

Buddhismus

[MARZENNA JAKUBCZAK,
KRZYSZTOF JAKUBCZAK]

ÚVOD

Dlouhá historie buddhismu, přesahující 2500 let, sbírala plody mnohých směrů a filosoficko-náboženských koncepcí, které vyrostly z prvotních učení Buddy Šákjamuniho (566–486 př. n. l.). Buddhistická nauka (v páli *dhamma*, v sanskrtu *dharma*)¹ se rozvíjela nejen v Indii, místě narození Siddhárthy Gótamy (Gautamy), ale i tam, kam se dostala z Indie v následujících staletích – na Šrí Lance, v Číně, Tibetu, Bhútánu, Mongolsku, Barmě, Thajsku, Kambodži, Laosu, Koreji, Japonsku a současně v zemích Západu. Neobyčejná otevřenost buddhismu a jeho snadné přizpůsobování se místním kulturním a společensko-politickým poměrům mu zabezpečilo životaschopnost a rozvoj a současně umožnilo postupné absorbování místních věr a obyčejů, které formovaly genderovou kulturní identitu na daném území.

Obecně řečeno se buddhistická nauka rozvíjela ve dvou hlavních liniích – hinajánské (*hínajána* neboli „malý vůz“) a mahájánské (*mahájána* čili „velký vůz“). K základním odlišnostem těchto dvou tradic patří především rozdíl soteriologického, duchovního ideálu – modelu světce či světice, dosahujících konečného vysvobození od veškerého utrpení. Ideál *arhanta*, který přijímá hinajána, je mahájánou kritizován, a to proto, že arhant hledá vysvobození jen pro svou vlastní osobu. Podle mahájány představuje nejvyšší ideál světce postava *bóddhisattva*. Bóddhisattva směřuje k vysvobození, ale zároveň světce či světici silně motivuje přání pomáhat k vysvobození i všem ostatním trpícím bytostem.

Za to, co víme o názorech Buddy, vídíme svědomitému odkazu jeho prvních stoupenců, který postupem času obrostl legendami

a spekulacemi. Nejstarším zachovaným písemným zdrojem je tzv. Trojí koš pálijského kánonu (*Tipitaka/Tripitaka*). Koš řádových pravidel (*Vinajapitaka*), Koš nauky (*Suttapitaka*)² a Koš dogmatiky a filosofie (*Abhidhammapitaka*). V souladu s relací obsaženou v kánonu položil Buddha nejen počátek nové filosofické nauky stojící v opozici k bráhmanské ortodoxii, ale byl i tvůrcem náboženské obce (*sangha*), která se skládá ze čtyř souručenství: mnichů (*bhikkhu/bhikkhu*), mnišek (*bhikkhuni/bhikkhuni*), světských mužů – laiků (*upāsaka*) a světských žen – laiček (*upāsika*). Ačkoli si Buddha a jeho tehdejší žáci uvědomovali sounáležitost s indickou kulturou a svazků s asketicko-joginskou tradicí, která sahá do předvědecké doby, vystoupení Probuzeného (Procitnuvšího)³ se jeví z mnoha hledisek jako přelomové a novátorské. Jelikož se Šákjamuni⁴ postavil kriticky ke dvěma v té době klíčovými otázkám, jmenovitě zavrhl rozsáhlý ritualismus, zejména jeho krvavé formy, a systém *varn* čili přísně definovanou hierarchii společenské struktury, byl buddhismus od samého počátku vystaven důraznému odporu ze strany bráhmánů stojících na stráž nábožensko-společenského uspořádání. Avšak sám Buddha se nepouštěl do polemiky se současnými náboženskými autoritami, ale soustředil se na prezentaci vlastního učení, které mělo vést k vycištění, vyprázdnění mysli, dosažení prozívaní podstaty věcí, konečného osvobození (*nibbána/nirvána*) od strasti a nezbytnosti znovuzrození v koloběhu životů (*samsára*).

Poslání Šákjamuniho je často označováno jako vstoupení na **střední cestu**. Kráčení po ní je založeno na zavržení krajností, jako jsou přehnaná askeze a prostopášnost v kontextu provádění náboženských úkonů (*Vinajapitaka* I, 10) a v kontextu metafyziky distancování se jak od eternalismu, tak od nihilismu (SN II, 17, 21–24). Z teologického pohledu buddhismus prezentuje ne-teistický názor, neboť se distancuje od jakýchkoli teistických dogmat, a zároveň se vyhýbá otevřenému nepřátelství vůči náboženskému kultu, které je typické pro ateistické nauky, vyrůstající z materialistické metafyziky. V raném období formování buddhismu lze vysledovat dalekosáhlou otevřenost a toleranci vůči různorodým, na území tehdejší Indie oblíbeným náboženským praktikám, pokud nevyžadovaly krvavé

oběti. Kvůli vstupu do buddhistického společenství se adept nemusel vzdávat obyczajů a věr, které mu dříve byly blízké, ačkoli – z pohledu nového náboženství – žádná z tradičních věr (*šilavrata*) nedovolila dosažení konečného cíle jeho záměru, tj. nirvány. Nicméně manifestace náboženského citění k védským nebo bráhmanským božstvům jako Mahéšvara, Brahma nebo Indra či k ještě staršímu rodokmenu nespočetných bohů a polobohů, např. dévům, nágům, jakšům či k božstvům ztělesněných v přírodě – ve stromech, řekách, vlasech – nebylo Buddhou jednoznačně zakázáno ani zavrhnuto.

Podobně tomu bylo se zvyky a vztahy mezi muži a ženami, jež platily v tehdejší indické společnosti. Silný patriarchální model, který od žen ve všech obdobích jejich života vyžadoval bezpodmínečnou poslušnost a podřízení se mužské nadřazenosti, byl v Indii v době Buddhy dominující a všeobecný, na což mj. poukazují konstatování ustálená v *áranjakhách* (tzv. lesní texty), *upanišadách* (filosofické texty) a *dharmaśástrách* (naučných, výkladových textech o dharmě). Pro patriarchální společnost charakteristický instrumentální vztah k ženám a vůli užívat vůči nim síly ilustruje slavný citát z *Brhadáranjaky* (VI. 7): „Pokud mu [žena] nevyplní jeho touhu, nechť si ji koupí (pomocí darů). Pokud mu stále nevyplní jeho touhu, nechť ji nabije holi či rukou a přemůže ji mužnou silou a mocí, řka: „Beru ti tvoji moc.“ Tak je ona své moci zbavena.“ Obraz ženy jakožto bytosti nesamostatné, která nikdy nedosáhne plné dospělosti a vyžaduje neustálou mužskou kontrolu, je mj. podporován nejvlivnější z *dharmaśáster*, *Manuvým zákoníkem* (*Manusmrti*, V, 147–148), kde čteme: „Žena nesmí nikdy nic vykonávat nezávisle, a to ani ve svém vlastním domě – ať ve věku dívky, mladé ženy či jako ženy v letech. V dětství musí být podřízena otci, v mládí manželovi, a když její pán zemře, svým synům; žena nesmí nikdy být nezávislá.“ (srov. kapitola Hinduismus) Podobné asimilaci ženy podřízeny místní víry a patriarchální předsudky vůči ženám na územích, kde se v následujících staletích uchytila buddhistická nauka. Můžeme říci, že od začátku rozvoje buddhistické tradice lze hovořit o spojování a prolínání dvou proudů: nauky, bezprostředně vyplývající z Buddhova

učení, a kulturní tradice, která ženství esenciovala a vnímala je jako protikladné k mužství. Výsledkem tohoto dvojhlasu jsou pokusy reinterpretovat buddhistickou nauku prizmatem stereotypů vůči ženám nepřátelských, odrážejících patriarchální hodnoty, které autoři, kompilátoři a redaktoři textů nekriticky přijímali.

Rané texty nevykazují jednoznačný vztah buddhismu k ženám. Jejich role a význam v rané fázi vývoje sanghy je představena jakožto marginální nebo je zcela opomíjena. Z toho bychom však neměli vyvozovat dalekosáhlé závěry. Musíme mít na paměti, že odkaz Buddhova učení byl předáván zpočátku pouze ústní formou a že za života Mistra nebyla pořizována žádná dokumentace. Několik týdnů po smrti Buddhy (okolo 486 př. n. l.) byl svolán první koncil v Rádžagrě (Rádžagrha), aby byly ustanoveny normy mnišské kázně (*vinaja*). Po sto letech se v lůně sanghy rozhořel vážný spor týkající se několika bodů mnišské kázně, který vedl k rozkolu a rozdělení buddhistického společenství na *stháviry* (předchůdce hínajány) a *mahāsanghiky* (předchůdce mahájány). Druhý svolaný koncil měl zažehnat kontroverze týkající se deseti sporných bodů *vinaji*. Cílem třetího koncilu, svolaného z iniciativy císaře Ašóky v Pátaliputře (dnešní Patna) v indickém svazovém státu Bihár po dalších sto letech (okolo 249 př. n. l.), kterého se účastnilo okolo tisíce mnichů, bylo ustavení nauky starších (*théravády*/*sthaviravády*). Texty, jež jsou zahrnuty do pálijského kánonu, byly během třetího koncilu nejpravděpodobněji zredigované tedy až dvě stě let poté, co Buddha dosáhl *parinirvány*. Proto při analýze pohledů Buddhy na téma ženství je třeba mít na paměti, že relace obsažené v kánonu mohou obsahovat stopy kulturních předsudků charakteristické pro mnichy sepisující Mistrovo učení. Ani studium nejstarších částí buddhistických textů nemůže být zbaveno kritiky, neboť – jak správně poznamenává feministická buddholožka Rita Gross – mělo by k nám kromě samotného textu promlouvat i to, co bylo zamlčeno: „Historie je vždy selekcí minulosti, může tedy být přesná či úplná jen více či méně. Co je vybráno a co vypuštěno, jaké jsou důvody pro zahrnutí nebo vyloučení určitých údajů, to vždy souzní s určitým použitím, interpretací minulosti. Feministická historie se zabývá jak těmito způsoby používání, do nějž

byla androcentrická minulost začleněna, tak otázkami, co je tedy minulostí použitelnou pro ženy." (Gross 1993, s. 20)

REKONSTRUKCE POJETÍ ŽENSTVÍ V PÁLÍSKÝCH TEXTECH

Mnoho současných badatelů věnuje pozornost dvojsmyslnosti pálíjských textů v otázkách týkajících se žen. Výrazná **ambivalence** v literární rovině ale neznamená, že by postrádaly filosofickou provázanost buddhistické nauky. Alan Sponberg poznamenává, že rané texty mají daleko k jednoznačnosti. V podstatě představují množství různých názorů vyjadřovaných členy buddhistické obce na téma ženy. Celkově lze rozlišovat čtyři charakteristické názory: (1) soteriologický inkluzivismus, (2) institucionální androcentrismus, (3) asketická mizogynie a (4) soteriologická androgynie (Sponberg 1992, s. 3–36). První tři názory jsou zastoupeny již v pálíjském kánonu, ale čtvrtý, který je výsledkem evoluce buddhistického pohledu na téma ženy, představuje historicky pozdější reinterpretaci ideálu inkluzivismu z úhlu pohledu meditační praxe či pokusu o sjednocení pohledu teoretického a praktického.

Soteriologický inkluzivismus (začlenění žen ve smyslu duchovní rovnosti) lze považovat za základní, doktrinálně správný a specifický buddhistický vztah k ženám. V souladu s tímto názorem pohlaví člověka, podobně jako společenská třída nebo kasta (*varna*, *džāti*), ze které pochází, nevytváří překážky pro dosažení konečného cíle, jímž je osvobození se od strasti, utrpení (*dukkha*). Buddhistická soteriologie hlásá potřebu přemoci současný stav lidské existence prostřednictvím pochopení skutečné podstaty věci. Poznání skutečnosti, jaká opravdu je, osvobozuje od klamu a nevědomosti (*avidja*), jež působí hromadění karmického nánosu (*karman*). Překonání nevědomosti vede k vyrovnání všech obtíží (*kleša*), tužeb i averzí a také podmínek získaných během po sobě jdoucích vtělení a vrozených dispozic myslí, které vyvolávají utrpení, jež zažíváme. Ženství a mužství analyzovaná z takové perspektivy se zdají pouze náhodným rysem lidské podstaty, který podléhá Buddhou hlásanému všeobecné-

mu právu netrvanlivosti, pomijivosti (*anijā*) a bezpodstatnosti, nejáství (*an-átman*). Bezpodstatnost či přesvědčení o tom, že žádná bytost ani žádný z předmětů nemá trvalou a nezměnitelnou povahu či charakteristiku (*átman*, *svabháva*), se jeví nejsilnějším argumentem hovořícím pro zapojení žen do společenství bytostí usilujících o nirvánu na základě stejného práva, jako mají muži. Jelikož neexistuje stále jáství, nemá smysl hovořit o jáství ženském, mužském či středním, jak konstatuje Āryadeva v *Čatuhšate* X.1, 5 (okolo 2.–3. století). Naše přesvědčení o existenci metafyzického základu úsudku „jsem mužem“ pochází tedy pouze z nevědomosti (Lang 2003, s. 159).

Druhý vážný argument předpokládá, že snaha o osvobození se z cyklu vtělení a znovuzrození (*samsāra*) musí vést k zavržení provizorních, konvenčních a relativních identit, které jsou určené na základě fyzických, psychických a mentálních znaků. Současně lze pozorovat potřebu překonat různé společenské, ekonomické a kulturní ohraničení lidství, včetně pohlavní identity. Rozšířená tendence opomíjení tohoto argumentu v pozdější tradici zřejmě vyplývá z absence rozlišování na pohlaví biologické (v angličtině *sex*) a kulturní (*gender*), konstruované na základě společenských kritérií. Buddhističtí autoři, kteří evidentně toto rozlišení neprovedli, byli schopni považovat pohlaví za znak výhradně biologický, a tudíž i jednoznačně determinovaný. Proto též podmíněnost, kterou charakterizuje, se jim mohla zdát obtížněji překonatelná v duchovním rozvoji než např. příslušnost k určité společenské vrstvě.

