ti sám řekl, Sáriputto, o své *anupavajjatā*.“

Nanu te sāriputta, channena bhikkhunā sammukhāyeva anupavajjatā byākatāti. MN.iii.266.

Přesný význam výrazu *anupavajjatā* bude podrobně rozebrán dále.

z vesnice Vadždžigáma u Pubbadžiry, města, ze kterého Čhanna pocházel. Označuje je jako ‘*upavajjakulāni*’.¹²⁶ Buddha Sáríputtovu poznámku okomentuje a ukončuje rozpravu: „Mnich Čhanna byl ‘*anupavadža*’, když použil nůž.“¹²⁷

D. Keown upozorňuje na body, kterých je třeba si všimnout při interpretaci této sútry. Neexistuje podle něj žádný textuální doklad ani logické spojení, které by ukazovalo, že nedostatek jídla, nevhodná, nebo chybějící medicína a nedostatečná, nebo chybějící péče o nemocného mohou ospravedlnit „použití nože“ pacientem Ani odkaz na dlouholetou službu učitelu – Čhanna deklaruje, že ví, co žák přísluší – nemůže „použití nože“ ospravedlnit. Dojem, že Čhanna jako uvědomělý žák přesně ví, co dělá, plyne z drobného rozdílu v pasážích podle SN a MN. SN.iv.57 obsahuje oproti MN.iii.264 navíc dvojici spojovacích výrazů „jak-tak“. Jako by Čhanna prohlašoval, že tak jako vždycky věděl, jak se má chovat vzorný žák, a podle toho se také choval, tak i nyní ví, co je správné, co dělá, když hodlá „použít nůž“. Podle Keowna tak může vzniknout mylný dojem, že tato pasáž v SN zachycuje jakousi analogii eticky správných postojů.¹²⁸

Zcela zásadní význam pro správné pochopení této sútry má věta z Čhannovy odpovědi Sáríputtovi: „*Anupavajjam channo bhikkhu sattham āharissatīti. Evametaṃ āvuso sārīputta, dhārehīti.*“ Čhanna prohlašuje, že bude „*anupavajja*“, když spáchá sebevraždu.¹²⁹ Stanovisko, že Čhanna je „*anupavajja*“, opakuje i Buddha. Keown interpretaci této sútry zakládá právě na hledání významu tohoto slova, přičemž ustálený anglický překlad „blameless, unblamable“ nepovažuje za vhodný. Takový překlad vyvolává asociace s morálním hodnocením Čhannova činu. Keown chce dokázat, že příběh neobashuje morální hodnocení Čhannovy sebevraždy.¹³⁰

Sáríputta zjevně nevěděl, že Čhanna se stal arhatem, jinak by se Buddha neptal po Čhannově dalším osudu. Keown má za to, že Sáríputta se ptal, protože nevěděl, co přesně znamená výraz „*anupavajja*“. Buddha použil při své překvapené odpovědi nechápajícímu Sáríputtovi opět výraz se stejným základem: „*anupavajjatā*“.

Stejně SN.iv.59. Výraz *khyākatāti*, kterým se pasáž v SN liší od MN.iii.266, je pouhou variací tvaru *byākatāti*.

¹²⁶ MN.iii.266; SN.iv.59-60. Přesný význam výrazu *upavajjakulāni* bude podrobně rozebrán dále. Toto slovo má stejný základ jako výrazy *anupavajjatā* a *anupavajja*.

¹²⁷ *Anupavajjo, channo bhikkhu sattham āhasesīti.* MN.iii.266.

Anupavajjam channena bhikkhunā sattham āharitanti. SN.iv.60.

Verze se liší pouze gramatickou formou (aktivum v MN, pasivum v SN), význam zůstává plně zachován.

¹²⁸ D. Keown, “Buddhism and Suicide. The Case of Channa“, str. 15.

¹²⁹ Výraz *anupavajja* v pálijském originále plní funkci větného doplňku.

¹³⁰ D. Keown, “Buddhism and Suicide. The Case of Channa“, str. 17.

Z této Buddhovy odpovědi a z toho, že se Sáriputta ptal na další Čhannovo zrození, je možné vyvodit, že výraz „*anupavajja*“ znamená v tomto kontextu „ten, který se již znovu nenarodí“, což podporuje i komentářový výklad tohoto výrazu:

Komentář nabízí ke slovu *anupavajja* dvě synonyma: prvním je výraz *anuppattika*, který znamená „bez dalšího vzestupu“. Druhý výraz *appatisandhika* znamená „ten, který nevede k dalšímu zrození“.¹³¹

Čhanna tedy Sáriputtovi řekl: „Použij nůž a již se znovu nenarodím. Pamatuj si, příteli Sáriputto, že jsem ti řekl právě toto.“ Sáriputta však nepochopil, že mu Čhanna vlastně oznamuje, že se cítí být arhatem, a šel se přeptat Buddha, co bude s Čhannou dál. Sáriputtu omlouvá, že v příběhu o Čhannovi se jedná o jediný výskyt takového výrazu pro „toho, kdo se již znovu nenarodí“ v celém pálijském kánonu. Buddha byl přesto překvapený, že Sáriputta Čhannu nepochopil, a zopakoval mu Čhannovo stanovisko.

Sáriputta v sútře následně zmiňuje Čhannovy příbuzné jako „*upavajjakulāni*“. Na první pohled není jasné, proč tak náhle odbočil od tématu a začal mluvit o Čhannových příbuzných. Podle komentáře výraz „*upavajjakulāni*“ znamená „ti, které je třeba navštěvovat“. Komentář má dále za to, že Čhanna pěstoval s příbuznými příliš blízké vztahy, což se pro mnicha nehodí.¹³² Tento výklad však nijak nevysvětluje tuto nelogickou odbočku v samém závěru sútry. Keown pro ni navrhuje jiné, velice originální vysvětlení:

Nejpravděpodobnější vysvětlení pro Sáriputtovu poznámku o Čhannových příbuzných je, že se Sáriputta snažil najít nějaký bod, ze kterého by se mohl bránit proti Buddhově kritice za to, že nepochopil, jaký bude Čhannův další osud. Sáriputta fakticky říká: „No, ano, Čhanna mi opravdu řekl, že jeho smrt bude *anupavajja*, ale já jsem si nebyl jistý tím, co tím vlastně myslel, protože tenhle výraz znám z jiné souvislosti, když se mluví o návštěvách u příbuzných.“¹³³

Tato interpretace je mimořádně zdařilá (vysvětluje nejasnost v závěru sútry, dává příběhu novou dynamiku), avšak poněkud vratká, protože stojí na Keownově obhajobě jednoho z mnoha možných významů jediného neobvyklého, nejasného výrazu.

¹³¹ Tamtéž, str. 22.

¹³² Tamtéž, str. 23.

¹³³ Tamtéž, str. 23.

Nyní je však již mnohem více jasné, proč a jak Buddha komentuje Sáriputtovu poznámku o Čhannových příbuzných. Buddha vysvětluje, že Čhanna sice navštěvoval příbuzné (což se pro mnicha podle komentáře nehodí, jak bylo zmíněno výše), ale to není důvod k tomu, aby se Čhanna znovu narodil. Nakonec zopakuje, že Čhanna „použil nuž“ a již se znovu nenarodí.¹³⁴

Teprve Buddhův komentář jasně potvrzuje, že se Čhanna stal „tím, který se již znovu nenarodí“, tedy „zasloužilým“, světcem, *arhatem*. V předchozím textu sútry však nenajdeme žádná hodnověrná vodítka, která by umožňovala určit, že Čhanna skutečně dosáhl konečného osvobození. To, že někdo prohlásí, že se již znovu nenarodí, tj. že se stal arhatem, ještě neznamená, že jím skutečně je.

