
Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II.

Eds. Rastislav Kožíak – Jaroslav Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006. 332 s.
ISBN 80-89027-20-2



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené.

Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.

All published work, regardless of the medium in which it was published, is considered by law to be copyrighted by the author. It is important that all such articles and references to them be attributed to the author and source.

Svätci a nová ideológia

Miloš Hubina

HUBINA, Miloš: *Saints and New Ideology*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 289-300.

Sadhu is in India religious or holy men. Sadhu signifies any religious ascetic or holy man. The class of sadhus includes not only genuine saints of many faiths but also men who have left their homes in order to concentrate on physical and spiritual disciplines, as well as hermits, magicians, and fortune-tellers, some of dubious religious intent. Sannyasi is in Hinduism a religious ascetic, one who has renounced the world, having achieved the fourth ashrama, or stage, of life. The name sannyasi also specifically designates an ascetic who pays particular allegiance to the god Siva, who is sometimes known as "the great ascetic."

KEYWORDS: South and South-East Asian, Hinduism, Buddhism, Holy Man

Žijeme v dome kultúrneho pluralizmu a konceptuálneho relativizmu. Azda aspoň pre niekoho tieto výrazy niečo znamenajú.

Potreba reflektovať kultúrnu „inakosť“ by sa nemala stať ezoterickým zaklínadlom, ktoré by bránilo transkultúrálnu komparáciu. Mala by byť len metodologickou výzvou k opatrnosti a je smutné ak nadobúda funkciu márnivého ideologického hesla.

Nemusíme opakovať kliše o tom, že „východné“ kultúry sú „iné“ a interkultúrálny prevod niektorých kategórií – medzi ne patrí napr. aj kategória svätca – je problematický. Predovšetkým preto, že problematický neznamena nemožný, nanajvýš ak „neľahký“, alebo „nesamozrejmý“ v tom zmysle, že fenomény z inej kultúrnej oblasti by nemali byť vnímané ako menej dokonalé inštancie ideálnych vzorov vzniknutých v našej „západnej“, príp. kresťanskej tradícii. Nemali by teda byť nahliadané cez hodnotiacu prizmu rozlišovania na „normálnu“ a „exotickú“ formu jedného a toho istého.

Ako hovorí religionista W. E. Paden:

„Komparatistika musí jednoducho prekročiť postoje, ktoré si kladú za cieľ len ukázať ako sa iní približujú k našim vlastným náboženským kategóriám. Otázka nie je čo by oni mali hovoriť o našich kategóriách, ale skôr, aké kategórie by sme mali použiť my, aby sme počuli čo oni hovoria.“ (Paden 1994: 8)

„Medzi všeobecnou témou a jej konkrétnym príkladom jestvuje tvorivá súhra, ktorá obohacuje pochopenie oboch. Variácie rozvíjajú, vyjavujú, „rozpracovávajú“ tému rovnako ako to robia hudobné variácie. Alebo, použijúc inú analógiu, druhy

rozširujú naše poznanie rodu tak, ako rod upozorňuje na spoločné prvky prítomné v druhoch. Rozličné tvory - ako napríklad ryby, vtáky cicavce – rozširujú tému „stavovcov“. Delfíny, žirafy, pásovce a ľudia sú zaujímavým spôsobom odlišné verzie toho, čím všetkým môžu byť cicavce. To isté môžeme povedať o ktoromkoľvek inom objekte: bicykle a lietadlá ukazujú čím všetkým môže byť dopravný prostriedok, klavíry a flauty demonštrujú čím všetkým môžu byť hudobné nástroje, Gándhi a Napoleon zosobňujú čo môže znamenať vodcovstvo.

Rovnako je to s náboženskými formami. Naše porozumenie toho čím všetkým náboženský jazyk a prax „môžu byť“ sa stráca ak nemáme čo najúplnejšie poznanie ich možných variácií. Keď sa pozrieme na všetkých bohov v histórii náboženstiev uvidíme komplexnejšie, čo je to boh. Variácie robia tému mocnejšou a zaujímavejšou. (Paden 1994: 4-5)

Samotný fakt, že dokážeme zaznamenať rozdiel znamená že to „iné“ do nášho sveta nejakým spôsobom patrí. Ak by tomu tak nebolo, nemohli by sme to postrehnúť, nedostalo by sa do nášho zorného poľa, nestalo by sa našim problémom, bolo by mimo našej „ontológie“, mimo nášho poznávacieho záberu.