Další názor, jenž lze charakterizovat jako **institucionální androcentrismus** (nadvláda mužů v institucích), hlásá, že ženy, které touží plně se angažovat v úsilí o vysvobození, mohou své náboženské potřeby realizovat pouze v rámci přísně vymezené institucionální struktury, odrážející všeobecně akceptované společenské normy. Podle těchto norem musela v mníšské společnosti vedoucí role připadnout mužům a mnišky se musely bezpodmínečně podřítit mnichům. Stojí za poznámku, že takovýto pohled se projevil v rámci buddhismu o něco později než inkluzivismus, pravděpodobně záhy po smrti Mistra, a byl vyjádřen především ve *Vinaji*, v textech kodí-

fikujících pravidla života v kláštěrech. Ačkoli nařízení týkající se řádových pravidel patří do rané vrstvy pálijské literatury, perspektiva jejich redaktorů ukazuje na existenci náboženské obce s již ustálenou a výrazně zhierarchizovanou strukturou. Proto sbírka řádových pravidel spíše představuje kodifikaci a legalizaci statu quo než ideální vizi mnišského společenství, vyplývající z Buddhova učení. Institucionální androcentrismus ovšem nevyrací schopnost duchovního rozvoje jen, pouze vyžaduje jejich podřízenost mužům v rámci institucí; mělo by se tedy uznat, že nevyrací jednoznačně soteriologický inkluzivismus. Dokonalou ilustraci tohoto pohledu je známý příběh vysvěcení řádové mnišky Mahāpadžāpatī, nevlastní matky a tety Śākjamuniho. Tento příběh svědčí o uzavření kompromisu vyjednaného mezi pokrokovými a konzervativními frakcemi v rámci buddhistického řádového společenství. Historie indického buddhistického monasticismu zcela jistě neznala precedens pohlavní rovnoprávnosti – samostatnost, schopnost sebekontroly a nezávislost řádových mnišek jednoduše nebylo možno si ani představit. V džinismu, druhé řádové tradici rozvíjející se v tehdejší Indii (historicky pravděpodobně nejstarší na světě), vedly spory o to, zda žena může dosáhnout vysvobození, nebo zda jej lze dosáhnout pouze v těle muže, dokonce k rozkolu. Tím, že buddhistické mnišky přijaly autoritu a nadvládu mnišů, získaly alespoň nominálně větší respekt v očích světských lidí.

Třetí názor, ženám méně příznivý než dva předchozí, na který Sponberg poukázal, je **asketická mizogynie** (odpor asketů vůči ženám). Takovýto vztah vůči ženám, veřejně nepřátelský a nezřídka agresivní, byl vyjádřen již v pálijských textech (např. *Anguttarānikā* II, 82–83), získává značnou popularitu v pozdějších sútrách mahájány a v *Džátakách*, populárních vyprávěních o dřívějších zrozeních Buddhy.⁸ Toto stanovisko hlásá, že žena představuje vážné ohrožení pro asketu toužícího vytrvat v celibátu, protože „přírozenost“ ženy se vyznačuje nečistotou, žádostivostí, závistí a hloupostí a jednání žen je vždy destruktivní. Sponbergem citovaná *Saddhamasmrtjupasthāna* přímo říká, že ženy přinášejí zhoubu na tomto i onom světě, a muži, kteří touží získat štěstí, se jim musí vyhýbat:

„Jak by mohli muži dosáhnout štěstí, pokud by byli pod kontrolou žen?“ (Sponberg 1992, s. 19) A jestliže to, co činí muže závislé na ženě, je sexuální touha, pak sám fakt, že ji muži pocítují, vede ženy k ničemným, tajným piklům.

V *Anguttarānikā* III, 67–68 je žena představena nejen jako nebezpečný předmět mužské žádosti, ale především jako úkladná svůdkyně, která číhá na oběť, tj. na asketu dbajícího na svoji čistotu, čímž pomáhá největšímu pokušiteli, bohu smrti a pochybnosti Mārovi. Zrádná, svádějící přirozenost ženy je zdrojem největšího zla. A právě to, co na ni muže nejvíce přitahuje, se stává překážkou na jeho cestě k osvícení: „O, mniši, žádná jiná povaha není tak žádoucí, tak svůdná, opojná, žádná tolik nezapléta, nerozptyluje, nepředstavuje tak velkou překážku pro dosažení blaženého oprostění od všech strastí... jako bytost ženy,“ varuje *Anguttarānikā*.

Mizogynský přístup nabývá v některých textech velmi důraznou a urážlivou, téměř vulgární podobu. Až to budi podezření, že tak silná emocionální nechuť k ženám vyplývala často z osobních pohnutek autorů textů. Na rozdíl od institucionálního androcentrismu, který se snaží zachovat odstup a nadosobní úhel pohledu, je postoj asketické mizogynie formován z pohledu osobního, subjektivního, a často se uchyluje k psychologizaci a demonizaci ženskosti. Dokonalou ilustraci mohou být části *Příběhů krále Udāyana*, které jsou začleněny do sbírky textů mahájány – *Mahāratnakūta*, kde jsou hlupáky nazýváni ti, kteří si žádají žen, takže „nejsou ničím než mouchami kroužícími nad zvrátky, ničím než stádem vepřů norících se v hnoji“. Právě ženy způsobují, že jsou porušovány sliby čistoty, to ony svrhují askety do pekla a zbavují je možnosti lepšího převtělení. Proto také, jak čteme v tomto příběhu, ženy „jsou odpudivější než zdechli hadi nebo psi“ a jejich hlavní zbraní je pochlebování, kterým si omotají muže jako rybář chytající rybu do sítě (Paul 1985, s. 27–50). Hořkými slovy o ženách nešetří ani Nāgārdžuna (okolo 2. století), tvůrce buddhistické školy madhjamaka. V jeho *Ratnāvalī* II, 48–50 čteme, že touha po ženách pochází z přesvědčení o čistotě jejich těla. Tělo ženy však je, jak filosof zdůrazňuje, zároveň odpuzující. „Její ústa jsou plná nečistot, na zubech se jí usazuje páchnoucí slina,

z nosu jí vytéká hlen a oči jsou vyplněné slzami a špinou." Vnitřek jejího těla není představen o nic pozitivněji, je pouhou „nadobou na výkaly, moče, chřelů a žluči“. Pokud někdo takto na ženu nepohlíží a žádá si jejího těla, pak jistě – tvrdí Nāgārdžuna – podléhá klamu (Lang 2003, s. 158).

Kladení důrazu na nečistotu těla, zejména ženského, a také silná potřeba odsouzení tělesnosti a očistění se od všeho, co má spojení s ženskostí, ukazuje na spojitost buddhismu s hlavním směrem celodindické asketické tradice. Sugestivní mizogynická metaforika může být však i důkazem vypůjček z indické mytologie. Někteří badatelé směřují svoji pozornost na zřetelnou shodu asketické vize světa, která vidí zdroj hříchu v tělesnosti a sexualitě, ba dokonce v samotné pohlavnosti, s pozdějšími gnostickými a křesťanskými tradicemi rozvíjenými na Západě.³

Čtvrtý názor Alana Sponberga lze charakterizovat jako **soteriologickou androgynii**. Tento názor hlásá, že všechny bytosti, vědomé či nevědomé, manifestují svůj soteriologický potenciál vyjádřením znaků přičítaných danému pohlaví. Ženakost a mužskost jsou považované za dialektické a komplementární modely lidského bytí, které se doplňují, působí na sebe a jsou stejně důležité, ba dokonce nezbytné k dosažení ideálního stavu androgynického naplnění. Osvobozující transformace lidského bytí začíná poznáním psychických znaků, které převládají v nynějším způsobu existence. Dalším krokem je využití nahromaděné vitální energie – ať ženské či mužské – k vyjádření dříve utlumených a nerozvinutých aspektů vlastního charakteru, tj. ženských v případě muže a mužských v případě ženy. V závěrečné fázi duchovní přeměny dochází k integraci obou sfér, jež překoná všechny pohlavní rozdíly.

Přijetí tohoto názoru, který si získával popularitu od 6. století, vede k docenění ženství a k potvrzení pohlavnosti jako významného prostředku, jenž, pokud je vhodně využit, může sloužit k zásadní duchovní transformaci. Soteriologická androgynie nachází nejučenější vyjádření ve vadžrajánském⁴ písemnictví pozdější tradice indicko-tibetského buddhismu. Mnoho elementů symboliky a ikonografie, které formují tento názor, bylo převzato z tantrické⁵ tradice, jež se paralel-

ně rozvíjela v rámci hinduismu. Významným svědectvím popularity tohoto vztahu k ženám je feminizace buddhistických ctností, ke které došlo v Dokonalém poznání (Dokonalé moudrosti). V sūtrách rané mahájány je moudrost (v sanskrtu *pradžña*) prezentována jako Pradžñāpāramitāratnagunasāñcagāthā – „Matka všech Buddhů“ (Conze 1973, s. 31). Kromě toho častým opatřením v meditační praxi vadžrajány je vizualizace mentálně-psychických stavů jak mužských, tak ženských božstev (*daka*, *dākinī*), ze kterých každé má svého partnera opačného pohlaví. Stav procitnutí – optimální stav bytí – je znázorňován jako sexuální akt představující ideální androgynické vyvrcholení. Sexuální energie je zde vnímána, podobně tak i v hinduistické tantrě, jako potenciálně transformační a zároveň i destruktivní síla.

Všechny čtyři výše popsané názory nacházejí oporu v literatuře, ale žádný z nich – přesvědčuje Sponberg – nelze v konečné fázi uznat za reprezentativní pro buddhismus jako takový, protože vyjadřují názory různých směrů v rámci raného buddhistického společenství. Tato poznámka se také týká soteriologického inkluzivismu, který je bezprostředním důsledkem přijetí hlavních východisek Buddhova učení. Podle Sponberga uznání soteriologického inkluzivismu za názor rovnocenný s dalšími třemi, ze kterých se u dvou dá pochybovat o univerzalitě Šákcjamuniho poslání, nemá za cíl znehodnocení či znevážení buddhistického ideálu. Pojetí navrhované Sponbergem dovoluje pohlédnout na tento ideál prizmatem skutečných lidských problémů – jediné skutečnosti, v níž se mohou ideály realizovat a získávat na významu (Sponberg 1992, s. 29).

ŽENSKÁ SANGHA – OBEC BUDDHISTICKÝCH MNÍŠEK

Mahāpadžāpātī Gótāmī a vznik ženské sanghy

Legendy zachycené v théravádské tradici spojují vznik ženského buddhistického řádu s osobou Mahāpadžāpātī Gótāmī (v sanskrtu Mahāpradžāpātī Gautamī). Byla důležitou osobou v životě mladého Buddha, byla to jeho teta, druhá žena otce, sestra jeho matky Mahā-

máji. Po předčasné smrti matky převzala právě ona pínou péči o malého Siddhárthu. Legenda říká, že po smrti manžela a otce Buddha, k níž došlo pět let poté, co Buddha dosáhl procitnutí, zatoužila, řídící se učením svého adoptivního syna, opustit světský život a stát se buddhistickou mniškou (*Anguttaranikája* IV., 274–280; *Vinaja* II., 253–283). Za tímto účelem se třikrát obrátila k Buddhovi s prosbou o vyjádření souhlasu k založení ženského řádu a třikrát se setkala s nesouhlasem z jeho strany. Pokaždé doporučoval zvážení odchodu z domova do stavu bezdomovství. V beznaději a zoufalé se rozhodla napodobit vzhledem mnicha, aby přesvědčila Buddha o svém rozhodnutí a upřímném záměru. Ohlola si hlavu a oblékla si oranžový šat. Jeho příkladu údajně následovalo dalších pět set žen z jejího nejbližšího okolí. Společně se vydaly za Buddhou s nadějí, že tentokrát se jim podaří jej přesvědčit. Než před nim stanuly, potkala Anandu, oblíbeného žáka Buddha, který mu byl velmi oddán. Ananda, dojatý zoufalostí žen, slíbil pomoc a podporu v jejich záležitosti u Mistra, ale i on se setkal s trojnásobným nesouhlasem. Tehdy změnil strategii. Zeptal se Buddha na jeho názor na duchovní potenciál žen, zejména pak na to, zda jsou schopny dosáhnout stavu *arhanství*. Poté, co získal kladnou odpověď, připomněl Buddhovi starost a péči, kterou jej Mahápadžapati Gótami zahrnuje v dětství, a znovu vyjádřil prosbu o souhlas se zřízením ženského řádu, s čímž Buddha nakonec souhlasil. Ale předtím, jak se vypráví, stanovil osm podmínek, nazývaných „důležitá pravidla“ (*garudhamma*), jež Gótami přijala jménem celé skupiny žen. Jak legenda dále vypráví, po odchodu žen Buddha předpovědi budoucnosti *dharmy* (v sanskrtu *dharma*). Ta hlásala, že v případě vytvoření ženského řádu bude původní buddhistická praxe místo tisíce let trvat jen pět set let, tedy o polovinu méně. Ve zdůvodnění své předpovědi Buddha poukázal na oslabení *sanghy*, a to z důvodu založení ženského řádu. Přitom použil podobnosti se záhonem ohroženým infekcí a s rodinou s nadměrným počtem žen, které z toho důvodu hrozí, že bude napadena loupežníky.

Nehledě na Buddhovu neústupnost bylo shromáždění žen ustanoveno a první matkou představenou se stala Mahápadžapati Gótami.

mi, která brzy dosáhla stavu *arhanství*. Gótami se podle legendy zachované v textu nazvaném *Thériapadāna*, dožila sto dvaceti let. Před její smrtí ji Buddha požádal o prokázání nadlidských schopností, aby byly rozptýleny pochybnosti těch, kteří s nedůvěrou přijímali tvrzení o schopnosti žen rozpoznat pravdu. Její smrt doprovázely nadpřirozené jevy, jako je zemětřesení a déšť kvůli, jež se započaly, když zemřel sám Buddha.

Ačkoli se tento příběh dodnes těší oblibě mezi členy buddhistické obce, mnohé jeho detaily badatelé zpochybňují. Především se považuje za neshodu konkrétních faktů. V souladu s příběhem se Gótami stala mniškou díky přimluvě Anandy záhy po smrti manžela, která nastala pět let poté, co Buddha dosáhl procitnutí. Ale jiné zápisníky v pálijském kánonu říkají, že Ananda začal doprovázet Mistra až dvacet let po jeho procitnutí a také že k smrti Siddhárthy, otce Buddha a manžela Gótami, došlo později, až v době, kdy již ženská *sangha* fungovala. Navíc je Gótami všeobecně považována za první mnišku. Jenže v jedné z *Nikáj* (MN III, 253–255) je představena jako světská osoba v kontextu, kdy Buddha Anandovi říká o výbojích plynoucích z darů předávaných *sangze* mnichů a mnišek, což by napovídalo, že řád mnišek existoval ještě předtím, než se Gótami stala jeho matkou představenou (Harvey 2000, s. 385–386). Nejsou to jediné argumenty. Všeobecnější argument ukazuje na neshodu v rozložení Buddhova učení o ne-jávstí člověka, a tedy o neexistenci vrozené nerovnosti mezi lidmi s celkovým podřízením ženského řádu mužskému, což by mohlo vést k přesvědčení o vrozené nerovnosti pohlaví (Verma 2000, s. 75–76). Neobvykle silný argument proti autenticitě tohoto příběhu vychází ze zkoumání geneze předpovědi předčasného úpadku buddhistické praxe způsobeného ustanovením ženského řádu. Mnoho badatelů na základě podrobného zkoumání raných textů různých tradic umísťuje čas vzniku této předpovědi do pozdější doby, přinejmenším do období po prvním rozkladu v buddhistické *sangze*, tj. okolo 315 př. n. l. (Harvey 2000, s. 386), ba dokonce mezi léta 200 a 237 př. n. l. Dotyčná předpověď podle těchto badatelů odrážela neklidné nálady způsobené nejednotností *sanghy*. Další argument uvádí, že osm pravidel vymezujících status

ženského řádu bylo zformováno později, o čemž by měla svědčit i skutečnost, že rozličné tradice vykládají tato pravidla rozdílným způsobem (Harvey 2000, s. 387). Na základě použitých argumentů se lze domnívat, že pověst připisující zásluhu založení ženského buddhistického řádu Mahápádžapati Gótami je příběhem zmytologizovaným, navíc má svoji analogii, možná pravzor, v pověsti džinistické.