Keown se podivuje nad tím, že se komentáře se nezabývají tím, jak zjistit, kdy je prohlášení jedince o vstoupení do stavu arhata platné a kdy ne, nýbrž určením přesného okamžiku, kdy se jím Čhanna skutečně stal.¹³⁵ Údiv zde ale není úplně na místě. Názorové různice o tom, kdy a jak se kdo stane arhatem, a jak se tato změna ontologického stavu jeví jemu samotnému a jeho okolí, byly příčinou prvotního štěpení mnišské obce na konzervativní a liberální křídlo. Komentáře vznikaly v době (5. stol. n. l. – 7. stol. n. l.), kdy již bylo dogma o podstatě arhata vytříbeno.¹³⁶

Buddhaghósa komentuje tuto událost následujícím způsobem: poté, co si Čhanna podřízнул hrdlo, pocítil silný strach ze smrti. Tak si uvědomil, že se stále ještě nalézá ve stavu prostého člověka, *putthudžany*. Toto uvědomění ho přimělo k intenzivnímu duchovnímu úsilí, při kterém strach ze smrti překonal, tím dosáhnul žádoucího vhledu a stal se arhatem¹³⁷

Zaměření komentáře na to, ve kterém okamžiku se stal Čhanna arhatem, odpovídá vnitřní logice konzervativního proudu buddhismu, ke kterému se

¹³⁴ *Atthi bhante, pubbajiraṃ nāma vajjigāmo. Tatrāyasmato channassa mittakulāni suhajjakulāni upavajjakulānīti. Honti hete sāriputta, channassa bhikkhuno mittakulāni sahajjakulāni upavajjakulāni. Nāhaṃ sāriputta, ettāvata saupavajjoti vadāmi. Yo kho sāriputta, imaṅca kāyaṃ nikkhipati. Aññaṃ ca kāyaṃ upādiyati, tamahaṃ saupavajjo'ti vadāmi. Taṃ channassa bhikkhuno natthi. Anupavajjo, channo bhikkhu satthaṃ āharesīti.* MN.iii.266.

Honti hete sāriputta, channassa bhikkhuno mittakulāni suhajjakulāni upavajjakulāni, na kho panāhaṃ sāriputta, ettāvata saupavajjoti vadāmi, yo kho sāriputta imaṅca kāyaṃ nikkhipati, aññaṅca kāyaṃ upādiyati, tamahaṃ saupavajjoti vadāmi, taṃ channassa bhikkhuno natthi, anupavajjaṃ channena bhikkhunā satthaṃ āharitanti evametam sāriputta, dhārehīti. SN.iv.59-60.

Buddha při vysvětlování situace používá k neobvykle použitému výrazu *anupavajja* ojedinělý protiklad *saupavajja*, výraz, který se na jiných místech kánonu nevyskytuje.

¹³⁵ D. Keown, “Buddhism and Suicide. The Case of Channa“, str. 24.

¹³⁶ Podrobné vysvětlení názorového dělení jednotlivých ranných buddhistických škol v otázkách týkajících se stavu arhatů podává v přehledné tabulce André Bureau, “*Les Sectes Bouddhistiques du Petit Véhicule*“, Saïgon: École Française d'Extrême-orient, 1955, str. 261.

¹³⁷ MA.ii.1012; SA.iii.12. Podle DPPN, heslo Channa. *Online*.

Buddhaghósa hlásil, a buddhistickému náhledu obecně. Buddhaghósův komentář je zcela spekulativní, v sútře nenalezneme žádnou zmínku o Čhannově duchovním úsilí těsně před smrtí. Jde však o nutný pokus o to, jak dokázat, že Čhanna nebyl arhatem ještě ve chvíli, kdy se rozhodl pro sebevraždu a začal ji páchat. Arhat je totiž vzorová bytost, která je povznesena nad bolest i nad touhu po životě i smrti.

Podle komentářových spekulací ani jednu z těchto podmínek Čhanna nesplňoval, dokud se nacházel ve stavu prostého člověka, a právě proto, že se nacházel v tomto stavu. Jak vyplývá z textu sútry, Čhanna měl potíže s přemáháním bolestí. V okamžiku, kdy popisoval své bolesti Sáriputtovi a Mahá Čundovi v úvodu sútry, ještě rozhodně nebyl arhatem. O tom, zda Čhanna toužil po smrti, nelze z textu sútry jednoznačně rozhodnout. Čhanna prohlásil, že „již nechce žít“. To však není to samé, jak by prohlásil, že chce (tj. touží) zemřít. V jiném kontextu by bylo oproštění se od touhy po životě dokonce chvályhodné, nicméně z kontextu sútry je jasné, že jeho postoj ke smrti možná nebyl indiferentní, nemotivovaný. Konečně kontradikci mezi tím, jak by se měl chovat jakýkoliv buddhista, natož mnich, natož mnich pokročilý, natož arhat (neubližovat živým tvorům, sebe nevyjímaje), a tím, jak se zachoval Čhanna, překlenuje subtilní komentářová interpretace, založená na spekulativním určení okamžiku Čhannovy smrti. Potřebného vhledu, který jej dovedl do stavu arhata, dosáhl až v prchavém okamžiku mezi podříznutím hrdla a smrtí, kterou již nemohl odvrátit vzhledem k povaze zranění, které si přivodil.

Zdůrazněme však ještě jeden – mimořádně zajímavý a důležitý – rys této sútry a komentářů k ní. Nikde nenajdeme ani náznak hodnocení Čhannova činu. Čhannovu sebevraždu nehodnotí ani Buddha ani komentáře.

9.2. Gódhika

Mnich jménem Gódhika pocházel ze vznešené mallavovské rodiny z města Pává.¹³⁸ Ve *Zpěvech mnichů* (*Theragāthā*) a *apadánách* o tomto mnichovi najdeme příběhy se zázračnými prvky, ve kterých se vypráví o jeho předchozích sedmi zrozeních, vždy v podobě krále.¹³⁹ Další vyprávění, o okolnostech, za kterých spáchal sebevraždu ve svém dalším, konečném zrození, nalezneme v *Godhikasutta*.¹⁴⁰ I v této sútře se vyskytují zázračné prvky. Buddhovo lakonické čtyřverší, které podle Buddhaghósi komentuje tuto událost, se nachází v *Dhammapada*.¹⁴¹

Godhikasutta je poměrně krátká a skoupá na detaily, které by umožnily příběh o smrti mnicha Gódhiky jednoznačně pochopit. Z několika úvodních veršů sútry se

¹³⁸ Podle DPPN, heslo Godhika. *Online*.

¹³⁹ Thag.vs.51.; Ap.i.140.

¹⁴⁰ *Godhikasutta*, SN.i.120-122.

¹⁴¹ Dh.p.vs.57; Buddhaghósův komentář v DhA.i.431.

dovídáme, že Gódhika žil u Černé skály, která tvořila úbočí hory Isigili u města Rádžagahy. Z dalšího vyprávění vyplývá, že věnoval mimořádné úsilí tomu, aby dosáhl konečného vysvobození. Měl k tomu vynikající předpoklady: byl stále soustředěný, horlivý a vytrvalý (*appamatto ātāpī pahitatta*), avšak přesto jej jeho úsilí dovedlo opakovaně jen k dočasnému, osvobozujícímu povnesení mysli (*sāmayikaṃ cetovimuttiṃ*). Z tohoto stavu pokaždé jeho mysl klesla zpět.¹⁴² Podle komentářů Gódhika ze samé námahy dokonce onemocněl, ale nevíme, jakou nemocí trpěl.¹⁴³ V samotné *Godhikasutta* zmínka o Gódhikově nemoci zcela chybí.

Gódhika se pokusil šestkrát bezvýsledně povznést svoji mysl k osvobození.¹⁴⁴ Během sedmého pokusu se Gódhika rozhodl spáchat sebevraždu:

Ctihodný Gódhika, stále soustředěný, horlivý a vytrvalý, vstoupil posedmé do dočasného, osvobozujícího povznesení mysli. Tu ctihodného Gódhiku napadlo: zatím šestkrát jsem klesl z dočasného, osvobozujícího povnesení mysli. Tentokrát rozhodně použiji nůž.¹⁴⁵

To, že se Gódhika rozhodl pro tento čin až během sedmého pokusu, je pro výklad sútry rozhodující, jak bude podrobněji rozebráno později.