Kultúrne rozdiely vyzývajú k opatrnosti, nie k rezignácii. Neprinášajú len poznanie toho „nového“, ale rozširujú, prehlbujú poznanie nášho vlastného variantu všeobecného motívu.

Transpozícia termínov, ktoré pochádzajú z našej kultúrnej tradície – aj keď výraz „našej“ je zúfalo vágny – vyžaduje obozretnosť a bude preto na mieste uviesť najskôr niekoľko terminologických objasnení súvisiacich s témou.

V tejto štúdií sa chcem okúsiť o typologickú analýzu hinduistického a ranobuddhistického svätca na pozadí európskeho rozlíšenia medzi svätcom a svätým mužom (*G. theios anér*).

V oblasti južnej a juhovýchodnej Ázie sa stretieme so širokou škálou výrazov, ktoré možno preložiť ako „svätec“, alebo „svätý muž“. Charizmatickí náboženský virtuózi tvoria v tejto oblasti dôležitú časť náboženského života. Cieľom môjho príspevku však nie je podať komplexný obraz situácie, ale sústrediť sa na typ svätca, ktorý je reprezentatívny svojou štrukturálnou podobnosťou so západným typom svätého muža a ktorý sa začal objavovať na indickom subkontinente v druhej polovici prvého tisícročia pr. n. l.

Za dôležité znaku tohto typu svätca považujem jeho sociálne postavenie, nový typ soteriologie ktorý prináša a záväzok celibátu. Ten prirodzene dnes nie je univerzálnym znakom indických ani ázijských svätcov a aj sociálny status svätca sa historicky menil a vznikali tiež ďalšie variácie spoločného soteriologického motívu.¹ Všetky tieto zmeny však prebiehali na identifikovateľnej spoločnej typologickej matici.

¹ K otázke hinduisticko-islámskej synkrézy a svätcov v Indii pozri vynikajúce štúdie Dušana Deáka: „Shah Datta – Hindu deity in Muslim garb“, *Newsletter of International Institute for Asian Studies (IIAS)*, n. 37., 2005, p.23; „Hindu – turka samvád alebo rozhovor medzi hinduistom a muslimom“, *Studia Orientalia Slovaca*, Katedra jazykov a kultúr krajín východnej Ázie, FiF UK Bratislava, III/2004, pp. 127-144; „Šejk Muhammad – muslimský jogín“, *Studia Orientalia Slovaca*, Katedra jazykov a kultúr krajín východnej Ázie, FiF UK Bratislava, I/2002, pp. 95-109; „Náboženská syntéza v Indii: hinduistický boh muslimom“, In *Studia Orientalia Slovaca*, Katedra jazykov a kultúr krajín východnej Ázie, FiF UK Bratislava, (forthcoming).

V hinduistickom prostredí je so slovenským slovom *svätec* alebo *svätý muž* hádam najčastejšie spájaný *sanskrtský* výraz *sádhu*. Výraz *sádhu* je v hinduistickej tradícii hlboko zakorenený a jeho používanie je pomerne voľné. V zásade ale referuje na toho, kto praktikuje *sádhanu*, čiže náboženskú cestu za dosiahnutím konečného vyslobodenia z kolobehu znovuzrodení. Cesta *sádhua* môže nadobudnúť toľko podôb ako rozmanitá a pestrá je soteriológia tejto oblasti. *Sádhana* môže predstavovať meditačné aj devotívne praktiky, vizualizácie, umŕtvovanie tela alebo *púdžu*. Náboženská prax *sádhua* teda nie je jednotná, ale závisí od jeho náboženskej príslušnosti a je podmienená svetonázorom a soteriologickými praktikami uznanými daným religióznym systémom; môže však tiež byť tiež jeho vlastnou invenciou.