Pravidla podřízenosti ženské sanghy sangze mužské (garudhamma)

Ženská sangha byla zřízena poté, co ženy přijaly osm důležitých pravidel, která stanovila celkové podřízení se a závislost mnišek na mužské sangze. Ačkoli současní badatelé považují tato pravidla za výsledek změn směřujících k upevnění a konvencionalizaci vnitřních vztahů v buddhistické obci, k nimž docházelo po odchodu jejího zakladatele, buddhistická tradice jejich autorství připisuje Mistrovi. V buddhistických asijských zemích vychází z této tradice a ze změn společenského uspořádání silná tendence, aby se této tradici přiznala univerzální platnost, jež by nepodléhala kritickým soudům. Než přistoupíme k diskusi o významu těchto změn, je třeba je zde stručně charakterizovat (Sponberg 1992, s. 15; Paul 1985, s. 85–86).

V souladu s prvním pravidlem (i) mniška vždy, nezávisle na svém věku a postavení, má povinnost jako první pozdravit každého mnicha, dokonce i čerstvě vysvěceného. Podle druhého pravidla (ii) mnišky nesmí trávit období deště odděleně daleko od mnichů. Třetí pravidlo (iii) popisuje oslavu obřadu zpovědi mnišek, která probíhá každého půl měsíce. V té době mají povinnost vypravit se k mnichům pro pokyny a učení. Čtvrté pravidlo (iv) prikazuje mniškám po skončení období deště účastnit se obřadu zpovědi před oběma řády, ženským i mužským, zatímco muži tuto ceremonii vykonávají pouze ve svém řádu. Podle pátého pravidla (v) si musí mnišky, které porušily tato pravidla, odpykat půlměsíční trest stanovený jak řádem mnichů, tak i mnišek. Šesté pravidlo (vi) určuje pro ženy dvou-

leté přípravné období před uplyným vysvěcením, jež se jim dostane jako od shromáždění mnišek, tak mnichů. Sedmé pravidlo (vii) stanoví normy přijímání podpory od světských osob, které vždy dává přednost mnichům. Osmé pravidlo (viii) potvrzuje, že mniška nemá právo napomenout mnicha, dokonce ani v případě, že se skutečně provinil, zatímco mnich napomenout mnišku může.

Z pohledu feministické kritiky řádu ukazují tato pravidla jednoznačně nadvládu mužského pohledu v buddhistickém společenství. Feministická kritika však někdy pomíjí historický kontext hodnocených jevů a hodnocení zatěžuje nadměrnou ideologizací. Není jisté pochyb o tom, že osm pravidel vyjadřuje androcentrické pokřivení buddhistického institucionalismu. Tato pravidla je ovšem třeba vnímat ve společenském a kulturním kontextu své doby, který buddhistické instituce v prvních stoletích n. l. nemohly ignorovat.

Ačkoli buddhismus nebyl prvním indickým náboženstvím, které připustilo vstup žen do řádu – prvenství v této věci připadá džinismu –, není pochyb o tom, že ustanovení ženského řádu muselo v Buddhově době vyvolávat odpor minimálně ve vyšších vrstvách indické společnosti. Precedens ustanovený džinismem totiž nezměnil vztah těchto vrstev k otázce náboženské aktivity žen. Navíc lze usuzovat, že se toto období v porovnání s obdobím pozdějším vyznačovalo ještě relativně značným liberalismem, pokud jde o chápání statusu žen. Tento liberalismus však postupně mizel, což dokumentují dharmášтры, zejména *Manuův zákoník*.

Nehledě na to, že se obvykle poukazuje na odstup Buddha od některých bráhmanských společenských koncepcí, jako jsou např. společenské třídy či stavy (*varna*), nebyl zakladatel buddhismu zaručeně společenským reformátorem, natož revolučním společenským reformátorem. Přesto bylo založení ženského řádu odvážným rozhodnutím, směřujícím proti bráhmanským představám o očekávaním. S tímto rozhodnutím bylo spojeno dvoji riziko. Mohlo vyvolávat podezření z nevhodného chování mnichů a mnišek pobývajících v blízkém sousedství, následkem čehož by sangze hrozila ztráta materiální podpory ze strany světské společnosti. Obě ohrožení nebyla zanedbatelná, protože mnichy (i mnišky) zavazoval celkový

celbát, který byl jako výraz čistoty jednou z nezbytných podmínek místa sanghy ve společnosti; uznání této čistoty pak ovlivňovalo velikost darů, na kterých byla sangha zcela závislá. Proto sangha, skládající se ze dvou řádů, mužského a ženského, stala před nutností slávení dvou, do jisté míry vylučujících se potřeb. Z jedné strany bylo třeba dodržovat odpovídající vzdálenost mezi oběma řady, aby nebyla vyvolána podezření nepřístojného chování, avšak na druhé straně tato vzdálenost nemohla být příliš velká, aby bylo možno udržet nad ženským řádem mužskou kontrolu, což bylo v souladu se společenským očekáváním (Sponberg 1992, s. 17). Úkolem osmi pravidel bylo slávení těchto potřeb.

Ženská sangha v Asii

Základem fungování buddhistické sanghy, jak mužské, tak ženské, jsou pravidla mnišské kázně (*Vinaja*). Tato pravidla podrobně popisují chování celého mnišského společenství i jeho jednotlivých členů. Dochovalo se několik kodexů kázně. Ve všech je počet pravidel, kterými se ženská mnišská obec řídí, přibližně o polovinu obsáhlejší než počet pravidel mužské obce. Zvýšení počtu pravidel pro mnišky neznamena rozšíření okruhů podléhajících regulací. Obsah vinaji mužské a ženské obce se v principu shodují, pouze v pravidlech ženské obce jsou podstatně podrobněji charakterizované, což ponechává menší pole pro interpretaci. Svědčí to o snaze svědomité, ba dokonce pedantské regulace chování mnišek, což má zabránit vzniku dvojznačných situací. Ve *Vinaji* theravády, která platí v jihovýchodní Asii, upravuje chování mnišek 311 předpisů ve srovnání s 227 předpisy ve *Vinaji* mnichů, zatímco ve *Vinaji dharmagupty*,¹⁴ na které se zakládá sangha ve východní Asii, chování mnišek upravuje 348 předpisů ve srovnání s 258 předpisy mnichů.

Rozdíly v počtu předpisů regulujících chování mnišek ukazují, že mniška měla v indické společnosti menší důvěru než mnich – vzhledem k všeobecnému přesvědčení, že ženy snáze podléhají žádostivosti. Kromě toho je však třeba poukázat i na podstatný rozdíl v sa-

motném způsobu vysvěcení mnišek a mnichů. Základní struktura obou ceremonií je analogická. Po období noviciátu (*śrāmanērika*), jehož délka závisí na věku adeptky, následovalo dvoutleté období přípravických praktik (*śikṣamāṇa*). V této rané etapě byla adeptka pod dohledem dvou starších mnišek a vedla neposkvřený život po uplácování deseti morálních norem, charakteristických pro noviciát.¹⁵ Ke konci tohoto období musela také dodržovat pět speciálních příkazů pro dvoutleté přípravné období. Po tomto období měla navíc předstoupit k ceremoniálu vysvěcení na mnišku (*upasampanna*) před shromážděním kvorum minimálně deseti mnišek. Následně se musela ceremonie v identické formě opakovat před kongregací minimálně deseti mnichů. Rozdíl mezi vysvěcením mnichů a mnišek se vyznačuje tím, že mnich absolvoval závěrečnou ceremonii vysvěcení pouze jednou, před kongregací mnichů. Kromě toho muži kandidáti do mnišského stavu neměli povinnost procházet dvoutletou přípravnou etapou.

Pro naše další úvahy je důležité věnovat pozornost tomu, že v souladu s buddhistickou mnišskou tradicí status *bhikṣuṇī* přináležel pouze těm ženám, která prošla dvojí ceremonií vysvěcení, tedy před kongregací mnišek i mnichů. Je to podstatné proto, že kvůli tomu již více než dvacet let probíhá v jihovýchodní Asii a Tibetu vážný spor o možnost legálního zavedení, případně obnovení ženského řádu, který v této části Asie zanikl před mnoha staletími.

Ačkoli byl ženský řád podřízen mnichům, těšil se v prvních stáletích své existence, jak se zdá, veliké úctě. Nepochybně se také aktivně účastnil misijních procesů. Svědčí o tom může skutečnost, že dcera indického krále Ašóky vládnoucího ve 3. století př. n. l. Sanghamitta, sehrála jakožto mniška významnou roli v rozšiřování buddhismu na Šrí Lance. Tentýž Ašóka se mnohokrát ve svých výnosech vyjádřil o ženské kongregaci s uznáním.

Řád rozkvétal v Indii do 3. století. Poté jeho význam postupně klesal. O narůstající marginalizaci ženského řádu v tomto období svědčí rychle klesající počet zápisů dokumentujících dary mnišek ve prospěch buddhistických svatyní. Zřídka je také zmínován ve zprávách čínských poutníků do Indie. Usuzuje se však, že ženský řád,

odsunutý na okraj, přetrvával až do konce existence buddhistické sanghy v Indii, zřejmě tedy do konce 12. století. Příčiny úpadku řádu lze s jistotou spatřovat v hinduistické reaktivitě, která zesílila v období vlády dynastie Guptovců, považované za „zlatý věk“ hinduistické dvorské kultury (4.–6. století). Bráhmani hleděli na poustevnícky život žen s nechutí. To mohlo vést k poklesu materiální podpory ženského řádu, která byla ostatně vždy na nižším stupni než podpora udělovaná mužské sangze.

Vzhledem k nedostatku věrohodných důkazů je těžké jednoznačně určit oblast činnosti, kterým se mnišky věnovaly. Není pochyb o tom, že po relativně raném období literární aktivity, jehož vrcholem je sbírka sedmdesáti tří básní mající statut kanonického textu, přičítaná sto dvěma mniškám, nazývaná *Therīgāthā* (Zpěvy starších mnišek), nebyla literární a filosofická aktivita doménou ženské kongregace. Neexistuje totiž či se nedochovalo žádné dílo z pozdějšího období, jehož autorkou by byla mniška. Lze tedy předpokládat, že charakter činnosti ženského řádu v Indii se výrazně nelišil od charakteru činnosti tohoto řádu na Šrí Lance, o němž víme o něco více díky historickým kronikám sepsovaným sinhálskými¹⁹ mnichy. Na ostrově se mnišky, kromě málo dokumentovaných aktivit směřovaných k individuálnímu rozvoji, zabývaly hlavně předáváním základů učení světským osobám, prováděním rituálů ve prospěch světské společnosti a chodem nemocnice. V Indii tomu bylo zřejmě podobně.

Důvody, pro které ženy vstupovaly do mnišské obce, byly různé, jak lze soudit podle výše zmíněných *Zpěvů*. Pro značnou část to byly jisté náboženské motivy. Část žen si vybrala mnišský život, aby unikla nechtěnému sňatku nebo aby se osvobodila od krutého muže. Byly i takové, které se dostaly do řádu po prožití velkého neštěstí, např. ztráty dítěte. Část žen se odhodlala pro život v ústraní ve starším věku po ztrátě manžela, což bylo přinejmenším pro některé způsobem útěku od bolestného údělu hinduistické vdovy.

Na Šrí Lanku, jak bylo uvedeno, se ženská sangha dostala ve 3. století př. n. l. Za první místní mnišku je považována princezna Anula, která zatoužila vstoupit do řádu poté, co vyslechla učení Ma-

hindy, buddhistického mnicha stojícího v čele buddhistické misie vyslané Ašókou, pravděpodobným otcem Mahindy. Protože v první misií bylo mnišek málo, kvůli čemuž nebylo možné vykonat obřad vysvěcení, musela několik měsíců čekat na příchod další skupiny z Indie, tentokrát mnišek, kterou vedla již zmíněná Sanghamitta, sestra Mahindy. Během těchto měsíců Anula pobývala v odloučení a zevnějškem napodobila vysvěcenou mnišku oholením hlavy a obléčením. Obřad nakonec proběhl. Kromě princezny bylo vysvěceno ještě pět set dalších žen. Nelze jednoznačně zodpovědět, do jaké míry je tato legenda založena na historických faktech. Jelikož její struktura v určité míře připomíná příběh Mahápadžápati Gótami, lze předpokládat, že rovněž ona je značně mytizovaná. Ženský řád na Šrí Lance působil do počátku 11. století. Zanikl, podobně jako mužská sangha, po roce 1017, kdy se ostrov na několik desítek let dostal pod nadvládu tamílské dynastie Čólů. V roce 1070 získal vládu nad ostrovem sinhálský král Vidžajabáha, který díky podpoře barmských mnichů obnovil mužskou sanghu. Ženská sangha však již znovu obnovena nebyla.

Na území dnešní Barmy se buddhismus théravády dostal okolo 6. století do společenství Monů, etnicky spřízněného s Khméry, kteří obývali oblast Dolní Barmy a oblast dnešního Thajska. Zápisky z cejlonských kronik posouvají okamžik, kdy Monové přijali buddhismus, do značně ranějšího období, do doby ve 3. století př. n. l., a spojují jej s misií vyslanou na východ císařem Ašókou. Nezdá se však, že by tato misie zaznamenala větší úspěch. Monové se ale v průběhu několika staletí stali prvním národem v této oblasti Asie, který podporoval sanghu, včetně ženského. Buddhismus théravády přijali od Monů ve druhé polovině 11. století Barmánci a s ním rovněž instituci ženského řádu. Tento řád fungoval téměř do konce 13. století, kdy pravděpodobně zanikl z důvodu mongolského vpádu v roce 1280. V Thajsku, Kambodži a Laosu se ženský řád zřejmě nikdy nevytvořil.

Do Číny se ženská sangha dostala ve dvou etapách. Obvykle se za první čínskou mnišku považuje Jingjian, která po dlouholetém období noviciátu od roku 317 obdržela vysvěcení od kašmířského

mnicha Džňānagiry spolu se třemi družkami v roce 357 (Heng-Ching Shih 2000, s. 518–520). Významné je, že během obřadu přijala vysvěcení pouze z rukou mnichů, které vedl indický mnich Dharmagupta. To vyvolalo kontroverze a pochybnosti ohledně pravomocnosti takovéto formy svěcení mnišek. Nicméně od Jinglian se v Číně datuje stále živá tradice jednotlivých či též neúplných svěcení mnišek, která jsou udělována výlučně mužským řádem.