Od tohoto okamžiku se povaha vyprávění mění. Prvních několik bodů, které sútry tohoto typu obvykle obsahují, je natěsnáno do několika málo veršů, přičemž úplně chybí motiv tělesné nemoci (zmínku o ní obsahuje až komentář), návštěvy a duchovní útěchy vykonané ostatními mnichy. Sútra dále pokračuje jako rozsáhlý dialog mezi Buddhou a démonem zmaru Márou, s několika vysvětlujícími vsuvkami pro mnichy. Tuto druhou část sútry lze vzhledem k odlišnému vyprávěcímu postupu, zdobné stylistice a přítomnosti nadpřirozených prvků považovat za dodatek, který vznikl později než stručné jádro příběhu z úvodních veršů sútry. Úvod sútry, ve kterém byla naznačena rozebíraná situace, můžeme chápat vzhledem k jeho střízlivému tónu za hodnověrné zachycení určité šokující události, která mnišskou

¹⁴² SN.i.120.

¹⁴³ SA.i.144; DhA.i.431. Podle DPPN, heslo Godhika. *Online*.

¹⁴⁴ *Dutiyampi kho āyasmā godhiko appamatto ātāpī pahitatto viharanto sāmayikaṃ1 cetovimuttiṃ phusi. Dutiyampi kho āyasmā godhiko tāya2 sāmayikāya cetovimuttiyā parihāyi. Tatiyampi... . Catutthampi... . Pañcamampi... . Chaṭṭhampi... SN.i.120-121.*

Podruhé ctihodný Gódhika, stále soustředěný, horlivý a vytrvalý, vstoupil do dočasného, osvobozujícího povnesení mysli. Podruhé ctihodný Gódhika klesl z dočasného, osvobozujícího povnesení mysli. Potřetí... Počtvrté... Popáté... Pošesté... [Po číslovkách se vždy doslovně opakuje věta o stoupání a klesání mysli.]

¹⁴⁵ *Sattamampi kho āyasmā godhiko appamatto ātāpī pahitatto viharanto sāmayikaṃ cetovimuttiṃ phusi. Atha kho āyasmato godhikassa etadahosi: yāva chaṭṭhaṃ khvāhaṃ sāmayikāya cetovimuttiyā parihīno. Yannūnāhaṃ satthaṃ āhareyyanti. SN.i.121.*

komunitou nepochybně otrásla, a kterou bylo třeba nějakým způsobem vysvětlit. Buddha a Mára přitom slouží jako postavy, které dávají vysvětlení v druhé části sútry dostatečnou vážnost.

Zloduch Mára tehdy poznal, co přišlo ctihodnému Gódhikovi na mysl. Poznal také, že Gódhika je pevně odhodlaný, takže se mu nepodaří jeho rozhodnutí zvrátit. Mára proto spěchal za Buddhou, přednesl zdravici, oznámil mu, co se chystá, a zeptal se, co s tím Buddha bude dělat:

Velký hrdino, mudrci, jehož moc a sláva jasně září,
tobě, který jsi překonal všechn strach,
se skláním k nohám, když tě vidím.

Tvůj žák, velký hrdino, vyzývá smrt;
po ní touží, tu má na mysli, Zářivý; odraď ho!

Řekni, Vznešený, zda tvůj žák, jehož dobro je ve tvé moci,
dojde ve slabé chvílce mysli k dalšímu zrození?¹⁴⁶

Gódhika spáchal sebevraždu přesně ve chvíli, kdy Mára domluvil. Buddha pouze prohlásil, že Gódhika dosáhl nirvány.¹⁴⁷ Potom šel Buddha, doprovázený skupinou mnichů, na místo, kde si Gódhika podřízl hrdlo, prohlédnout si mrtvé tělo. Tam se objevil se prašný sloup, nebo oblak temnoty, který se převaloval všemi možnými směry. Buddha mnichy na tento úkaz upozornil a sdělil jim, že to je Mára, který hledá převtěleného Gódhika:

Toto je, mnichové, zloduch Mára. Zjišťuje, zda by rozpoznal Gódhikovo převtělení (doslova: Gódhikova syna), zda by rozpoznal, kde je Gódhikovo [nové] místo [ve světě]. Nelze však, mnichové, rozpoznat Gódhikovo [nové] místo [ve světě], neboť Gódhika dosáhl konečného vysvobození.¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Mahāvīra mahāpañña iddhiyā yasaṣā jalaṃ, sabbaverabhayāñña pāde vandāmi cakkhuma.*

Sāvako te mahāvīra maraṇaṃ maraṇābhibhu, ākañkhati cetayati taṃ nisedha jutindhara.

Kathaṃ hi bhagavā tuyhaṃ sāvako sāsaṇe rato, appattamānaṣo sekho kālaṃ kayirā janesutāti.

SN.i.121.

¹⁴⁷ *Evaṃ hi dhīrā kubbanti nāvakañkhanti jīvitam, samūlaṃ taṇhaṃ abbuyha godhiko parinibbutoti.* SN.i.121; překlad a výklad této Buddhovy poznámky viz. dále.

¹⁴⁸ *Eso kho bhikkhave māro pāpimā godhikassa kulaputtassa viññāṇaṃ samannesati, kattha godhikassa kulaputtassa viññāṇaṃ patitthitanti. Appatitthitena ca bhikkhave viññāṇena godhiko kulaputto parinibbutoti.* SN.i.121.

Mára se však nenechal odbýt a zjevil se na tom místě v podobě pištce omamně hrajícího na flétnu z belového dřeva (*beluvapaṇaḍuvīṇamādāyaka*).¹⁴⁹ Sdělil, že hledal Gódhiku ve všech směrech, ale nenašel ho. Zeptal se Buddha, kam tedy Gódhika odešel. Buddha mu odpověděl.¹⁵⁰

Ten muž byl moudrý a nadaný silou, stále
pohroužený do meditace; ve dne v noci, aniž
by projevoval náklonnost k životu.¹⁵¹

Tento nepřítel Ničitele–Zmaru se znovu
nevrátí na žádné místo;
Gódhika vytrhl žízeň po životě i s kořenem a
dosáhl konečného vysvobození.¹⁵²

Mára na to již nic neřekl:

Nesmírně zarmoucen upustil flétnu na zem; ve smutném zadumání
zmizel odtamtud z dohledu.¹⁵³

Kdyby se Gódhika rozhodl spáchat sebevraždu po několika neúspěšných meditačních pokusech dosáhnout konečného vyvanutí, vyprávěcí situace by se

Gódhika následně dosáhl stavu úplného vysvobození (*parinibbāti*) „neumístěný“ (*appatitṭha*), rozumí se ve světě.

¹⁴⁹ Zjevně je kladen důraz na skutečnost, že Mára se všechny zúčastněné snažil oblouznit – zjevem, omamnou hrou na flétnu, i tím, že flétna byla z beluvového dřeva (tj. z oslízáku (*Aegle marmelos*, strom z čeledi citróníkovitých), který se vyznačuje tím, že jeho dřevo a květy omamně sladce voní; plody se používají při hinduistických obřadech jako obětina, zejména Šivovi.

¹⁵⁰ *So dhīro dhitisampanno jhāyī jhānarato sadā, ahorattaṃ anuyuñjaṃ jīvitaṃ anikāmayam.*

Chetvāna maccuno senaṃ anāgantvā punabbhavaṃ, samūlaṃ taṇhamabbuyha godhiko parinibbutoti.

Tassa sokaparetassa vīṇā kacchā abhassatha, tato so dummano yakkho tatthevantaradhāyathāti.

SN.i.122.

¹⁵¹ Rozumí se náklonnost smyslovou – *kāma*. Jak chápeme tento verš, Buddha chválí to, že byl Gódhika indiferentní. Tento verš však automaticky neodkazuje k významovému opaku – nelze jednoznačně usoudit, že Gódhika byl nakloněn smrti, že toužil zemřít.

¹⁵² V Maháparinibbānasuttě je personifikovaná žízeň po životě jednou ze tří dcer démona Máry, boha zmaru, Ničitele. Buddha tedy Márovi odpovídá ve smyslu: „Gódhika se nedal oklamat tvou zrádnou dcerou a odvrhl ji“. I tak lze chápat, proč Mára odchází zarmoucen.