K prvnímu úplnému, tedy dvojmu vysvěcení došlo v Číně v roce 434 díky dvěma ženským misím vyslaným ze Šri Lanky v letech 429 a 433. Čínské zápisy věnují mnoho pozornosti mnišce Sengguo, díky níž k ceremonii došlo. Než byla podvojní vysvěcena, byla dlouhá léta mniškou na základě vysvěcení uděleném jen mnichy. Ačkoli bylo vysvěcení neúplné, proslavila se svou ctností a meditační prací. Setkání se sinhálskými mniškami v ní probudilo neklid ohledně právoplatnosti předchozích svěcení. Využila skutečnosti, že ve druhé misi v Číně bylo naplněno potřebné kvorum mnišek (v první misi jich přijelo pouze osm, ve druhé jedenáct), takže byla Sengguo vysvěcena znovu, tentokrát ve shodě s texty Vinaji, neboť bylo uděleno kongregaci mnišek a následně mnichů. Během ceremonie s ní bylo vysvěceno přes tři sta mnišek. Tato tradice je v kontinentální Číně stále živá, zvlášť intenzivně se rozvíjí na Tchajwanu, v Hong Kongu a v Jižní Koreji (Korejské republiky). Uchovala si své trvání ve Vietnamu a v zemích, kde žije čínská menšina, jako např. v Malajsií, Indonésii a Singapuru.

Ačkoli čínské mnišky fungovaly v podobné omezující patriarchální struktuře, jako je indická, založené na konfuciánských hodnotách, získaly rozhodně vyšší statut než mnišky v Indii nebo v jiho-východní Asii. Kromě formálního podřízení se mužské sangze znamenaneho v obřadu vysvěcení se těší svobodě a nezávislosti. Na Tchajwanu, který se stává světovým centrem ženského buddhistického klášterního hnutí, převyšuje jejich počet téměř dvojnásobně počet mnichů (okolo 8500 ku 3500). Mnišky tam plní stejné funkce jako mniši. Mají stejný přístup ke vzdělání. Jsou ve stejné míře aktivní ve vzdělávacím procesu, a to na základních školách, středních školách i na univerzitách. Angažují se v sociálních pracích, vedou

sírotčince, domovy pro staré, nemocnice, zabývají se vydavatelskou činností (Harvey 2000, s. 394).

Stejně aktivní a bohatou činnost vykonávají korejské mnišky. Počátky korejské sanghy jsou nejasné: na základě japonských zdrojů lze předpokládat, že se v Koreji ženský řád objevil nejpozději v polovině 6. století, protože ve druhé polovině tohoto století už korejské mnišky aktivně rozšiřovaly buddhismus v Japonsku. Závažné problémy ve fungování ženské sanghy, včetně zákazu přijímání veškerých vysvěcení, se objevily v období panování Čoson (14. – začátek 20. století), kdy bylo preferováno konfucianství. Stojí za povšimnutí, že i přes překážky přetrvávala tradice svěcení dodnes. V současné době v Jižní Koreji, podobně jako na Tchajwanu, tvoří mnišky větší část buddhistické sanghy.

V Japonsku nebyl řád bhikšuní, plně vysvěcených mnišek, nikdy založen. Ačkoli se na ostrov dostávaly mnišky z Koreje, nebyla učiněna opatření směřující k založení ženské sanghy. Je však možné, že se v nejranějším období šíření buddhismu objevilo několik japonských mnišek, které získaly dvojí vysvěcení v Koreji. Japonské zápisy se zmiňují o třech mniškách, jež byly po období noviciátu získány v Japonsku plně vysvěceny během cest v Koreji v roce 588. Byly to Zenšin-ni (ní, „mniška“) a její dvě žákyně, Zenzō-ni a Enzen-ni. Od jejich návratu lze v Japonsku hovořit o linii svěcení žen na úrovni noviciátu. Tyto dvě novicky kromě toho, že dodržovaly tradičních deset morálních příkazů, skládaly také bóddhisattvovské sliby. Postavení novicek v Japonsku nikdy nebylo vysoké a v 17. století se ještě zhoršilo, když byly oficiálně vykázány do nevelkých odlehklých poustev. Teprve na počátku 20. století se jejich status začal pomalu měnit a po roce 1953 nabraly tyto změny na tempu. Dnes převládá názor, že jejich postavení je rovnocenné s postavením mnichů. Kromě základního vzdělávání v několika klášterech, které obvykle zahrnuje studium několika textů vlastní tradice, studium skládání květín, studium obřadu přípravy čaje a také meditační praxe, mají právo studovat na buddhistických univerzitách. V současné době pod pojmem „japonská mniška“ chápeme ženu, která si holi hlavu, přijímá bóddhisattvovské sliby a žije ve svatyni, prošla výcvi-

kem v klášteře, zachovává celibát, dodržuje vegetariánství a po celou dobu nosí mnišský šat (Arai 1993, s. 217; Harvey 2000, s. 394). Je obtížné odhadnout přesný počet těchto mnišek, a to tím spíše, že je zjevný jejich pokles. V roce 1989 jich bylo okolo 2000, z nichž přes 50 % tvořily ženy nad 50 let (Arai 1993, s. 204, 218).

Ani v Tibetu nikdy nebyla zavedena ženská sangha v pojetí dvojího vysvěcení mnišek. Na rozdíl od Japonska však v Tibetu po mnoho staletí existuje ženská kongregace mající formální status novic, které dodržují deset základních morálních příkázání noviciátu. Nejčastěji jsou nazývány *ani*, což doslovně znamená „teta“. Vždy měly nízký status. Jejich vzdělání zůstávalo na úrovni rituálních zpěvů a meditace. Nikdy jim nebyly předávány vědomosti z oblasti filosofie (Harvey 2000, s. 399–400). Tato situace se začala měnit teprve ve druhé polovině 20. století, zejména v tibetské společnosti v exilu. V současné době mají mnišky přístup k úplnému tradičnímu buddhistickému vzdělání. Dalajláma společně se svým blízkým okolím usiluje přes dvacet pět let o to, aby byla založena kongregace dvojího vysvěcení mnišek. Některé tibetské novicky, nadšené jeho postojem, se rozhodly přijmout vysvěcení bhikšuní od čínské sanghy. Vzniká tak určitá kontroverze, protože fungování čínské sanghy se opírá o *Vinaju* dharmagupty, zatímco základem tibetské sanghy je *Vinaja* školy mūlasarvástivády.

V Tibetu v minulosti byla nejméně dvakrát vyvinuta snaha založit kongregaci bhikšuní založené výlučně na svěcení mužskou sanghou. Poprvé se tak stalo ve 12. století, podruhé v 15. století. V obou případech se však tyto pokusy setkaly s kritikou ze strany většiny mnichů jakožto neslučitelné s *Vinajou*.

Je třeba ještě zmínit další ženskou buddhistickou tradici v Tibetu. Tibeťané se chovají se specifickou úctou a oddaností k ženám, které, ačkoli nebyly mniškami, byly uznávány za významné duchovní učitelky. Za svoji moudrost a schopnosti věděly praktikování různých mystických technik tantrického buddhismu. Tantrický buddhismus na rozdíl od klášterního buddhismu nejenže neklade důraz na celibát, ale naopak činí ze sexuálních praktik nástroj duchovního rozvoje. Zvláštní popularitě se v Tibetu těší mystička z 12. století

Mačig Labdron (tibetsky Ma-gcig Lab-sgron), autorka zvláštní formy rituálních úkonů v rámci Mahāmudry nazvané Chod (gCod), považovaná za převtělení Yeshe Tsogyel (tibetsky Ye-shes mTsho-rgyal), manželky duchovního patrona Tibetu Padmasambhavy (Alhione 1986, s. 143–204).

Ženské buddhistické kongregace nezakládající se na Vinaji

Jedinou živou tradici ženských buddhistických klášterů je ženská sangha ve východní Asii. V průběhu mnoha staletí to byly jediné ženy v buddhistických zemích se statusem plně vysvěcených mnišek, jelikož měly všechna vysvěcení stanovená v kodexu mnišské řádové kázně (*Vinaja*) pro bhikšuní. Hovořili se však o ženské náboženské aktivitě v oblasti buddhismu, zmiňují se často i jiná ženská společenství, kde jsou ženy také hovorově nazývány „mniškami“. Ačkoli ženy v těchto kongregacích žijí z mnohých hledisek způsobem řádových mnišek, nemají v buddhistických zemích formální status řádu mnišek vymezený *Vinajou* (*bhikšuní sangha/bhikkhu sangha*). Jejich pozice v místních společnostech, tedy na Šrí Lance, Thajsku a v Barmě, je rozdílná.

Ve druhé polovině 19. století přestala britská koloniální vláda udělovat buddhistické náboženské obci podporu, což vyvolalo krizi. Ve šrilánské světské společnosti se tvář v tvář této krizi koncem 19. století zrodil pocit zodpovědnosti za rozvoj a rozšiřování buddhistického učení. Projevil se silnou aktivizací světského prostředí. Specifickou formu získal zejména v ženské části singhalské společnosti. V té době se objevila silná skupina nábožensky aktivních žen, jež se zřekly světského života a připodobnily se mnišskému stavu. Tyto ženy si holily hlavy, uzavíraly se na osamělých místech a oblekaly oranžový mnišský šat. Duchovním patronem hnutí se stal Anagarika Dharmapála. Z jeho iniciativy v roce 1897 vzniklo první vzdělávací středisko pro ctnostné buddhistické ženy, které, ač podporováno světskými osobami, trvalo jen tři roky. Druhý pokus o založení podobného střediska, tentokrát úspěšný, učinila v roce 1907 Ca-

therine de Alwis Gunatilaka, známější pod buddhistickým jménem Sudharmačari Mánjo. Toto středisko vzniklo v bývalém hlavním městě Kanda. Vzorem životního způsobu žen v tomto středisku se stal pro Sudharmačari příběh první singhalské mnišky, princezny Anuly, která před vysvěcením čekala na příjezd mnišek z Indie v dobrovolném odloučení. Důležitým vztahným bodem pro Sudharmačari byla také v předchozích staletích rozšířená tradice přijetí osmi nebo deseti morálních příkazů a nošení bílého šatu staršími ženami, které již naplňují povinnost mateřství a nezřídka ovdy. Vlastně to byly ony, kdo byl na ostrově považován za reprezentantky čtvrté tradiční skupiny buddhistického společenství, nazývané *upāsika*. Ačkoli Sudharmačari oceňovala význam řádu mnišek, bhikkhuní, sama usilovala o posílení role světských žen, *upāsika*. Základem fungování shromáždění žen, které založila, bylo deset pravidel noviciátu. Ženy, jež přišly do střediska, přijímaly životní styl mnišek jeho téměř přesným napodobením. Základním rozdílem mezi jejich společenstvím a mnišskou kongregací byl ten, že nebyly vysvěceny dle formálních požadavků *Vinaji* ani nebyly vysvěceny na novicky. Symbolickým znakem tohoto stavu byl a stále ještě je bílý oděv, znak světského stavu, který nosí pod oranžovým mnišským oděvem. Toto společenství se nazývá *dasa sil mātavo* čili „matky deseti doporučení“. Tyto ženy vedou způsob života analogický způsobu života ženského řádu fungujícího do 11. století na Šrí Lance: učí dhammu, meditují, vyučují v nedělních školách, poskytují duchovní rady, pomáhají při náboženských obřadech a podobně (Bartholomeusz 1992, s. 51). Důležité je, že toto společenství je otevřené pro všechny ženy v každém věku, tedy nejen pro ženy v posledním období života.

Ke vzniku tohoto společenství došlo v období snahy singhalské společnosti zachránit vlastní kulturní tradice. Posuzování založení kongregace z této perspektivy, orientované na pěstování buddhistických hodnot, se setkal s pozitivním hodnocením značné části společnosti, zejména vzdělaných a vlivných místních elit. S tím bylo také spojeno udělování finanční podpory tomuto společenství. Stojí za připomínku, že patronkou celého záměru byla žena britského gu-

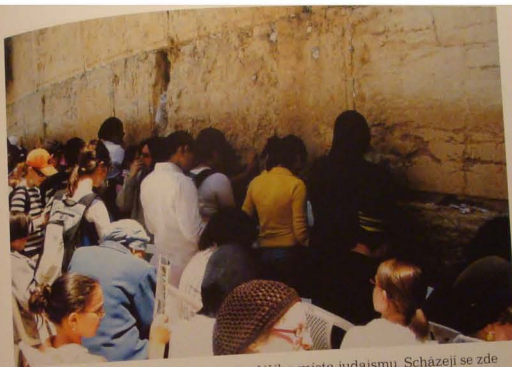
verněra ostrova Lady Edith Blake. Příhodné klima se změnilo spolu se získáním nezávislosti Šrí Lanky v roce 1948. Nová politická reprezentace měla zájem posílit svou pozici návratem k tradičnímu modelu vztahu k sangze, kde vláda vystupuje jako pečovatel a strážce čistoty sanghy. Posilování tohoto postoje oslabovalo význam světských iniciativ. Důsledkem bylo zhoršení materiální situace společenství. Jeho ekonomická situace je v současné době výrazně nižší, než je pozice mnišek. Jednou z příčin tohoto stavu věci je skutečnost, že pokud „matky deseti doporučení“ nemají formální vysvěcení, nejsou společenství vnímány jakožto „pole zásluh“. Jinými slovy zde panuje všeobecné přesvědčení, že dary jim věnované nemají tutéž sílu vytvořit pro dárce duchovní zásluhy jako dary věnované mnišským řádům. Na druhé straně se však těší značné veřejné úctě, což je patrné zejména z výrazů užívaných při jejich popisu (Bartholomeusz 1992, s. 52).

Velikost společenství se odhaduje na přibližně 2000 až 5000 žen. Provozují tři odloučená střediska a jak se zdá, většina z nich nejenže nemá zájem o získání plného vysvěcení mnišek, ale ani o vysvěcení novic. Z hlediska čistoty se považují za rovnocenné mniškám, svůj formální statut světských osob považují za přínos, protože jim dovoluje zachovat si plnou nezávislost na mužské sangze a dozoru vlády, a to i přesto, že jim vláda od určité doby poskytuje stále větší péči.

Ženská kongregace v Barmě (nyni Myanmar) se nachází v dobré ekonomické situaci. Toto společenství se nazývá *thilashin*, což se překládá jako „majitelky příkazů“, protože ženy, které ji tvoří, slibují, podobně jako *dasa sil mātavo*, dodržovat osm, případně deset příkazů. Ačkoli je jejich formální status rovnocenný s *dasa sil mātavo* ze Šrí Lanky, těší se tato kongregace větší ekonomické podpoře. Částečně to vyplývá z toho, že *thilashin* je shledáváno společností jakožto „oblast zásluh“ i bez svěcení na novicky. Ony samotné se považují za méně čisté, než jsou vysvěcení mnišky. Proto mnoho žen tohoto společenství slouží a posluhuje mužskému řádu, aby hromadily zásluhy (Barnes 1996, s. 272). Mnoho z nich je však proslulých i svými vědomostmi, moudrostí a meditací. Významné je, že ač-

koli jsou formálně světskými osobami, nemají, stejně jako mniši, společné právo, což svědčí o určitém stupni institucionalizace jejich lečenství. Členky *thilašin* žijí v klášterech, kde také studují. Lze je snadno rozpoznat podle toho, že na rozdíl od jiných ráđových společenství v Asii nosí řůžový oděv. Velikost tohoto společenství byla v roce 1960 odhadována přes 8000 žen (Barnes 1996, s. 271), zatímco v roce 2000 se jich uvádí 25 000 (Harvey 2000, s. 396). Jak lze soudit na základě značné skoupých informací, nemají zájem o změnu svého statutu a obvykle se vyslovují proti založení řádu plně vysvěcených mnišek v Barmě z přesvědčení, že sám Buddha předpovídal jeho rychlý konec (Barnes 1996, s. 272).

Bezpochyby v nejsložitější situaci se nachází ženy, které v Thajsku tvoří společenství známé pod jménem *mae ji*, tedy „ctihodné matky“. Úctyhodný název bohužel v jejich případě není spojen se společenstevním respektem a podporou. Rovněž slovo „společenství“ ještě dodatečně nevyjadřovalo celkové charakteristiky jejich kongregace. Po několik století, s určitostí od 17. století, neboť z tohoto období o nich pochází první zmínky evropských cestovatelů, tvořily hnutí *mae ji* ženy specifického vnějšího vzhledu, ale spojené mezi sebou jen velmi volně. Tyto ženy si holily hlavy, oblékaly bílý šat a formovaly svůj život na základě pěti nebo osmi z deseti morálních příkazů buddhismu. Starší ženy obvykle obývaly svatyně se souhlasem mnichů, přičemž se živily posluhovááním v mnišském řádu. Jen malý počet vytvářel společenství klášterního charakteru. Většina z nich pochází z vesnického prostředí a má nízké vzdělání, což má zřejmý vliv na jejich volné vztahy nejen se světskou společenstvem, ale také s řádem mnichů. Jejich počet byl v roce 1996 odhadován na přibližně 10 000 (Barnes 1996, s. 267). Určité změny se v jejich statutu začaly objevovat teprve od roku 1969, kdy skupina starších mnichů pod patronátem královny Thajska založila v Bangkoku Institut thajských *mae ji*, který si kládla za cíl institucionalizaci, sjednocení a zvýšení kvalifikace žen tohoto společenství a tím i zlepšení jejich statutu, přinejmenším ekonomického. V roce 1996 byla v tomto Institutu zaregistrována téměř polovina žen.

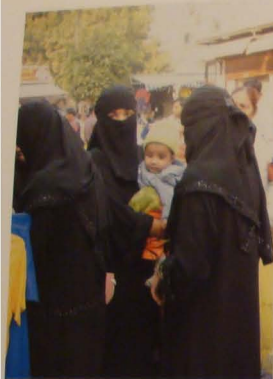




Neznámý český autor, Svatá Marie Magdaléna, kolem poloviny 18. století.
Photography © Fototeka Pražského hradu.



Anthonis Santvoort (Mechelen? - Řím 1600), Noli me tangere (Kristus se zjevuje Marii Magdaléně). Photography © Fototeka Pražského hradu.



Muslimky nakupující
na dilliském tržišti. Dillí, 2007.
Foto Dagmar Pospíšilová.

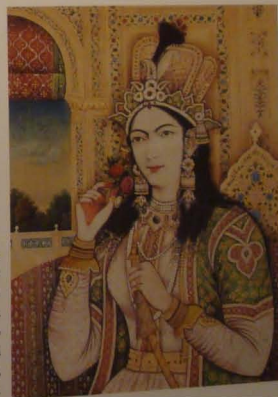


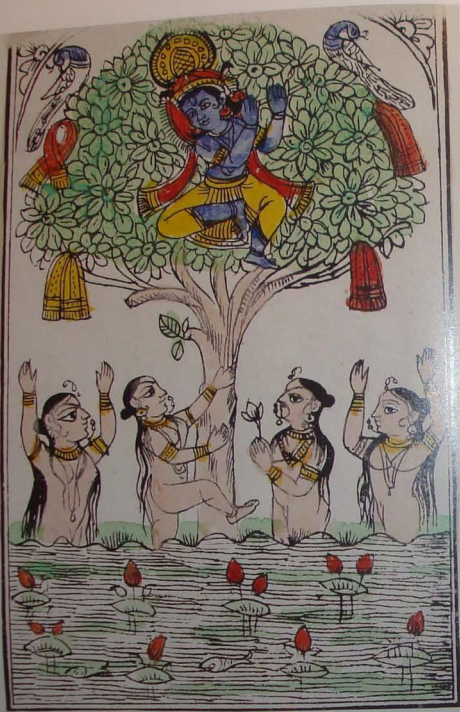
Taslima Nasrin, bangladéská
feministická spisovatelka žijící
v exilu. Kolkata, východní Indie.
Foto Blanka Knotková-Čapková
(dále BKČ) 2006.

Portrét Mumtáz Mahal
(1593–1631), manželky
mughalského císaře
Šahdžahána (1628–1657), který
pro ni postavil nejslavnější
mauzoleum Tádžmahal. Malba
na slonové kosti. Indie, Dillí,
devadesátá léta 19. století.
Národní Muzeum-Náprstkovo
muzeum, A 93.



Portrét Núr Džahán
(1577–1645), manželky
mughalského císaře
Džahángira (1605–1627). Malba
na papíře. Indie, Dillí nebo
Ágra, okolo roku 1850. Národní
Muzeum-Náprstkovo muzeum,
A 21 286.





Bůh Kršna s pastýrkami, kterým ukradl šaty. Dřevořez, kolorováno. Indie, 2. polovina 19. století. Národní Muzeum-Náprstkovo muzeum, 46 952.

Bohyně Káli, stojící na bohu Šivovi.
Dřevořez, kolorováno. Indie,
2. polovina 19. století.
Národní Muzeum-Náprstkovo
muzeum, 46 951.



Bohyně Káli. Akvarel na papíře.
Indie, Bengálsko, Kolkata,
Kálighát. Okolo roku 1870.
Národní Muzeum-Náprstkovo
muzeum, 21 284.

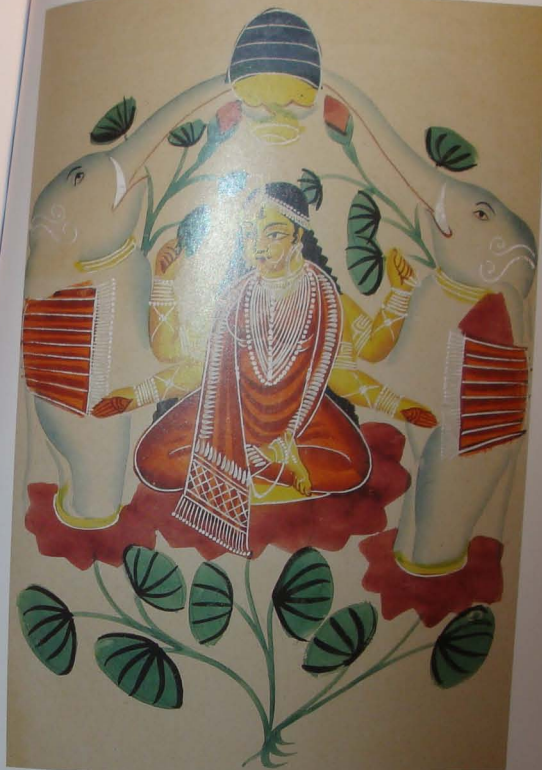




Bohyně Sarasvatí. Akvarel na papíře.
Indie, Bengálsko, Kolkata, Kálighát.
Okolo roku 1878. Národní
Muzeum-Náprstkovo muzeum,
56 105.



Bůh Kršna u nohou své milé Rádhy.
Akvarel na papíře. Indie, Bengálsko,
Kolkata, Kálighát. Okolo roku 1870.
Národní Muzeum-Náprstkovo muzeum,
56 121.



Bohyně Gadžalakšmí. Akvarel na papíře. Indie, Bengálsko, Kolkata, Kálighát.
Okolo roku 1870. Národní Muzeum-Náprstkovo muzeum, 56 113.



Bohyně Durga jedoucí na tygru, *simhavāhīnī*. Mramor, barvy a zlato. Indie, Radžastán, Džajpur, kolem roku 1900. Národní Muzeum-Náprstkovo muzeum, 31 853.

Bohyně Lakšmí. Pískovec. Indie,
Madhja-pradéš, chrámový komplex
Khadžuráho, kolem roku 1000.
Národní Muzeum-Náprstkovo
muzeum, A 20 083.



Letící *apsarasa*. Pískovec. Indie, Madhja-pradéš, chrámový komplex
Khadžuráho, kolem roku 1000. Národní galerie v Praze, Vp 2650.
Fotografie © 2008 Národní galerie v Praze.



Hinduistický božský pár Šiva a Parvatí. Jeskyně na ostrově Elephanta, západní Indie, 7. století. Foto BKČ 1990.



Archaická Bohyně Matka se zvířecí hlavou. Mathura, archeologické muzeum, střední Indie. Foto BKČ 2000.



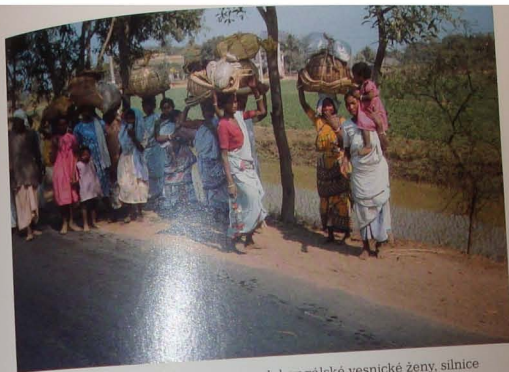
Činnamasta, šestý list ze série Das mahāvijja. Barvy, zlato a stříbro na papíře. Indie, Rádžasthán, Džajpur, konec 19. století. Národní galerie v Praze, Vm 2021. Fotografie © 2008 Národní galerie v Praze.



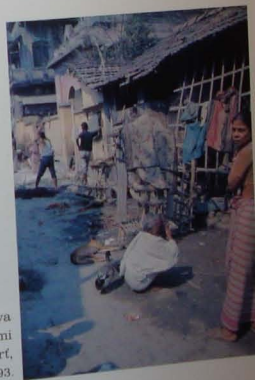
Lidový oltář ze slavnosti bohyně Durgy (Durgapůdža). Vlevo bohyně Sarasvati, vpravo bohyně Lakšmi a bůh Ganéša. Kolkata, východní Indie. Foto BKČ 1991.



Závěr slavnosti bohyně Sarasvati (Sarasvatipůdža) – ponoření do posvátné řeky Gangy. Kolkata, východní Indie. Foto BKČ 1993.



Typický způsob nošení břeten. Západobengálské vesnické ženy, silnice z Krišnagaru do Bišnupuru, východní Indie. Foto BKČ 1993.



Indická hinduistická vdova v tradičním oblečení, s ostříhanými vlasy. Kolkata, hrnčířská čtvrť, východní Indie. Foto BKČ 1993.



Vesnický lidový oltář se střídajícími se podobami mužského a ženského božského principu. Āṭhara u Kolkaty, východní Indie. Foto BKČ 2004



Pani domu se modlí u domácího oltářiku zasvěcenému Rámakrišnovi. Kolkata, čtvrt Pajamanti. Foto BKČ 2000.



Bódhisattva Kwan-um na lotosovém trůně, pozlacený bronz, výška 43 cm, Korea, 2. polovina 18. století. Národní Muzeum-Ňáprstkovo muzeum, A 11 234 ab.



Bódhisattva milosrdenství Kannon na lotosovém podstavci s akolyty,
okimono – dekorální předmět, řezba ve slonovině, výška 25 cm, Japonsko,
konec 19. století. Národní Muzeum-Náprstkovo muzeum, 23 100.



Bohyně Kuan-jin. Dřevo se zbytky polychromie. Čína, 10.-13. století. Národní
muzeum-Náprstkovo muzeum, A 23 233.



Tára, druhý list ze série Das mahávidja. Barvy a zlato na papíře. Indie, Rádžasthán, Džajpur, konec 19. století. Národní galerie v Praze, Vm 1977.
Fotografie © 2008 Národní galerie v Praze.

Bílá Tára. Malba barvami na plátno. Mongolsko (?), 19. století. Národní muzeum, -Naprstkovo muzeum, A 12 263.

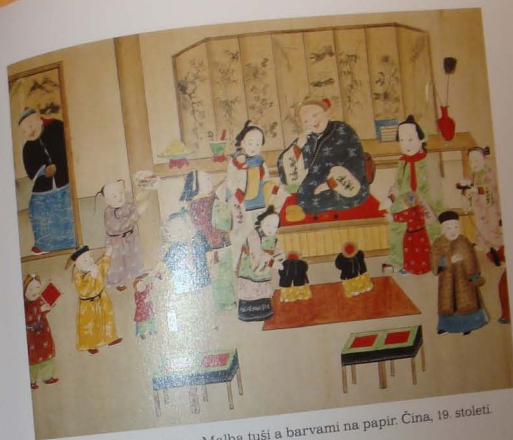


Královna Mája a narození Siddhárthy. Břídlice. Pákistán, Gandhára, 2–3. století. Národní Muzeum-Naprstkovo muzeum, A 14 208.





Úředník se dvěma manželkami. Posmrtný portrét. Malba tuší a barvami na papír. Čína, 19. století. Národní muzeum-Náprstkovo muzeum, 14 153.



Vnuci blahopřeji babičce. Malba tuší a barvami na papír. Čína, 19. století. Národní muzeum-Náprstkovo muzeum, 19 738.



Vznešená dáma. Malba tuší a barvami na papír. Čína, 19. století. Národní muzeum-Náprstkovo muzeum, 17 466.



Dáma se stětcem, malířka či kaligrafka. Výřez. Portréty slavných žen. Kopie podle Wang Čen-pchenga [počátek 14. století]. Malba barvami a tuši na hedvábí. Čína. Národní muzeum Náprstkovo muzeum, 17 881.



Dáma v mužském oděvu literáta-učence. Výřez. Portréty slavných žen. Kopie podle Wang Čen-pchenga [počátek 14. století]. Malba barvami a tuši na hedvábí. Čína. Národní muzeum Náprstkovo muzeum, 17 881.



Milenci na loži. List z alba maleb s erotickými náměty s názvem Feng jüe wu čchung čchüe jou čching [Vitr a měsíc nepodléhají] citům, avšak zakoušejí vášně]. Tuš a barvy na papíře. Čína, 19. století. Národní muzeum Náprstkovo muzeum, 46 890.



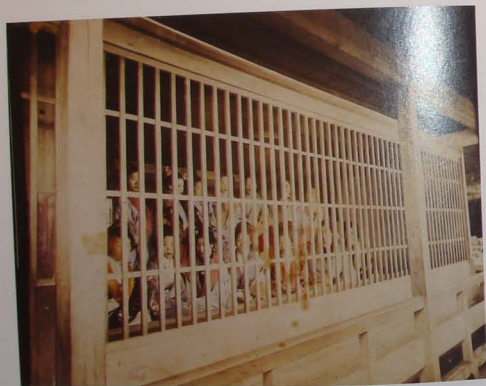
Legendární císařovna Džingú kógo na koni, řezba ve dřevě krytá sádrovou barvou a lakem, výška 41 cm, Japonsko, konec 18. století. Národní Muzeum- Náprstkovo muzeum, 19 979.



Coatlicue, Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, D. F. Archiv Petry Binkové.



Nejznámější vyobrazení Panny Marie
Guadalupské. Archiv Petry Binkové.