¹⁵³ SN.i.122. Závěr sūtry.

změnila. Dva příběhy s takovýmto sledem událostí najdeme ve *Zpěvech mnichů* a *Zpěvech mnišek*, konkrétně v *Sappadāsaththeragāthā* a *Sīhātherīgāthā*.¹⁵⁴

V prvním příběhu mnich Sappadása nebyl nikdy schopen dostatečného soustředění, protože ho vždy přemohly vášně (*kāmarāga*).¹⁵⁵ V zoufalství se rozhodl vzít si život – „použít nůž“. Ve chvíli, kdy mu hlavou probleskl tento nápad, dosáhl náhle potřebného vhledu a osvobození mysli.¹⁵⁶

V druhém příběhu mniška Sínhá, kterou taktéž přemáhaly vášně, zkoušela po sedm let dosáhnout povznesení mysli, ale bez úspěchu. Nakonec si řekla, že se dnem i nocí jen trápí a je nešťastná. A šla se do lesa oběsit. Uvázala si provaz kolem krku, který se však sám od sebe uvolnil; ve stejném okamžiku také ona dosáhla osvobození mysli.¹⁵⁷

Tyto dva příběhy vhodně doplňují nejen vyprávění o Gódhikovi, ale umožňují lépe pochopit, proč se komentáře tak podrobně zabývaly přesným okamžikem dosažení žádoucího vhledu v případě mnicha Čhanny. Ve všech čtyřech příbězích je přesný okamžik osvobození mysli klíčový pro tradiční interpretaci.

Na rozdíl od Sappadásy a Sínhá se Gódhika pro sebevraždu nejenom rozhodl, on ji i dokončil. Ze struktury sútry je možno usuzovat, že její druhá část je pozdějším dodatkem – komentářem ke Gódhikově sebevraždě. V Gódhikově případě (na rozdíl od Čhanny a – jak uvidíme i Vakkaliho) neznáme přesnou vnitřní motivaci k tomuto činu. Zatímco západní vědci – pokud již letmo zmiňují Gódhikovu sebevraždu – zařazují tento případ do stejné linie s Čhannou a Vakkalim na základě předpokladu, že Gódhika byl nemocný, a to duševně, původní komentáře opět zaměřují pozornost k přesnému okamžiku, ve kterém Gódhika dosáhl správného vhledu, přičemž i v tomto případě si vypomáhají spekulativní konstrukcí: Gódhika ve smrtelné agonii dosáhnul stavu arhata a následně konečného vyvanutí.¹⁵⁸

Podle Buddhaghósi Buddha obecně komentuje Gódhikův čin ve sbírce *Dhammapada*:

¹⁵⁴ *Sappadāsaththeragāthā*, Thag.vs.405-410; *Sīhātherīgāthā*, Thig.vs.77-81.

¹⁵⁵ Buddhaghósa v komentáři k tomuto příběhu pouze vysvětluje, jak mnich dostal jméno, které evokuje hadí uštknutí. Tento mnich se údajně nejprve pokoušel o sebevraždu tak, že provokoval kobru. Ta jej však odmítla uštknout. Teprve potom se mnich rozhodl „použít nůž“. (DhA.ii.256). Podle DPPN, heslo Sappadasa. *Online*.

¹⁵⁶ *Tato cittaṃ vimucci me passa dhammasudhammataṃ, tisso vijjā anuppattā kataṃ buddhassa sāsana'nti*. Thag.vs.410.

¹⁵⁷ *Daḷhaṃ pāsaṃ karitvāna rukkhāsākhāya bandhiya pakkhipiṃ pāsaṃ gīvāya atha cittaṃ vimucci meti*. Thig.vs.81.

¹⁵⁸ Podle DPPN, heslo Godhika. *Online*.

Po těch, kteří jsou obdařeni mnoha ctnostmi, vždy jednají uváženě a jsou na cestě k osvobození díky svému poznání, nenajde Mára ani stopu.¹⁵⁹

Ani v případě Gódhiky Buddha jeho čin nijak nehodnotí. Nijak nekomentuje jeho sebevraždu, pouze chválí jeho vzorný, ctnostný život.

Bhikkhu Dhammavihari vysvětluje, jak Gódhikův příběh pochopit. Upozorňuje na to, jak je důležité všimnout si, že Gódhika spáchal sebevraždu ve chvíli, kdy jeho mysl měla posedmné stoupavou tendenci, přestože jen dočasnou. Tedy ne po šestém neúspěšném pokusu, kdy klesl z dočasného, osvobozujícího povznesení mysli.¹⁶⁰

Tomu by odpovídal i Buddhův komentář z Dhammapady. Mára Buddha ptal na „slabou chvíli mysli“, avšak Gódhika měl v okamžiku sebevraždy „silnou“ chvíli. Jak Bhikkhu Prof. Dhammavihari dále vysvětluje, v ten okamžik převážily nakumulované následky Gódhikových opakovaných pokusů o povznesení mysli nad sebevraždou, která je podle něj jinak nepochybně neuvážená, a Gódhika dosáhl konečného vysvobození.

9.3. Vakkali

Nejvíce podrobností známe o životě mnicha jménem Vakkali. Vakkali pocházel z bráhmanské rodiny a byl znalcem tří véd. Avšak od chvíle, kdy spatřil Buddhu, se stal jeho naprosto oddaným stoupencem. Vakkali vstoupil do mnišské komunity a všechen svůj čas trávil tím, že na Buddhu oddaně hleděl a přemítal o něm.

V mnoha příbězích, které v kánonu najdeme o tomto mnichovi, nalezneme zázračné prvky. V *Sumanatālavaṇṭīyatherāpadāna* Buddha nejprve Vakkalimu v jemné narážce doporučil, aby se věnoval rozjímání o učení¹⁶¹, ale Vakkali nepochopil. Buddha tedy musel Vakkalimu otevřeně říci, aby se vzdálil. Vakkali propadl zoufalství a odešel na skálu u Supího vrchu, ze které chtěl skočit. Na úpatí skály se mu zjevil Buddha a vyzval ho, aby ho následoval. Vakkali s radostí skočil, ale místo aby spadnul, vznesl se od vzduchu a dosáhl stavu arhata.¹⁶²

¹⁵⁹ *Tesaṃ sampannasīlānaṃ appamādavihāriṇaṃ. Sammadaññā vimuttānaṃ māro maggaṃ na vindati.* Dh.p.vs.57. Doslova: Mára nenajde cestu [takových lidí].

¹⁶⁰ Bhikkhu Dhammavihari, “Euthanasia: A study in relation to original Theravada Buddhist thinking“, *Online*.

¹⁶¹ Slavnou poučkou „Kdo vidí mne, vidí *dharmu*; kdo vidí *dharmu*, vidí mne“. (*Yo kho dhammam passatī so mam passatī; yo mam passatī so dhammam passatī*)

¹⁶² *Sumanatālavaṇṭīyatherāpadāna*. Ap.ii.465. Stejně podání i v komentáři AA.i.140. Komentář rozvádí, že Buddha k Vakkalimu promlouval z úpatí útesu a Vakkali mu radostně skočil v ústrety a přistál před Buddhou nezraněn. Buddha při této příležitosti prohlásil, že si váží těch, kteří v něj projevují důvěru.

Vakkalītheragāthā vypráví o tom, jak žil v odlehlém lese, kde se věnoval rozjímání ve snaze dosáhnout stavu arhata. To se mu však nedařilo. Z námahy a nedostatku jídla začal trpět křečemi. Teprve když ho navštívil Buddha a vedl s ním krátkou rozpravu, dosáhl Vakkali potřebného vhledu a stal se arhatem.¹⁶³

Vakkaliho oddanost dával Buddha ostatním mnichům mnohokrát za příklad. Není však jasné, zda se vždy jednalo o tutéž osobu, nebo o jmenovce.