Kurtizány ve výkladní skřini zábavní čtvrti, černobílá, ručně kolorovaná
fotografie, 21 x 27,5 cm, Japonsko, poslední léta 19. nebo první desetiletí
20. století. Národní Muzeum-Náprstkovo muzeum, 33 343.



Portrét kurtizány Komurasaki z kjótské čtvrti Gion, černobílá, ručně
kolorovaná fotografie, 20,5 x 27,2 cm, Japonsko, konec 19. nebo počátek
20. století. Národní Muzeum-Náprstkovo muzeum, 33 358.



Bohyně Benten
s bůžky Hoteiem
a Daikokuem,
ozdobný knoflík
necuke, řezba ve
slonovině, výška
4,9 cm, Japonsko,
1. polovina
19. století.
Národní Muzeum-
Náprstkovo
muzeum, A 359.



Bohyně hudby a ženské krásy,
Benten, *okimono* - dekorační
předmět, řezba ve slonovině,
signováno Masajuki, výška 12,5 cm,
Japonsko, 2. polovina 19. století.
Národní Muzeum-Náprstkovo
muzeum, A 10 776

Matka s dítětem. Malba na slídě.
Indie, Bihár, Patna, 2. polovina
19. století. Národní Muzeum-
Náprstkovo muzeum, A 11 062.



Tanečnice. Malba na slídě. Indie,
Bihár, Patna, 2. polovina 19. století.
Národní Muzeum-Náprstkovo
muzeum, A 11 052.



Matka s dítětem na návštěvě u svatého muže. Malba temperou na papíře. Indie, Kásmír, 19. století. Národní Muzeum-Náprstkovo muzeum, A 14 622.



Královna Džindan a král Dalip Singh, legendární postavy sikhské historie. Malba kvašovými barvami na papíře ve stylu Východoindické společnosti. Indie, Pandžab, Láhaur, kolem roku 1880. Národní Muzeum-Náprstkovo muzeum, 57 201.

Obrození ženské sanghy v Asii

Během posledních třiceti, čtyřiceti let se ve vědomí buddhistických žen v Asii začal pomalu objevovat přelom v pohledu na společenské skutečnosti, které je obklopují, a také ve způsobu vyjadřování vlastních náboženských očekávání a aspirací. Stále větší počet žen začíná vyjadřovat nespokojenost nad skutečností, že mají omezené možnosti uspokojování duchovních potřeb. Objevuje se myšlenka opětovného ustanovení ženského řádového shromáždění se statutem plně vysvěcených mnišek. Samotná myšlenka není nová, již koncem 19. století byl v rámci hnutí za obnovu buddhismu na Šrí Lance mluvčím této myšlenky výše zmíněný Anagárika Dharmapála. Avšak další rozvoj ženské obce se tehdy ubíral jiným směrem. Tato myšlenka se opět stává předmětem veřejné debaty v sedmdesátých letech 20. století. Jsou to léta, kdy buddhismus začíná získávat stále větší zástupce vyznavačů a sympatizantů v západních zemích, z nichž podstatnou část představují ženy. Některé z nich totiž začaly hledat způsob, jak získat plně vysvěcení v rámci tradic, které po staletí neobsahovaly řád dvojho vysvěcení mnišek, jako v případě théravády, nebo které jej nikdy neobsahovaly, jako v případě tibetského buddhismu. Tyto ženy se také stávaly zdrojem inspirace pro asijské ženy.

Předchůdkyní těchto činností byla Thajka Voramai Kabilsingh. V roce 1956 přijala z rukou mnicha osm morálních příkazů. Po tomto aktu si oholila hlavu a oblékla žlutý šat, jiný než ten, který nosí thajští mniši, ale také jiný než bílý šat *mae ji*. V následujícím roce koupila v okolí Bangkoku usedlost, v níž založila svatyni a středisko pro thajské ženy. Zlomový moment však přišel o něco později, konkrétně v roce 1971, když na Tchajvanu přijala vysvěcení *bhikkhuni*. Ačkoli její nový status nebyl thajskými mnichy uznán, v jejich očích je mniškou mahájány, podporovala ji její dcera Dr. Chatsumarn Kabilsingh, která donedávna vyučovala na Thammasat University v Bangkoku a je autorkou mnoha publikací věnovaných problematice žen v buddhistických společnostech.

Nejnámější mluvčí opětovného zřízení ženské sanghy na Šrí Lance se stala z Německa pocházející Ajja Khéma. V sedmdesátých

letech žila na ostrově *dle dasa sil mātā* a usilovala o podpoření myšlenky zřízení ženské sanghy. Její činnost přinesla určitý výsledek. V roce 1974 prezident Šrí Lanky vyjádřil připravenost podpořit tuto myšlenku na vládní úrovni. Činnost v tomto směru zesílila v následujícím desetiletí. V roce 1984 se začaly registrovat singhálské mnišky, tedy *dasa sil mātāvo*. Rok na to vláda zřídila komisi pro výzkum čínské linie mnišek a obrátila se na mnoho vážených osob, jak mni-chů, tak vědců, s prosbou o názor na možnost založení ženského řádu. Jelikož se Ajja Khéma nemohla dočkat rozhodnějšího jednání, přijala v prosinci 1988 ve svatyni Hsi Lai v Los Angeles z rukou čínských mnišek vysvěcení bhikkhuni. Během této slavnosti přijalo pět dalších singhálských žen vysvěcení novicек (Harvey 2000, s. 397). V roce 1988 to byla již druhá slavnost vysvěcení v Los Angeles. První se konala v květnu v Buddhist Vihara. Ctihodný Hevanapola Ratnasara tehdy uvedl do noviciátu Thajku Dhammamittu. Tyto slavnosti byly přímou reakcí na konferenci, zorganizovanou v únoru roku 1987 v Bódhgaji¹⁴ a věnovanou ženské problematice v buddhistických zemích, během které byla založena Mezinárodní asociace buddhistických žen Šákjadhita (*Sakyadhita International Association of Buddhist Women*). V červnu roku 2006 se v Kuala Lumpur konala již devátá konference této asociace.

Další vysvěcení se konala 8. prosince 1996 v Sarnáthu.¹⁵ Za pomoci mnišek z Koreje bylo vysvěceno jedenáct *dasa sil mātāvo*. O dva roky později, 12. března 1998, bylo v Bódhgaji vysvěceno už 140 žen, z čehož bylo 23 *dasa sil mātāvo*. Ještě téhož měsíce se v klášteře Dambulla na Šrí Lance konala slavnost vysvěcení na *bhikkhuni*. Podobná slavnost se konala ve svatyni Tapódhanaramaja v Kolombu v únoru roku 2003. Ačkoli tato vysvěcení ještě stále vyvolávají kontroverze v tradicionalisticky laděném prostředí a oficiálně nejsou uznávány, Šrí Lanka se rychle stává střediskem svěcení v linii théravády. Počet dvakrát vysvěcených mnišek se na ostrově odhaduje přes 500, novicек okolo 1500. Zlepšuje se jejich materiální základna, nyní již disponují čtyřmi vlastními středisky. Mnohé ukazují na to, že proces obnovování ženské sanghy v jihovýchodní Asii se již nejenže nedá zastavit, ale že singhálské mnišky budou ovlivňovat

dynamiku tohoto procesu v dalších zemích regionu, jako jsou Thajsko a Barma. První Thajkou, plně vysvěcenou *bhikkhuni*, se stala Dr. Chatsumarn Kabilsing, která přijala v únoru 2001 na Šrí Lance vysvěcení noviciátu a o dva roky později přijala konečné vysvěcení na již zmíněné slavnosti v Kolombu v únoru 2003.

V tibetském prostředí se téma zřízení ženského řádu v širokém rozsahu objevilo na počátku osmdesátých let. Inspirátorem oněch diskusí je dalajláma, který ve zřízení ženské sanghy vidí popularizaci buddhistického učení na Západě. S jeho svolením došlo v roce 1984 k vysvěcení na *bhikkšuni* čtyř tibetských novicек v Hongkongu. V následujícím roce veřejně prohlásil, že tibetské novicky mohou přijímat vysvěcení z linie čínských mnišek. Později také označil ženský řád ve Vietnamu za vhodný zdroj svěcení. Dalajláma prohlašuje, že exilová vláda uzná vysvěcení získaná touto cestou. Jeho stanovisko se však vzhledem k vnitřní diferenciaci tibetského buddhismu neprezentuje ze strany jiných vlivných mnichů jako jednoznačná podpora. Z toho důvodu provádí od roku 1982 Odbor náboženství a kultury tibetské vlády v Dharamsále obšírný výzkum existujících *vinaji* a možnosti zřízení ženské sanghy. K této otázce jsou též vedeny početné konzultace, které však ještě nepřinesly jednoznačná řešení. Nicméně proces vytváření řádu *bhikkšuni* v tibetském buddhismu byl již zahájen. Nejznámější a nejlivnější mluvčí tohoto procesu je americká mniška Karma Lekshe Tsomo, autorka mnoha knih, která plní funkci předsedkyně Mezinárodní asociace buddhistických žen Šákjadhita.

OBRAZY NÁBOŽENSKÉHO POTENCIÁLU ŽEN

Mnohé buddhistické texty (AN III.260–261) považují ženské vtělení za nešťastné, přinášející více utrpení nežli vtělení mužské. V očích hinduistických autorů vyplývala bolest ženské existence ze specifika tělesnosti ženy, z jejich fyziologických a rozmnožovacích funkcí a také ze silnějšího pouta k potomstvu, než je tomu u mužů. Navíc nižší společenské postavení způsobuje, že ženy jsou „od přírody“

více vystaveny pokoření a nepohodlí. Jelikož je utrpení, jemuž musí člověk v daném vtělení čelit, v souladu s karmanovým zákonem přiměřené odplaty za činy, které jsou morálně hodnoceny jako negativní a které byly vykonány v předchozích životech, je utrpení žen, hojnější než utrpení mužů, považováno za samozřejmý výsledek nahromaděného zlé karmy. Nicméně raná buddhistická literatura nešetří s příklady příznivého osudu žen a jednoznačně ukazuje možnost plné realizace duchovního potenciálu v ženském vtělení.

Arhantka

Ve *Zpěvech starých mnišek*, včleněných do *Khuddakanikáji*, textu zařazeného do pálijského kánonu, hovoří Buddha s Kišágótami, ženou zoufalou ze smrti dítěte, a konstatuje, že „ženské vtělení je vyplněné utrpením“ (Thg. X.1.213–233). Tento názor také potvrzují zpěvy jiných matek, např. Ubbiry, Pátáčáry či Vasitthy, které se pohroužily do nesmírného žalu po ztrátě syna nebo dcery (Thg. III.5.51–53; V.11.117–121; VI.2.133–138). Právě tato mimořádná intenzifikace utrpení působí, že žena může lépe pochopit závislost mezi poutem se světem a utrpením, mezi životem a smrtí, které jsou vnímány jako fáze přirozených procesů propojených vztahem příčiny a následku. Zesílené utrpení je dokonalou motivací a inspirací k zahájení duchovní náboženské činnosti. Paradoxně právě ono pomáhá ženě poznat pravdivou přirozenost skutečnosti a pochopit Čtyři úspěšné pravdy,¹⁶ hlásající všudypřítomnost strasti a nevyhnutelnost zániku. Proto nepřekvapuje, že většina hrdinek *Zpěvů starých mnišek* je představována jako probuzené bytosti. Jedna z nich, Sogha, která vstoupila do řádu poté, co vychovala deset dětí, ač přiznala, že ženské vtělení ztěžuje dosažení stavu arhantství, pravděpodobně těmto překážkám nepodlehla a s úspěchem realizuje soteriologický ideál tradice hinajány (Thg. V.8.102–106). Další mnišky, např. Subha, dcera bohatého kováře, od dětství projevují hlubokou inklinaci k asketismu a připravenost přijmout obtíže řádového života, nehledě na odrazující rady rodiny (Thg. XIII.5.339–367).

Jinými slovy, ačkoli již rané buddhistické texty zdůrazňují mezi ženami a muži rozdílnost biologickou, rozdílnost společenských zvyklostí a rozdílnost emocionální, nepovažují ji za obzvláště důležitou ze soteriologického hlediska. Pohlaví zcela jistě nerozhoduje o pravděpodobnosti dosažení konečného cíle, kterým je vysvobození ze sansáry. Jak se dozvídáme z *Thérigáthý*, šanci dosažení stavu arhanta mají nejen úspěšné ženy (např. Bhadda Kapilani – IV.1.63–66), vážené vdovy (Mahápadžápati Gótami – VI.6.157–162), džinistické mnišky obrácené na buddhismus (Bhadda Kundalakesa – V.9.107–111), ale také žebračky (Čanda – V.12.122–12), pradelny (Punnika – XII.1.236–251) a dokonce ve stáří na viru obrácené kurtizány (Vimala – V.2.72–76; Ambápáli – XII.1.252–270), které obzvlášť bolestné pocitily ztrátu nákladu mládí. Ba co více, všeobecně pohrdlivý názor o neřesti a povolnosti žen ke všem smyslovým pokušením je v pálijském kánonu rozhodně vyvrácen početnými příklady neposkvrněných asketek. Mezi nejslavnější nezlomné mnišky patří jistě Soma, dcera kaplana krále Bimbisáry, která odolala pokušení samotného boha smrti Máry díky neobyčejné duchovní síle a moudrosti získané meditací (SN I.128–135). Neobvyklým gestem, svědčícím o pohrdání smyslností, zbavení se veškerého pokušení a dokonce i pout k vlastnímu tělu, se proslavila mniška Subha Dživakambavanika (Thg. XIV.1.366–399). Když v lese potkala dotěrného cititele, jenž ji pokoušel smyslnými vyznáními a sliby, že bude po odhození oranžového šatu žít okázalým životem, Subha si bez váhání vydloubla vlastní oči a dala je mládenci, který vychvaloval jejich krásu, aby mohl v mžiku mrknutí oka pochopit buddhistické učení o pomíjivosti (*anittā*).

Na tehdejší dobu revoluční názor hlásající rovnoprávnost snahy žen o vysvobození vyjadřuje i pověst o velkém požáru v harému krále Udány, v němž našlo smrt pět set králových konkubin, mezi nimi i Sámávati a mnoho dalších žen, které byly obráceny na buddhismus a intenzivně se věnovaly náboženským úkonům. Když se Buddha vyjadřoval ve skupině mnichů k této tragédii, prohlásil, že mnoho z jeho žaček, jež zahynuly v plamenech, se zrodí v lepším vtělení, jiné se inkarnují ještě jednou a další se již nezrodí nikdy, což jednoznačně znamená dosažení stavu arhantství (*Udāna* VII.10).