Další vyprávění o Vakkalim obsahuje *Vakkali sutta*.¹⁶⁴ Nadpřirozené prvky najdeme až v závěru této sútry – o to je důvěryhodnější jako zdroj informací o události, která mohla mít reálný základ. V této sútře mnich Vakkali onemocněl, když šel navštívit Buddhu do města Rádžagahy. Vakkaliho trápilo, že se proto s Buddhou nemůže setkat. Vzkázal tedy Buddhovi po ostatních mniších, aby ho přišel navštívit. Buddha za ním skutečně přišel. Vedli spolu rozpravu, během níž Vakkali Buddhu ujistil, že mu nechybí pozornost, strava, nebo léky, a že si je vědom toho, že bolesti, které ho trápí, jsou pomíjivé, že nic není stálé. Buddha však zřejmě viděl, že Vakkaliho stále ještě něco trápí, a nepřestával naléhat, aby se mu Vakkali svěřil:

„Pokud je něco, co omezuje Vakkaliho ctnosti, ať Vakkali řekne o tom, čeho lituje!“¹⁶⁵

Vakkali:

„Již dlouho říkám, že toužím po úlevě, kterou by mi dal pohled na Vznešeného. Nic mi nedalo tolik síly jak to, po čem jsem toužil.“¹⁶⁶

Buddha mu odpověděl slavnou poučkou:

„Kdo vidí *dharmu*, Vakkali, vidí mne; kdo vidí mne, vidí *dharmu*.“¹⁶⁷

Následovala velice dlouhá, podrobná rozprava o dharmě. Vakkali na Buddhovy otázky fundovaně odpovídal. Buddha nakonec obsah rozhovoru shrnul a

Také v komentáři k Dhammapadě najdeme tento příběh a verše, kterými Buddha vyzývá k důvěře v něj (DhA.iv.118). Podle DPPN, heslo Vakkali. *Online*.

¹⁶³ *Vakkalītheragāthā*, Thig.350-354.

¹⁶⁴ *Vakkali sutta*, SN.iii.119-124.

¹⁶⁵ *No ce kira vakkali, attā sīlato upavadatī, atha kiñca te kukkucçaṃ ko ca vippaṭṭisāroti?* SN.iii.120. tato formule se objevuje ve *Vinajapitace* při posuzování závažnosti činů.

¹⁶⁶ *Cirapaṭikāhaṃ bhante, bhagavantaṃ dassanāya upasaṃkamitukāmo. Natthi ca me kāyasmīṃ tāvatikā balamattā, yāvataṃhaṃ bhagavantaṃ dassanāya upasaṃkameyyanti.* SN.iii.120.

¹⁶⁷ *Yo kho vakkali, dhammaṃ passatī so maṃ passatī, yo maṃ passatī so dhammaṃ passatī, dhammaṃ hi vakkali, passanto maṃ passatī. Maṃ passanto dhammaṃ passatī.* SN.iii.120.

prohlásil, že ten, kdo tak zná jednotlivé body učení (tyto body Buddha znovu vyjmenoval) a řídí se jimi, se již znovu nenarodí, tím že si je zcela jistý.¹⁶⁸

Poté Buddha odešel na Supí vrch. Vakkali požádal své ošetřovatele, aby ho vzali k Černé skále na úbočí hory Isigili u města Rádžagahy. K Buddhovi potom přišli dva dévové. Oznámili Buddhovi, že Vakkali říká, že se chce osvobodit.¹⁶⁹ Buddha po nich Vakkalimu vzkázal:

„Šetři slova, Vakkali! Neměj strach, Vakkali! Tvá smrt bude „*apāpakam*“; „*apāpikā*“ ve správný čas.“¹⁷⁰

Vakkali vyšel poslům, kteří mu přinášeli tuto Buddhovu zprávu, vstříc a na oplátku vzkázal Buddhovi, že nelpí na na tělu ani žádné ze složek (agregátů), uvědomuje si pomíjivost nemoci a bolesti, zopakoval jednotlivé body učení, o kterých vedl s Buddhou rozpravu – a jakmile domluvil, „použil nůž“, tedy spáchal sebevraždu.

Buddha poté přišel prohlédnout si Vakkaliho tělo. Tehdy se i tam objevil prašný sloup, nebo oblak temnoty, který se převaloval všemi možnými směry. Buddha mnichy na tento úkaz upozornil a sdělil jim, že to je zloduch Mára, který hledá znovuzrozeného Vakkaliho. Hledá však marně, protože Vakkali dosáhl konečného osvobození. Naprosto stejnými slovy je úkaz i Buddhova reakce popsána v příběhu o mnichu Gódhikovi.¹⁷¹

Komentář opět využívá obdobu vysoce spekulativní argumentaci, jejíž obdobu známe z příběhů o Čhannovi a Gódhikovi. Podle komentáře se Vakkaliho ještě držely poslední zbytky nevědomosti – myslel si, že se již nachází ve stavu, ve kterém má mysl prostou utkvělých představ, avšak v tom se mýlil. Rána na krku mu způsobila nezměrnou bolest. Tak si uvědomil, že se stále ještě nalézá ve stavu prostého člověka, *putthudžany*. Toto uvědomění ho přimělo k intenzivnímu duchovnímu úsilí, tím dosáhnul žádoucího vzhledu a stal se arhatem.¹⁷²

¹⁶⁸ [...] *nāparaṃ itthattāyāti pajānāṭṭi*. SN.iii.121. Zcela jistě vím, že po tomto (životě) nepříjde žádný jiný.

¹⁶⁹ *Vakkali bhante, bhikkhu vimokkhāya ceteti*. SN.iii.121.

¹⁷⁰ *Mā bhāsi vakkali, mā bhāyi vakkali, apāpakam te maraṇaṃ bhavissati, apāpikā kālakiriyā*. SN.iii.122. Slovo *kālakiriyā* znamená „smrt“, avšak při překladu tohoto verše a výkladu této sútry považujeme za vhodné upozornit na souvislost tohoto výrazu s představou času.

¹⁷¹ *Eso kho bhikkhave, māro pāpimā vakkalissa kulaputtassa viññāṇaṃ samanvesati, kattha vakkalissa kulaputtassa viññāṇaṃ patiṭṭhanti. Appatiṭṭhatena ca bhikkhave, viññāṇena vakkali kulaputto parinibbutoti*. SN.iii.124. Srovnej s *Godhikasuttaṃ*, SN.i.121, tyto části se až na jméno mnichů doslovně shodují. Přesný překlad viz. výše, příběh o Gódhikovi.

¹⁷² SA.ii.229. Podle DPPN, heslo Vakkali. *Online*.

Příběhy o Gódhikovi a Vakkalim jsou téměř shodné ve druhé části, která v tomto typu sůter komentuje Buddhovými slovy výchozí vyprávěcí situaci. Příběh o Gódhikovi je stručný; Vakkalisuttam můžeme použít jako komentář.

Vakkali byl zřetelně na cestě stát se arhatem – proto je v sůtře kladen takový důraz na jeho rozpravu s Buddhou o otázkách dharmy a Buddhovy poslední dotazy na to, čím by se Vakkali mohl provinít proti pravidlům. Když je i poslední Vakkaliho možný problém vyřešen (poslední touha, které se zbavil, byla touha spatřit Buddhu), Buddha spokojeně prohlásil, že Vakkali se již znovu nenarodí, tj. že se arhatem stane ještě v tomto zrození. Neurčil však, kdy přesně. Po Vakkaliho smrti se Buddha stejně jako v případě Čhanny a Gódhiky nevyjádřil k jeho sebevraždě, ale ke stavu, kterého Vakkaliho dosáhl. Buddha prohlásil, že Vakkaliho smrt byla *apápika*, že neměla neblahý vliv na příští zrození, nenesla temné následky. Činy arhatů by však neměly způsobovat *žádné* následky; měly by spadat do čtvrté kategorie činů – ani temných ani světlých.

V případě Gódhiky i Vakkaliho si komentáře musejí vypomoci hned dvěma druhy spekulací. První se objevila již v případě mnicha Čhanny. Určení okamžiku, kdy tito mniši dosáhli stavu arhata, musí spadat do okamžiku mezi zahájením sebevražděného pokusu a smrtí. Druhá spekulace se týká následků sebevražděného pokusu – Buddha prohlásil, že Gódhikova smrt je „prostá hříchu“ (*apápika*), bez karmických následků – proč, vysvětlil již v komentáři ke Gódhikově sebevraždě Bhikkhu Dhammavihari a tento komentář lze vztáhnout i na Vakkaliho případ. Dhammavihariho stanovisko je aplikací obecného prostřehu, kterým V. Ninamong vykládal základy buddhistické etiky: u Vakkaliho i Gódhiky suma činů z kategorií „světlé, záslužné, prosté hříchu“ (*sukka, puñña, apāpa*) převýšila sumu činů z kategorií „temné, nezáslužné, hříšné“ (*kaṇha, apuñña, pāpa*) a jejich další činy vedly k vymizení karmy.

Na všech třech případech je zajímavé, že Buddha se k samotnému aktu sebevraždy *nevyjadřuje*. Neznamená to, že by sebevraždu *schvaloval*, ale ani ji *neodsuzuje*. Význam Buddhova mlčení k sebevraždě však nebyl vždy zcela pochopen – odtud pramení pozdější názorové neshody na Buddhovo stanovisko ohledně sebevraždy.

10. Možnost dobrovolné smrti hladem v théravádové tradici

Peter Harvey si všímá i dalšího zajímavého faktu – dokonanou sebevraždu nikde neodsuzuje ani *Vinayapitaka* pálijského kánonu.¹⁷³ V buddhistickém pohledu na svět je to zcela logický postoj: z hlediska tohoto svět a tohoto zrození sebevraha není za co trestat, vždyť již *tady* a *v takové podobě* není. Z hlediska buddhistické etiky a dynamiky buddhismu však sebevrah trestá sám sebe – sebevražda vůbec nic neřeší. Pokud chce jedinec žít, bude znovu a znovu umírat, dokud se nezbaví touhy po životě. Pokud chce zemřít, bude se znovu a znovu přerazovat, žít a podstupovat trápení, přičemž neví, zda tato trápení nebudou ještě mnohem horší než ta, kvůli kterým se k sebevraždě rozhodl v tomto zrození; rozhodně však nebudou menší.

Zbývá však ještě možnost, že sebevrah dosáhne správného vhledu – a tento okamžik může u pokročilých adeptů nastat kdykoliv. V okamžiku myšlenky na sebevraždu jako v případě mnicha Sappadásy; až když už je smyčka omotaná kolem krku jako v případě mnišky Sínhá; nebo až v okamžiku, kdy již nelze odvrátit smrt způsobenou zahájeným sebevražedným pokusem jako v případě Čhanny, Gódhiky a Vakkaliho. A proto o činu sebevrahů nelze z buddhistického hlediska mluvit *post actem*. V tom se buddhistický postoj liší od konzervativních názorů křesťanství, judaismu a islámu, které shodně ze soteriologického hlediska sebevrahy zatracují.

Jak se však buddhismus staví k případům nepovedených sebevražd? *Vinajapitaka* odpovídá na základě jednoho kuriózního pokusu o sebevraždu: jeden mnich se chtěl zabít, protože ho stíhaly vášně. Skočil ze skály, avšak nezabil sebe, ale jiného mnicha, který zrovna tudy šel. Protože ho zabil neúmyslně, nedopustil se velkého přestupku (*párádžiky*), avšak Buddha jeho čin okomentoval jako malý přestupek (*páčittiju*).¹⁷⁴

Na základě tohoto případu stanovuje *Vinajapitaka* další pravidla, která se týkají dobrovolného ukončení života z vlastní vůle, která uvádí P. Harvey:

1. Když někdo onemocní, avšak má nablízku ošetřovatele a po ruce léky, a přesto touží zemřít a přestane jíst, dopustí se malého přestupku (*páčittije*).
2. Ale je přípustné, když přestane jíst a přestane přijímat léky ten, koho ho stíhá dlouhá nemoc, jeho ošetřovatelé jsou již znavení, znechucení a dělají si starosti: „Co teď, jak ho nyní zbavit jeho nemoci?“.

¹⁷³ P. Harvey, “A Response to Damien Keown’s Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective“, str. 409.

¹⁷⁴ Vin.iii.82. Tamtéž, str. 409- 410.

3. Když si někdo řekne: „Jsem již dlouho a vážně nemocný, nebudu již proto moci žít běžným životem. Ponořím se do meditace,“ a přestane jíst, je to přijatelné.¹⁷⁵

Z těchto pravidel vyplývá, že odmítání jídla nepřipadá v úvahu, jsou-li po ruce (účinné) léky a ošetřující. Je však přijatelné odmítnout léky i potravu ze soucitu k druhým (druhý případ) a nepokračovat v marném prodlužování života (třetí případ).

Pálijský kánon a jeho výklad v théravádové tradici tedy vidí jedince jako naprosto morálně a eticky autonomní bytost, která sama rozhoduje o svých činech. Za tyto činy nese následky – a její činy ostatní musejí respektovat, přestože to mohou být činy eticky nesprávné. Z toho vyplývá, že jedinec také může rozhodovat o svém životě a smrti, k obojímu by měl být ale v ideálním případě indiferentní. Přesto se však může rozhodnout k dobrovolnému odchodu ze světa, zejména, pokud podmínky tohoto zrození dávají naději na zlepšení ontologického, nikoliv však fyzického stavu.

Tím se buddhistická tradice liší od konzervativních tradic – křesťanské, židovské i muslimské. V nich je *jakákoliv* manipulace se životem nepřijatelná, protože život jedinci nepatří a zodpovídá se za něj Bohu. V buddhismu podle théravádové tradice nese za svůj život každý zodpovědnost sám a nese také následky za své činy.

11. Závěr

Buddhismus byl již ve starověku spojován s lékařským uměním a tento rys buddhismu si vždy uvědomovala laická i odborná veřejnost. V současnosti se buddhismus stal mimo jiné předmětem zájmu odborníků na lékařskou etiku (bioetiku), kteří se domnívají, že z buddhistických tradic je možné načerpat inspiraci a argumentaci k diskuzím o eticky sporných otázkách spojených se smrtí a umíráním.

Debata se vede o tom, zda je morálně přípustné, aby nevléčitelně nemocní pacienti spáchali sebevraždu, pokud jsou toho sami schopni, nebo aby jim někdo ke spáchání sebevraždy pomohl, pokud toho sami schopni nejsou (asistovaná sebevražda), a zda je přípustné, aby pacienti rozhodovali o pokračování péče a medikace, případně aby druzí rozhodovali o takových pacientech, kteří toho vzhledem ke svému stavu nejsou schopni.

¹⁷⁵ Vin.iii.467. Tamtéž, str. 410.

Názory na tato témata se liší. Ultrakonzervativci z řad křesťanů a židů se domnívají, že jakýkoliv zásah do života je nepřijatelný, protože se přiči Boží vůli. Konzervativci z řad křesťanů, židů i muslimů ze stejného důvodu odmítají aktivní napomáhání smrti druhých, ale umožňují nepokračovat v léčbě a nechat pacienta v klidu zemřít, pokud není naděje na jeho vyléčení. Liberálové většinou nemohou vycházet z dogmatických pouček, a proto se jejich úvahy odvíjejí od obhajoby jedince na sebeurčení, práva na život i na smrt. Tím se liberální východiska velice zhruba podobají některým rysům základů buddhistické nauky.

Buddhismus je vítaným zdrojem argumentace i proto, že buddhistické pojetí některých bodů, které jsou pro rozhodování o osudu jedince klíčové (vymezení jedince, okamžik vzniku života, okamžik smrti) se zjevně liší od tradičního západního pojetí. Bohužel se ukazuje, že příliš volná a povrchní aplikace buddhistického pojetí osoby, okamžiku vzniku života a smrti jedince vede k absurdním a nepřijatelným závěrům.

V bioetických diskuzích lze tedy argumentaci z buddhistického prostředí využít jen s přihlédnutím k podrobnému vymezení základů jeho nauky a etiky. Buddhistická etika má ve svých naprostých základech princip, který stanovuje, že zabití živé bytosti je nepřijatelné. K tomuto pravidlu existuje celá řada jemných výkladů, které stanovují, za jakých podmínek a v jakém vztahu záměru, provedení a následku je určitý čin pouhým malým přestupkem (*páčittija*), nebo vede k závažným ontologickým a soteriologickým následkům pro jedince (vyloučení z mnišské obce, a tedy nemožnost dosáhnout konečného osvobození již v tomto životě). Tyto činy – velké přestupky (*parádžiky*) – zahrnují úmyslné poskytnutí vražedných prostředků a návodů, vychvalování smrti nad životem, a tím přemlouvání k sebevraždě nebo vraždě. Takové závěry se neliší od konzervativních západních stanovisek, přesto je rozdíl v jejich zaměření – nevztahují se na toho, kdo chce ublížit sám sobě. V tom se buddhistická tradice výrazně liší od západních konzervativních tradic.