Z prvního pokolení buddhistek se největší uctě těšily ty, které usilovaly nejen o vysvobození, ale po získání přístupu k osvobození dokázaly s velkou oddaností a charismatem učit dharmu. Za dokonalou učitelku byla považována osudem zkoušená Patáčára, jež po tragické smrti manžela (uštknutého jedovatým hadem), dvou dětí (jedno bylo uneseno jestřábem a druhé utonulo v řece) a také rodičů a bratra (zemřeli v požáru domu, do kterého uhořel blesk), vstoupila na cestu Buddhy a dosáhla probuzení, po čemž s velkým úspěchem obrátila na viru mnoho lidí. Z různých částí *Zpěvů* se dozvídáme, že po jednom z jejích kázání dosáhl stavu arhanta třicet posluchačů (Thg. V.11.117–121), po jiném jich dosáhlo tohoto stavu dokonce pět set (Thg. VI.1.127–132). Uchvacujícími kázáními byly také známé bhikkhuni Dhammadinna, stejně jako Punna, vzdělaná ve třech pitkách (viz výše – tři „koše“, buddhistický kánon), a Khéma, manželka krále Bimbisáry.

V kanonické literatuře naskicované portréty žen, které dosáhly stavu arhantství, slouží dodnes buddhistkám a buddhistům všech tradic jako vzory hodné následování a současně jako poučné příběhy, jež jednoduchým, filosoficky nekomplikovaným způsobem ilustrují základní teze Buddhova učení. Jak vyprávění včleněné do čtyř hlavních *Nikájí*, tak i *Thérigáthá* jsou pro mnoho praktikujících žen, laiček i mnišek, cenným zdrojem duchovní inspirace. Ačkoli jsou *Zpěvy starých mnišek* sepsány v první osobě formou poetických relací žen samotných, jejich výrazný didaktický a moralizující styl i nepřesnosti mezi texty samotnými a jejich komentáři ukazují na to, že vznikaly kompilací mnoha různých příběhů. Pravděpodobně byly písně mnišek po desetiletí předávány ústním podáním a jako každá narace podléhaly částečné mytizaci. Do výsledné podoby byly zredigovány nikoli samotnými mniškami, nýbrž mnichy dohlížejícími nad ženskou sanghou, kteří zřejmě texty upravovali i s ohledem na to, aby v nich obsažené prostý výklad dharmy našel cestu k průměrné, nevzdělané novici. Nicméně *Thérigáthá* dodnes duchovně inspiruje a promlouvá svoji sugestivní metaforikou k mnohým buddhistkám.

Mytologizované obrazy žen v mahájáně a tantrajáně

Význam ženského řádu na indickém území se oslabuje po 3. století. Ideál arhantství ve vztahu k ženám tak ztrácí na významu. Paradoxně proces zhoršování pozice ženského řádu ve 4. století v sociální oblasti doprovází rozvoj obrazotvornosti ženské ikonografie a symboliky. V buddhismu tedy v tomto období začíná proces přesouvání akcentu z reálné ženskosti na ženskost symbolickou. Přesněji řečeno, ono přesouvání akcentu se netýká celého buddhismu, ale pouze jeho jednoho směru, konkrétně mahájány. Důkladnější analýza nám dovoluje rozlišovat dva směry přeměn. Z jedné strany nastupuje proces specifické deifikace, či spíše „transcendentalizace“ buddhistických filosofických idejí,¹⁷ ze kterých část přijímá vzezření ženských postav, z druhé strany se stále častěji v buddhistických naukových náboženských textech, *sútrách*, objevují moudrosti obdařené světské ženy, který vystupují v roli diskutantek rovnoprávných s Buddhou nebo mnichy či v roli osob učících mnichy. Dodejme, že ne jakékoli mnichy, ale ty, kteří byli v dřívějším směru hinajány známi svými znalostmi nebo náboženskými úkony. Abychom nevytvářeli falešný dojem, že se tyto proměny týkají jen ženskosti, třeba dodat, že rovněž mužskosti je podrobena tomuto procesu. Symbolické obrazy žen jsou stavěny vedle obrazů mužů a vyučující moudré světské ženy mají své ekvivalenty v podobě moudrých světských mužů.

Bezpochyby nejpopulárnějším ženským obrazem se v mahájáně stává moudrost (*pradžňá*). V textu z počátku našeho letopočtu *Ástasahasrikapradžňáparamitásútra*, který je považován za nejstarší *sútru* mahájány, byla Dokonalost moudrosti (*pradžňáparamita*) představena jako matka všech Buddhů. Jak si všimá Cabezón, je představena tímto způsobem, protože moudrost byla chápána jako základ i podmínka dokonalé realizace všech dalších kvalit stavu buddhovství (Cabezón 1992, s. 185). Ikonizací moudrosti, rozšířeně zejména na území Tibetu, je Tára, bohyně „Ochránčyně“. Z jejích jedenadvaceti zobrazení se největší oblibou těší tzv. Zelená a Bílá Tára. V buddhistické mytologii jí byl přiznán status bodhisatvy.

tedy bytostí spjící k buddhovství, která dosáhla vysoké úrovně ve cvičení, jímž získá schopnost pomoci jiným bytostem nadpřirozenými činy. Jejím mužským partnerem, v Tibetu neméně populárním, je Avalokitešvara, bódhisattva soucitu.

Soucit (soucítění) je v určitém smyslu aspektem širší kategorie, konkrétně metodickou schopností (*upája*). Znakem stavu Buddhya je dokonalá realizace jak moudrosti, tak i schopnosti užívání pedagogických prostředků. Buddha je nejen nejdokonalejším mudrcem, ale také nejdokonalejším učitelem. V něm se tyto dvě kvality harmonizují v úplnou jednotu. Proto je v buddhistické ikonografii, zejména tantrické, takové množství obrazů představujících páry v silném sexuálním objetí. Tyto obrazy jsou v Tibetu, kde je dominující formou buddhismu tantrický buddhismus, nazývané *jab-jum*. Symbolizují jednotu moudrosti a metodické schopnosti. Osoba provádějící tuto formu buddhismu spjeje k realizaci této jednoty, nejčastěji pomocí vizualizačních činností, jejichž předmětem je tzv. *jidam*, tedy bůh opačného pohlaví, než je praktikující osoba. Jidam symbolizuje energii opačného pohlaví, jeho forma určená pro muže se nazývá *dákiní*. Pokud jsou tyto energie oslabené, což se obvykle stává kvůli silné pohlavní sebeidentifikaci praktikující osoby, musí se pro aktivaci této energie praktikující muž utkat s hrozivými bytostmi *dákiní*.

Ve východní Asii, zejména v čínské kultuře, se velké úctě těší bódhisattva Kuan-jin, která je ve své podstatě ženskou formou již zmíněného bódhisattvy soucitu Avalokitešvary. V Číně bylo tomuto bódhisattvovi nejen změněno pohlaví, ale také jeho osoba obrostla čínskými specifickými ztvárněními (Reed 1992, s. 160–161). Kuan-jin se synkrezí s taoistickými božstvy stala jednak patronkou plavby po jižním moři, jednak získala roli patronky žen. Její kult byl nejrozšířenější právě mezi ženami. Obracely se k ní, když hledaly pomoc před nechtěným dohodnutým sňatkem nebo zlým manželem a také když usilovaly o narození syna, což mělo zlepšit jejich postavení v konfuciánské společnosti. Proto byla Kuan-jin obvykle představována jako mladá žena v dlouhých bílých šatech, kráčející na mořských vinách nebo s dítětem v náručí.

Kromě symbolických proměn ženskosti, jak bylo uvedeno, se objevují v mahájáně texty, ve kterých se mluvčími buddhistické nauky stávají světské ženy. Z toho mj. někteří, zejména japonští badatelé vyvozovali, že se buddhismus mahájány rozvíjel díky značné účasti světských osob, protože odrážel jejich aspirace (Nakamura 1980, s. 224–228). To ale neznamená, že by v buddhismu byla plně doceněna úloha světských osob, tím spíše světských žen, protože v tehdejší, mnichy tvořeném směru bylo nemyšlitelné, aby žena, dokonce světská žena, byla rovnocennou partnerkou v diskusích s mnichem, natož aby jej poučovala či kárala. Jak bylo uvedeno výše, podle *Vinajy* se tak nesmí chovat ani plně vysvěcená mniška. Je proto třeba uznat, že narační formy tohoto typu měly pouze symbolický význam a zcela jistě neodrážely reálné možnosti a situace. Z textů tohoto typu je nejrozšířenější a nejčastěji vyžadovaný *Šrímáládévisútra*. V tomto textu Buddha vede filosofický dialog s dospívající královnou Šrímálou. Z ostatních textů je třeba zmínit např. *Sumatidárikapariprčhasútra*, kde uděluje kázání mnichům osmiletá divenka jménem Sumati, nebo *Čandrottarádáríkávjákaranasútra*, kde je mluvčí buddhistického učení dívka jménem Čandrottara.

Světský model ženství

Pozice a role světských žen v podstatě nebyly předmětem zájmu Buddhya. Jeho učení se soustředilo na předání vědomostí nutných pro individuální duchovní rozvoj, který má za cíl osvobození z kruhu vtělování. A protože urychlení procesu rozvoje pomáhá samotná, celibát a řádový život vedený daleko od světského hluku a oprostěný od společenských podnětů, byla Buddhova slova adresována zejména asketům a asketkám připraveným opustit všechny výhody světského života, jako pomíjivý majetek, smyslová potěšení i rodinné vztahy. V prvotní buddhistické nauce není prostor pro rozbor norm společenských či politických. Názory Buddhya na tato témata lze do jisté míry vyvodit z hlavních principů jeho filosofie, avšak idea

buddhistické společnosti či státu nebyla v žádném ze zachovalých raných textů zformulována. Nicméně v pálijské literatuře nacházíme popis charakteristiky Buddhů – *sattā dēva-manussaṇaṃ*, tedy „učitel bohů a lidí“ –, která ukazuje na neohraničený rozsah jeho učení. Kromě univerzalizmu jeho učení charakterizuje i individualismus, který se projevuje tím, že poslání Buddhů je směřováno k jedinci a ne k určité společenské skupině, ať už ve významu kasty, třídy, rasy, národnostní skupiny nebo pohlaví. Proto lze zrekonstruovat celkový nástin názoru tvůrce buddhismu na tématu světského modelu ženskosti.

Na rozdíl od hinduismu, islámu nebo křesťanství (od doby, kdy se institucionalizovalo jako státní kult) se buddhismus nesnaží převzít kontrolu nad právním systémem a všemi procesy společenského nebo politického života. Fungování různých společenských institucí, včetně institucí manželství či rozvodu, nevyžaduje intervenci náboženství, pokud nenarušují základní etické hodnoty, jako jsou účta k životu či neublížování jiným bytostem (*ahimsa*). Je vhodné poznamenat, že akt uzavření manželství nepředstavuje v buddhistické tradici důvod, který by vyžadoval jakýkoli speciální rituál. Důsledkem neexistence sakralizace manželství je volný, vcelku neproblematický vztah buddhismu k rozvodu – jelikož jej nepředcházela akt náboženského posvěcení, nemusí označovat vážné narušení morálních zásad, zejména souhlasili oba manželé s rozvázáním svazku. Pokud tedy jakékoli společenské instituce, včetně manželství, nevchází do konfliktu s dharmou, měly by být, dle názoru Buddhů, ponechány mechanismům samoregulace, které jsou v souladu se společenskými normami historicky vzniklými v dané společnosti. Nemůže nás proto udivovat, že názory raného buddhismu na roli ženy, manželství a rodiny se podstatně neliší od tehdy všeobecně panujících hinduistických standardů. V *Anguttaranikāji* Mistr chválí stabilní společnost, jež napomáhá štěstí jednotlivce a hromadění zásluh (Bodhi 2005, s. 107–130). Klade důraz na roli rodiny a význam harmonických vztahů mezi dětmi a rodiči založený na účtě (AN II.70). Pozornost věnuje také vztahům mezi manželi. Rozlišuje čtyři typy manželství, které zkráceně nazývá manželstvím: a) ničemy s ničemnicí, b)

ničemy s bohyní, c) boha s ničemnicí, d) boha s bohyní (AN II.57–59). Ničemou je nazván člověk, který ubližuje jiným, uráží askety a bráhmány a rouhá se jim, nestraní se alkoholu a jiných omamných látek. Bohem nebo bohyní je naproti tomu nazýván člověk, který se zdržuje ubližování jiným bytostem, neužívá žádné omamné látky, je ctnostný a štedrý, má dobrý charakter a neuráží askety ani bráhmány. Během rozhovoru s manželi Nakulapitá a Nakulamátá, kteří žádali o návod na dlouhé a šťastné manželství, radí Buddha splnění čtyř podmínek: aby vyznávali tutéž víru; aby uznávali tytéž etické zásady; byli stejně štedří a stejně moudří (AN II.61–62).

Příběh neposlušné snachy jménem Sudžáta, pocházející ze zámožné rodiny, jež se k příbuzným manžela chovala bez úcty, čímž vyprovokovala domácí hádky, vedl Buddhu k formulaci názoru na vzorné ženy. Buddha hovoří k nepokorné ženě, na níž si tchán s tchyní stěžují, a charakterizuje sedm typů ženství: žena je jako řezník, zloděj, tyran, matka, sestra, přítel nebo služka. Žena, která se chová jako řezník, je vedena nenávistí a chtivostí, je chladná a necitlivá, pohrdá mužem a touží zabít svého dobrodince. Žena nazývaná zlodějkou se snaží pro sebe tajně získat něco z bohatství svého muže. Model ženy-tyrana se týká ženy, která je odpudivá, liná, lakomá a zároveň hrubá se sklony k hádkám se svým patronem. Žena ztvářející model matky je ženou, která manželovi vždy pomáhá, je laskavá, starostlivá a pečující jako vlastní matka a také dobře hlídá manželův majetek. Žena, která se chová jako sestra, vystupuje vůči manželovi s nejvyšší úctou jako mladší sestra k bratrovi a rozhodnutí svého manžela přijímá s pokorou. Žena-přítelkyně se raduje, když spatří manžela, stejně jako se těšíme na setkání s nejlepším přítelem, navíc je dobře vychovaná, ctnostná a je mu upřímně oddaná. Realizace modelu ženy-služebné (*dāsā* – doslova „otrokyně“) vyžaduje od ženy vzdát se zloby a veškeré nechuti či kritičnosti vůči manželovi, její oddanost má doprovázet strach před trestem a bezmezná poslušnost. Čtyři z těchto modelů Buddha uznává za vhodné doporučení, tj. žena jako matka, sestra, přítelkyně a služebná, kdežto další tři, tj. žena jako řezník, zloděj či tyran rozhodně odsuzuje (AN IV.91–94). Na okraj je třeba poznamenat, že dosti překva-

pující pointou příběhu v *Anguttaranikájí* je „navrácení“ se nepokorné snachy Sudžáty k nejkonzervativnějšímu a nejpatriarchálnějšímu modelu ženy-slugebny.