Západní argumentace tento buddhistický fokus nechtěně zakomponovala do argumentace, která se týká buddhistického přístupu k sebevraždě v očích západních autorů. Ti nerozlišují, zda byl čin spáchán na někom jiném, nebo na vlastní osobě. Proto odvozují, že pokud lze v buddhistických tradicích nalézt případy sebevražd, které nejsou odsuzovány (a jsou dokonce podle některých interpretací schvalovány a velebeny), je také buddhismem možno argumentovat ve prospěch povolení asistované sebevraždy a eutanazie. Navíc se zaštiťují autoritou Buddhy, který údajně schválil tři případy sebevraždy nemocných mnichů, které lze nalézt v pálijském kánonu.

Tato argumentace je chybná ve třech bodech: první již byl zmíněn – je jím směřování důsledků činů spáchaných pro určitého jedince na někom jiném, nebo na vlastní osobě. Druhým bodem je kontextuální neoprávněnost využívání většiny příkladů sebevražd z buddhistického prostředí. Tyto sebevraždy byly spáchané za okolností, které se liší od okolností, kdy je třeba rozhodnout, jak naložit s životem

nevyhládně nemocného pacienta. Třetím bodem je fakt, že příklady těchto sebevražd nelze považovat za příklady buddhistických praktik. Při bližším prozkoumání těchto příkladů z buddhistického prostředí – zejména příkladu sebeupálení, které jsou doložitelné v některých tradicích čínského mahájánového buddhismu – dojdeme k závěru, že se jedná o původní místní zvyky, které byly dodatečně včleněny do buddhismu. V rámci buddhismu potom byly tyto zvyky opakovaně kritizovány jako vážné porušení pravidel *vinaji*.

Různé tradice hínajánového i mahájánového buddhismu se odvolávaly a odvolávají k různým textům; lišily se a liší i konkrétní podobou svých kánonů. Vzhledem ke zcela zásadnímu a základnímu místu neubližování živým tvorům v buddhistické nauce se však lze domnívat, že na tento princip se lze odvolávat v buddhismu v jeho celku. Druhý a třetí bod by si však bylo vhodné dále zkoumat v rámci samostatné studie.

Na sebevraždu, nebo spíše dobrovolný odchod ze světa, bylo shlíženo s obdivem a porozuměním v původním indickém prostředí, ve kterém buddhismus vznikl. Samotný buddhismus se podobným náhledům a praktikám bránil, avšak přinejmenším prostřednictvím vyprávění o minulých životech Buddhy (*džátak*) představy o nich importoval i za hranice Indie.

Textuálně a kontextuálně se jsou k rozboru buddhistického vztahu k sebevraždě v nemoci a dobrovolného odchodu ze světa vhodné pouze tři příběhy o sebevraždě nemocných mnichů z pálijského kánonu. Všichni tři trpěli, byli však duchovně natolik pokročilí, že jim ani sebevražda nezabránila v konečném osvobození, jak ukazují subtilní komentářové výklady. Jemné interpretace zamlžily pro následující vykladače fakt, že Buddha, tedy autorita, na kterou se interpreti odvolávají, se k samotným sebevraždám nevyjádřil, eticky je nehodnotil.

Buddhovo mlčení v této souvislosti zcela odpovídá dynamice théravádového buddhismu, který je silně individualistický a klade důraz na osobní zodpovědnost jedince za své činy, vždy s přihlédnutím k jeho duchovnímu pokroku. Proto buddhismus sebevraždu nikde neschvaluje, ale – na rozdíl od západních konzervativních tradic – ani neodsuzuje. Následky za své činy si nese každý sám, nezodpovídá se nikomu jinému (např. Bohu). Z tohoto hlediska je i pochopitelné, že buddhismus neodsuzuje pacienta, který se rozhodne nepokračovat v léčbě a odmítá přijímat potravu – jeho motivace však musí být vždy taková, aby vedla k jeho duchovnímu pokroku (ze soucitu k ošetřujícím, nebo s přihlédnutím k vlastnímu duchovnímu úsilí). To je také závěr, kterým lze argumentovat v soudobých bioetických diskuzích.

12. Seznam použitých zkratek

- AA.= Manorathapūranī, komentář k Aṅguttara Nikāya
AN = Anguttara Nikāya
Ap.= Apadāna
DhA =Dhammapadatthakathā, komentář k Dhammapadě
Dhp =Dhammapada
DN = Dīgha Nikāya
DPPN = Dictionary of Pali proper names
J = Jātaka
JBE = Journal of Buddhist Ethics
MA = Papañca Sūdanī, komentář k Majjhima Nikāya
MN = Majjhima Nikāya
P = z páli, pálijský
PTS = Pali Text Society London
PED = The Pali Text Society's Pali-English dictionary
S = ze sanskrtu, sanskrtský
SA = Sāratthappakāsinī, komentář k Samyutta Nikāya
SN = Samyutta Nikāya
Thag.= Theragāthā
Thig.= Therīgāthā
Vin.= Viṇaya Piṭaka

13. Seznam citací textů pálijského kánonu a jejich komentářů a odkazů na ně

A		<i>Sappadāsattheragāthā</i> , Thag.vs.405-410 .58
AA.i.140	59	<i>Sīhātherīgāthā</i> , Thig.vs.77-81
AN.i.154	29	44
AN.ii.230-231	27	<i>Sivirāja jāta</i> , J.iv.404
AN.iii.412	29	44
AN.iii.415	30	SN.i.114
AN.v.264-266	31	29
<i>Anāthapiṇḍikovāda sutta</i> , MN.iii.258	49	SN.i.120
<i>Anattā lakkhana sutta</i> , SN.iii.66-68	16	54, 55
Ap.i.140	54	SN.i.121
		55, 56, 61
		SN.i.122
		57
		SN.ii.82
		29
		SN.iii.119
		48, 60
		SN.iii.120
		60
		SN.iii.121
		61
		SN.iii.122
		61
		SN.iii.124
		48, 61
		SN.iv.55
		48, 49
		SN.iv.57
		49, 50, 51
		SN.iv.59
		50, 51, 53
		SN.iv.60
		51
		SN.v.344
		48
		SN.v.380
		48
		<i>Sumanatālavantīyattherāpadāna</i> . Ap.ii.465 ..59
		T
		Thag.vs.405-410
		58
		Thag.vs.410
		58
		Thag.vs.51
		54
		Thig.350-354
		60
		Thig.vs.77-81
		58
		Thig.vs.81
		58
		V
		<i>Vakkali sutta</i> , SN.iii.119
		60
		Vin.iii.33, 35, 100
		36
		Vin.iii.78
		36
		Vin.iii.79
		34, 36
		Vin.iii.80
		36
		Vin.iii.81
		35
		Vin.iii.86
		36, 37
		Vin.iv.124
		23
		Vin.iv.125
		36
C		
<i>Channasutta</i> , SN.iv.55	49	
<i>Channovāda sutta</i> , MN.iii.263-267	49	
D		
DhA.i.431	54, 55	
DhA.ii.256	58	
DhA.iv.118	60	
Dhp.vs.57	54, 59	
DN.iii.214-215	31	
DN.iii.119	29	
G		
<i>Godhikasutta</i> , SN.i.120-122	54	
M		
MA.ii.1012	53	
<i>Mahāsatiṭṭhānasutta</i> , DN.ii.290-315	6, 20	
MN.i.389	28	
MN.iii.258	48, 49	
MN.iii.264	49, 50, 51	
MN.iii.266	50, 51, 53	
MN.iii.363	48	
S		
SA.i.144	55	
SA.ii.229	61	
SA.iii.12	53	

14. Seznam použité literatury

Adam, Martin T.: Groundwork for a Metaphysic of Buddhist Morals: A New Analysis of *puñña* and *kusala*, in light of *sukka*. *JBE*, 2005, vol. 12, str. 62-85.