V téže části pálijského kánonu narazíme na charakteristiku modelu světské ženy. Buddha jej popisuje v rozhovoru s Višákhou, jednou z nejtědřejších donátorek podporujících tehdejší buddhistickou obec. Světská žena může zvítězit nad dočasným světem, jestliže ovládne čtyři ctnosti:¹⁸ zaprvé musí náležitě pracovat, tedy plnit ji náležící domácí povinnosti, jako jsou předání vlny či tkání plátna; zadruhé musí šikovně spravovat domácí služebnictvo, pečovat o něj a kontrolovat jej; zatřetí musí vždy se svým mužem souhlasit, nemá dělat nic, s čím by nesouhlasil, a musí být vždy připravena na jakoukoli oběť, dokonce vlastního života; začtvrté musí náležitě strážit majetek svého manžela, nemá jej rozhazovat a nemá manžela nabídat ke zbytečným výdajům. Ženám, které touží po úspěchu i na onom světě, tj. přemoci svět sansáry, Buddha radi ovládat následující čtyři ctnosti. Světská žena s duchovními aspiracemi by měla: a) prohlubovat náboženskou motivaci, tedy věřit nauce Buddhy, b) posilovat morální disciplínu, tedy držet se ubližování, krádeže, rozkoše, lži a intoxikace, c) rozvíjet štedrost, např. almužnou podporovat askety a vykonávat charitativní činnost pro buddhistickou sanghu, d) zdokonalovat moudrost, tedy prohlubovat vzhled do pomíjivého charakteru všech jevů (AN IV.269–271).

Jak je patrné, ženskost jako sociální jev je v indickém buddhismu, podobně jako v hinduismu, ztotožňována s nejdůležitější společenskou funkcí, kterou žena plní, konkrétně s roli manželky. Model světské ženy, jež se nerozhodla pro asketickou cestu buddhovství, je tedy definován zejména v rámci vztahu vůči manželovi.

POZNÁMKY

- 1 Páli – jeden z tzv. prákrťů, hovorových jazyků Buddhovy doby, v němž je sepsán buddhistický kánon. Sanskrit byl jazykem posvátných bráhmanských textů.
- 2 *Suttapitaka* je záznam poučení a rozprav vedených Buddhou, skládající se z pěti souborů textů nazývaných *Nikája*. Čtyři hlavní jsou: *Dighanikája* (dále jen DN), *Madžžhimanikája* (MN), *Sanjuttanikája* (SN), *Anguttaranikája* (AN). Pátá, *Khuddakanikája*, je sbírkou drobnějších textů, které z různých důvodů nebyly včleněny do hlavních čtyř sbírek. *Khuddaka* obsahuje mj. známé texty jako *Dhammapada*, *Thérágátha* či *Pépy starých mnichů* a *Thérígátha* či *Pépy starých mnišek*, zvláště zajímavé v kontextu právě tohoto textu (dále Thg.).
- 3 V české buddhologické literatuře se dříve používal pojem „Osvícený“ (Vincenc Lesný), později „Probuzený“ (Egon Bondy) a „Procitnuvší“ (Vladimír Miltner), pozn. ed.
- 4 Jedno z Buddhových přízvisk – doslova mudrc (světec) z kmene Šákjů.
- 5 V překladu Vladimíra Miltnera znamená parinirvána „stav úplného vyvanutí, životní skon a vstup do absolutního bytí“, pozn. ed. (Miltner 2002, s. 181).
- 6 Česky viz výbor v překladu Dušana Zbavitele (1992), pozn. ed.
- 7 Karen C. Lang poznamenává, že buddhistická a gnostická vize úpadku světa předpokládá podobný sled událostí: vědomý akt požení potravy vede k přeměně původní jasné beztělesné, bezpohlavní formy v temnou, materiální a pohlavní; tato přeměna následně způsobuje probuzení sexuálního chťice a touhu jej uspokojit prostřednictvím vykonání pohlavního styku. Jedinou cestou návratu k dokonalému stavu jsou se proto zdá být odmítnutí sexuálního rozkoše, která nás zaplétá do materiálních a tělesných pout, ztěžujících dosažení osvobození (Lang 1982, s. 97).
- 8 Vadžrajánový buddhismus, zpravidla překládány jako „diamantová cesta“. Obsahuje mystické prvky a umožňuje náhlé prozírení.
- 9 Kořeny tantrismu jsou zřejmě neindoevropského původu. Osvobození ze sansáry lze dosáhnout především harmonizací protikladů. Tantrický rituál neuznává asketismus a zaměřuje se na harmonizaci protikladů.
- 10 *Nikája* – pět sbírek Koše rozprav (*Suttapitaka*).
- 11 Dharmaguttaka (pálijsky Dharmaguttika) byla jednou z raných hina-

jánských škol, která měla svou vlastní Vinaju. Klášterní řád východoasijského buddhismu je založen na této Vinaji.

- 12 Oněch deset morálních nařízení buddhismu znamená vyvarovat se následujících: (i) ubližování, (ii) brání toho, co nebylo dáno, (iii) jakékoli sexuální aktivity, (iv) lži, (v) intoxikace, (vi) požívání jídla po poledni, (vii) účasti na zábavách, (viii) používání ozdob a parfémů, (ix) používání pohodlných lůžek, (x) přijímání zlata a stříbra.
- 13 Sinhálci jsou dominantním etnikem na Šrí Lance indoevropského původu.
- 14 Posvátné buddhistické místo v severní Indii, kde podle tradice došel Buddha probuzení.
- 15 Posvátné místo buddhismu v severní Indii, kde Buddha podle tradice pronesl první kázání.
- 16 Čtyři ušlechtilé pravdy jsou základem Buddhova učení. Podle nich je utrpení podstatou pozemského života, toto utrpení má svůj příčinný vznik, má ale i svůj zánik, a existuje konkrétní cesta, která vede k probuzení (procitnutí) a vysvobození ze sansáry (česky viz Fišer 1992, s. 16–17, 23, 24 a 28).
- 17 To znamená, že některé abstraktní filosofické ideje procházejí procesem personifikace a začínou být vnímány jako aspekty dokonalého stavu buddhovství, stavu probuzení.
- 18 Čtyři zásadní ctnosti (*brahmavihára*) v hlavním výkladu buddhistické nauky jsou: milující laskavost (v sanskrtu *maitrī*), soucit (*karuṇa*), nezištná radost (*mudita*), rovnováha (*upekṣā*). Ctností, jež Buddha doporučuje ženám, volně navazují na zásadní ctnosti, svědčí o přizpůsobování buddhistické etiky kulturnímu kontextu, ve kterém se zformovalo pojetí ženskosti, s nímž Buddha pracuje.

LITERATURA

- Alone, Tsultrim: *Women of Wisdom*. Routledge and Kegan Paul, London 1984.
- Arai, Paula K. R.: *Sōtō-Zen Nuns in Modern Japan: Keeping and Creating Tradition*. In: Mullins, M. – Shimazono, S. – Swanson, P. (eds.): *Religion and Society in Modern Japan. Selected Readings*. Asian Humanity Press, Fremont 1993.
- Barnes, Nancy J.: *Buddhist Women and the Nuns' Order in Asia*. In: Queen, Christopher S. – King, Sallie B. (eds.): *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*. SUNY, Albany 1996, s. 239–294.
- Bartholomeusz, Tessa: *The Female Mendicant in Buddhist Sri Lanka*. In: Cabezon, José Ignacio (ed.): *Buddhism, Sexuality and Gender*. SUNY, New York 1992.
- Bartholomeusz, Tessa: *Women Under the Bo Tree*. Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Bechert, Heinz – Gombrich, Richard (eds.): *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. Thames and Hudson, London 1998.
- Bodhi, Bhikkhu (ed.): *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Wisdom, Boston 2005.
- Bühler, George (přel.): *The Laws of Manu*. Motilal Banarsidass, Delhi 1993.
- Chalmers, Robert: *The Jataka*. Pali Text Society, London 1969.
- Conze, Edward (přel.): *Prajñāpāramitā-Ratnaguṇasācayagāthā*. In: *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*. Four Seasons Foundation, Bolinas 1973.
- de Jong, Jan Willem: *Notes on the Bhikṣhunī-Vinaya of the Mahāsaṃghikas*. In: Cousins, L. – Kunst, A. – Norman, K. R. (eds.): *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*. Norman, D. Reidel Publishing Co., Boston 1974.
- Falk, Nancy Auer – Gross, Rita M. (eds.): *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*. Harper & Row, San Francisco 1980/Wadsworth, Belmont, CA 1989.
- Falk, Nancy Auer: *An Image of Women in Old Buddhist Literature*. In: Plaskow, Judith – Romero, Joan Arnold (eds.): *Women and Religion: Revised Edition*. Scholars Press, Missoula, MT 1974.
- Feer, Loen (ed.): *Sanyutta-Nikāya*, 5 vols., London 1884–98.
- Gellner, David N.: *Hinduism, Tribalism, and the Position of Women: The Problem of Nawar Identity*. In: *The Anthropology of Buddhism and Hinduism. Weberian Themes*. Oxford University Press, New Delhi 2003.

- Goonatilleke, Hema: *The Dasa Sil-Mata Movement in Sri Lanka*. *Sri Lanka Journal of Buddhist Studies*, 11(1988), s. 124–140.
- Gross, Rita M.: *Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. SUNY, Albany 1993.
- Harvey, Peter: Sexual Equality. In: *Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Hirakawa, Akira: *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns*. Kasji Pradas Jayasawal Research Institute, Patna 1982.
- Horner, Isaline Blew: *Women under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*. E.P. Dutton, New York 1930.
- Horner, Isaline Blew: *Women in Early Buddhist Literature*. The Wheel Publication, Colombo 1961.
- Kabilsingh, Chatsumarn (přel.): The Future of the Bhikkuni Sangha in Thailand. In: Diana L. Eck – Devali, Jain (eds.): *Speaking of Faith: Global Perspective on Women, Religion, and Social Change*. New Society Publishers, Philadelphia 1987.
- Kabilsingh, Chatsumarn: The Role of Woman in Buddhism. In: *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*. Snow Lion Publications, Ithaca, New York 1989.
- Keyes, Charles F.: Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand. *American Ethnologist* XI: 2 (1984), s. 223–241.
- Khantipalo, Bhikku: *Banner of the Arhants: Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's Time Till Now*. Buddhist Publication Society, Kandy 1979.
- Lang, Karen Christina: Images of Women in Early Buddhism and Christian Gnosticism. *Buddhist-Christian Studies* 2 (1982).
- Lang, Karen C.: Lord Death's Snare: Gender-Related Imaginary in the Theragatha and Therigatha. *Journal of Feminist Studies in Religion* II:2 (1986), s. 63–79.
- Lang, Karen C. (přel.): *Four Illusions. Candrakārti's Advice to Travellers on the Bodhisattva Path*. Oxford University Press, Oxford 2003.
- Law, Bimala Churn: *Women in Buddhist Literature*. Indological Book House, Varanasi 1981.
- Norman, K. R. (přel.): *The Elders' Verses I: Theragatha*. Pali Text Society and Luzac and Co, London 1969.
- Norman, K. R. (přel.): *The Elders' Verses II: Therigatha*. Pali Text Society and Luzac and Co, London 1971.
- Oldenberg, Hermann (ed.): *Vinayapīṭaka*, 5 vols., London 1879–83.
- Paul, Diana Y.: *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*. University of California Press, Berkeley 1985.

- Radhakrishnan, Sarvepalli (přel.): *The Principal Upanishads*. Allen & Unwin, London 1953.
- Reed, Barbara E.: The Gender Symbolism of Kuan-yin Bodhisattva. In: Cabezon, José Ignacio (ed.): *Buddhism, Sexuality and Gender*. SUNY, New York 1992.
- Rhys Davids, C.A.F. and Norman, K.R. (přel.): *Poems of the Early Buddhist Nuns: (Therīgāthā)*. The Pali Text Society, Oxford 1989.
- Rhys Davids, T.W. and C.A.F. (přel.): *Dialogues of the Buddha (Dīgha Nikāya)*, 5th ed., Luzac & Co., London 1966.
- Rhys Davids, Mrs.: *Psalms of the Early Buddhism I: Psalms of the Sisters*. The Pali Text Society and Oxford University Press, London 1948.
- Schuster, Nancy: Striking a Balance: Women and Images of Women in Early Chinese Buddhism. In: Haddad, Yvonne Yazbeck – Findly, Ellison Banks (eds.): *Women, Religion, and Social Change*. SUNY, Albany 1985.
- Sponberg, Alan: Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism. In: Cabezon, José Ignacio (ed.): *Buddhism, Sexuality and Gender*. SUNY, New York 1992.
- Tisdale, Sallie: *Women of the Way. Discovering 2500 Years of Buddhist Wisdom*. HarperCollins Publishers, New York 2006.
- Tsomo, Karma Lekshe: Tibetan Nuns and Nunneries. In: Willis, Janice Dean (ed.): *Feminine Ground: Essays on Women and Tibet*. Snow Lion, Ithaca 1987, s. 118–134.
- Verma, Chapla: The Wildering Gloom: Women's Place in Buddhist History. In: Bose, Mandakranta (ed.): *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*. Oxford University Press, New York 2000.
- Wayman, Alex – Wayman, Hideko (přel.): *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*. Columbia University Press, New York 1974.
- Wu Yin, Venerable Bhikṣuṇi: *Choosing Simplicity. Commentary on the Bhikṣuṇi Pratimokṣa*. Snow Lion Publications, Ithaca 2001.

Česká buddhologická literatura citovaná v editorských poznámkách:

- Bondy, Egon: *Buddha*. Mafa a DharmaGaia, Praha 1995 [2. doplněné a opravené vydání].
- Džátky. Příběhy z minulých životů Buddha*. Přel. Dušan Zbavitel DharmaGaia, Praha 1992.
- Fišer, Ivo: *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*. DharmaGaia, Praha 1992.

Čínský konfucianismus

[HELENA HEROLDOVÁ]

ÚVOD: ŽENSTVÍ POD KONTROLOU

„Ovšemže musíte být obezřetné.“ Právě s těmito slovy se v díle *Přihovor k ženám* obrátila ke svým čtenářkám paní Pan Čao v 1. století n. l. Vzdělaná autorka, pocházejí z rodiny blízké císařskému klanu, učitelka mladé císařovny, dcera, sestra a matka významných literátů a politiků, napsala tento spis, aby – jak sama zdůraznila – poučila ženy, jak vycházet s manželovou rodinou. Neopomněla zdůraznit, s jakými obavami přistupovala po sňatku ke členům rodu, do kterého se přivdala. Obávala se, že by kvůli jejímu jednání a chování, jež by noví příbuzní mohli shledávat nevhodným, uvrhla hanbu na svého otce, matku a bratry, a že by nakonec mohla poškodit jméno i svého manžela a jeho rodu. Tento ustavičný strach ji vedl k napsání příručky vycházející z těch principů konfuciánského učení, vyzdvihujících hierarchické postavení mužských a ženských členů společnosti a běžně přijímaných nejen mezi vzdělanou vládnoucí vrstvou, v níž paní Pan žila.

V tomto pojetí je hierarchie v mezilidských vztazích nutná proto, aby tyto byly harmonické. Představa všeobjímající harmonie, kterou je třeba stále udržovat, však prostupuje čínské myšlení nezávisle na konfuciánském učení. Všeomir, společnost a člověk jsou navzájem složitě propojeni. Jejich vzájemná interakce je svojí podstatou harmonická a na lidském jedinci je, aby svým rozumem předcházel jakékoli disharmonii, která by tento přirozený stav věcí narušila.

Přirozený stav věcí je těžko uchopitelným pojmem, na nějž se mnohé společnosti odvolávají, chtějí-li odůvodnit to, co je odůvodni-