Attwood, Michael: Suicide as a Response to Suffering. *Western Buddhist Review*. *Online*. [1995?], vol. 4.

URL<http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/suicide_as_a_response_to_suffering.html> [cit. 20. srpna 2006].

Bureau, André: *Les Sectes Bouddhistiques du Petit Véhicule*. Saïgon: École Française d'Extrême-orient, 1955.

Batchelor, Stephen: *Existence, Enlightenment and Suicide: The Dilemma of Nānavīra Thera*. *Online*. [1996?] URL <<http://www.stephenbatchelor.org/existence1.html>> [cit. 20. srpna 2006] Tato esej byla poprvé publikována in: Skorupski, Tadeusz (ed.): *The Buddhist Forum*. London: School of Oriental and African Studies, 1996.

Becker, Carl B.: Buddhist Views of Suicide and Euthanasia. *Philosophy East and West*, 1990, vol. 40, no. 4, str. 543-555.

Benn, James A.: Where text meet flesh: Burning the body as an apocryphical practice in Chinese Buddhism. *History of Religions*, 1987, vol. 37, no. 4, str. 295-322.

Dhammavihari, Bhikkhu Professor: *Euthanasia: A study in relation to original Theravada Buddhist thinking*. *Online*. [2000], URL <<http://www.metta.lk/english/euthanasia.htm>> [cit. 20. srpna 2006].

Dhammavihari, Bhikkhu Professor: *Suicide in Buddhism – Post-Canonical Deflections*. *Online*. [2000], URL <<http://www.metta.lk/english/suicide.htm>> [cit. 20. srpna 2006].

Dictionary of Pali proper names. *Online*. [2004?] Elektronická verze slovníku: Malalasekera, G. P.: *Dictionary of Pali proper names*. London: J. Murray, 1937-1938. URL <http://www.palikanon.com/english/pali_names/dic_idx.html> [cit. 20. srpna 2006].

Dorff, Eliot N.: End-of-life: Jewish perspectives. *Lancet*, September 3, 2005, vol. 366, str. 862-864.

Electronic version of the Pali Canon. *Online*. Sri Lanka Tripitaka Project: SLTP. [2005] URL<<http://jbe.gold.ac.uk/ibric.html>> [cit. 18. května 2006].

Engelhardt, Tristram H. Jr., Smith-Iltis, Anna: End-of-life: the traditional Christian view. *Lancet*, September 17, 2005, vol. 366, str. 1045-1049.

Florida, R. E.: A Response to Damien Keown's Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective. *Journal of Law and Religion*, 1998/1999, vol. 13, str. 413-416.

- Gethin, Rupert: Can Killing a Living Being Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidhamma and Pāli Commentaries. *JBE*, 2004, vol. 12, str. 167-202.
- Halbfass, Wilhelm: The Therapeutic Paradigm and the Search for Identity in Indian Philosophy. In: *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*. Sri Satguru Publications, Delhi 1992, str. 243-256.
- Hallisey, Charles: Ethical Particularism in Theravaada Buddhism. *JBE*, 1996, vol. 3, str. 32-43.
- Harvey, Peter: A Response to Damien Keown's Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective. *Journal of Law and Religion*, 1998/1999, vol. 13, str. 407-412.
- Harvey, Peter: *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. New York, Cambridge University Press, 2000.
- Harvey, Peter: Vinaya Principles for Assigning degrees of Culpability, *JBE*, 1999, vol. 6, str. 271-291.
- Hori, Ichiro: Self-mumified Buddhas in Japan. *History of Religions*, 1962, vol. 1, no. 2, 222-242.
- Hughes, James J., Keown, Damien: Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction. *JBE*, 1995, vol. 2, str. 105-124.
- Jan, Yün-hua: Buddhist Self-Immolation in Medieval China. *History of Religions*, 1965, vol. 4, str. 242-265.
- Keown, Damien: Attitudes to Euthanasia in the Vinaya and Commentary, *JBE*, 1999, vol. 6, str. 260-270.
- Keown, Damien: Buddhism and Suicide: The Case of Channa. *JBE*, 1996, vol. 3, str. 8-31.
- Keown, Damien: End of life: the Buddhist view. *Lancet*, September 10, 2005, vol. 366, str. 952-955.
- Keown, Damien: Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia: A Buddhist Perspective. *Journal of Law and Religion*, 1998/1999, vol. 13, str. 385-405.
- Keown, Damien: *The Nature of Buddhist Ethics*. London: Macmillan, 1992.
- King, Winston L.: *In the hope of Nibbāna : the ethics of Theravāda Buddhism*. 3rd. ed. Seattle: Pariyatti Press, 2001.
- Lamotte, Etienne: Religious Suicide in Early Buddhism. *Buddhist Studies Review*, 1987, vol. 4, str. 105-126.
- Markwell, Hazel: End-of-life: a Catholic view. *Lancet*, September 24, 2005, vol. 366, str. 1132-1135.
- Matsumoto, Masatoshi; Kazuo, Inoue; Eiji Kajii: Words of Tohkaku Wada: medical heritage in Japan. *Journal of Medical Ethics*, 2001, vol. 27, str. 55-58.
- Meyer, John Anderson L.: Buddhism and Death: The Brain-Centered Criteria. *JBE*, 2005, vol. 12, str. 1-24.
- Miltner, Vladimír: *Vznik a vývoj buddhismu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2001.

- Nimanong, Veerachart: *Renewal of Thai Buddhist Belief in Kamma and Rebirth*. In: *The Basic Values in a Time of Change*. Online. [2000?], Series III, Asia, Vol. 16, Chapter XIV. URL <http://www.crvp.org/book/Series003/III-16/chapter_xiv.htm> [cit. 20. srpna 2006].
- Ondok, Josef Petr: *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*. 1. vyd. Praha: Triton, 2005.
- Perrett, Roy W.: Buddhism, euthanasia and the sanctity of life. *Journal of Medical Ethics*, 1996, vol. 22, no. 5, str. 309-314.
- Rozprava o ustavení pozornosti (Satipatthána-sutta)*. Přeložil L. Válek. 1. vyd. Praha: Dharma, 1995.
- Rozprava o znaku „ne-já“ (Anattá lakkhana sutta). In: *Buddhovy rozpravy sv. 1*. Přeložil Miroslav Rozehnal. Praha: Dharma Gaia, 1993, str. 16-20.
- Sachedina, Abdulaziz: End-of-life: the Islamic view. *Lancet*, August 27, 2005, vol. 366, str. 774-779.
- Sharma, Arvind: Emile Durkheim on Suicide in Buddhism, *Buddhist Studies Review*, 1987, vol. 4, no. 2, 119-126.
- Siderits, Mark: Book Reviews: An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues. By Peter Harvey. (New York, Cambridge University Press, 2000). *Journal of Chinese Philosophy*, 2004, vol. 31, no. 3, str. 405-417.
- Spiro, Melford E.: *Buddhism and society : a great tradition and its Burmese vicissitudes*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Sri Lanka Tipitaka Project: Pali Canon*. Online. [May 2005] Sri Lanka Tipitaka Project. URL <<http://jbe.gold.ac.uk/palicanon.html>> [cit. 20. srpna 2006].
- Story of hawk, pigeon and Vrishadarbha on merits of protection. In: *The Mahabharata*. Translation by Pratap Chandra Roy. New Delhi: Munshiram Monoharlal. Third edition, 1972, Vol. XIII (Anusasana parva), part XXXII.
- The Pali Text Society's Pali-English dictionary*. Online. [January 2006] Elektronická verze slovníku: Davis, T. W. Rhys, Steede, W. (eds.): The Pali Text Society's Pali-English dictionary. Chipstead: Pali Text Society, London, 1921-1925, 8 vols. URL <<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali/>> [cit. 20. srpna 2006].
- Welbon, G. R.: On Understanding the Buddhist Nirvána. *History of Religions*, 1966, vol. 5, no. 2, str. 300-326.
- Williams, Paul; Tribe, Anthony: *Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition.* London: Routledge, 2000.
- Wiltshire, Martin G.: The 'Suicide' Problem in the Pāli Canon. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1983, vol. 6, no. 4, str. 124-140.