Tak napríklad šivaistický *sádhu* môže usilovať o zjednotenie so Šivom prostredníctvom vizualizácií a tvrdej askézy, pre člena *bhaktického* hnutia *Haré Kršna* predstavuje napĺňanie konečného cieľa extatická láska k bohu a úplné odovzdanie seba a každej svojej činnosti Kršnovi a táto odovzdanosť posväcuje všetky jeho profánne aktivity a robí ich soteriologicky účinnými.

Soteriologický cieľ *sádhuv* je teda doktrinálne uznanou variáciou spoločnej témy ukončenia kolobehu znovuzrodení - *sansáry*. Vyslobodenie (S. *mókša*) z pút *sansáry* môže teda znamenať zjednotenie s bohom Šivom, nájdenie svojho skutočného Ja (*átman*), alebo plné sebauvedomenie *puruši* (čistého vedomia), či iný cieľ potvrdený mytologickým jazykom daného náboženského systému.

Čo do svojej **sociálnej** pozície je *sádhu* zvyčajne renunciant a „a-sociál“. Sanskrtsky: *sannjásin*, od slova *sannjása*, ktoré znamená "zrieknutie sa, zanechanie". Renunciantstvo bolo pôvodnou sociálnou pozíciou tak hinduistických *sádhuv*, ako aj buddhistických mníchov (P. *bhikkhu*) a v našej štúdii ju budeme považovať za dôležitý definičný znak. Náboženská autorita svätca totiž nepochádza od spoločnosti, nie je delegovaná spoločnosťou ako je tomu v prípade tzv. „božieho človeka“, ale vyplýva z individuálnej vnútornej spirituálnej realizácie svätca.

Renunciácia svätca nadobudla v prostredí južnej a juhovýchodnej Ázie dve základné podoby: jednou bolo odmietnutie materiálnej kultúry, ktoré je charakteristické pre tzv. pustovníkov (S. *vánaprastha*), druhou odmietnutie materiálnej kultúry a súčasne aj jej ideológie, typické pre *sannjásinov* a mníchov.

Dôraz, ktorý vo svojom príspevku kladiem na a-sociálny status svätca súvisí s rozlíšením medzi svätcom a božím človekom, ktoré vo svojej práci *The Rise and Formation of the Holy Man in late Antiquity* uvádza Peter Brown (1971). Svätca stavia do protikladu k „božiemu človeku“ (*theios anér*), ktorý „čerpá svoju moc z bezodného predpokladu okultnej múdrosti, ktorý mu pripisuje a udržiava v ňom spoločnosť. Naproti tomu **svätec** čerpá svoju moc z prostredia mimo ľudskej spoločnosti; svätcova moc je bezo zvyšku jeho vlastným produktom. Zvyčajne je cudzincom.“ Brown (1971:92)

Takisto Dumont (1959; 1966:235-237) zdôrazňuje a-sociálny status *sannjásina* keď ho nazýva *individual-outside-the-world*, zatiaľ čo *bráhman* je podľa jeho klasifikácie *man-in-the-world*. Zmienému rozdielu medzi svätcom a božím človekom teda v indickom kontexte môže zodpovedať rozdiel medzi *sannjásinom* a *bráhmanom*.

Sannjásin je mŕtvy voči svetu a jeho manželka nadobúda odchodom manžela do bezdomovia status vdovy. Na druhej strane *bráhman* je spoločnosťou legitimizovaný rituálny obetník, hinduistický predstaviteľ „božieho človeka“ a súčasne

príslušník najvyššej zo štyroch základných spoločenských skupín (S. *varna, kasta*). Status bráhmána je podmienený spoločenskou štruktúrou, spoločnosť ho legiti-mizuje a on naplňa jej potreby.

V súčasnosti jestvujú dva prístupy k vysvetleniu historického vzniku ideálu *sannjásina*.

Prvý z nich (Bronkhorst 1993, Singh 1972) sa pokúša vidieť pôvod svätých mužov a s nimi spojených asketických praktík v mimo-árijských tradíciách, druhý prístup ho vysvetľuje organicky z védskych komponentov (Heesterman 1997).

K formovaniu ideálu *sannjásina* dochádzalo v druhej polovici prvého tisícročia pr. n. l v spletitej interakcii sociálnych, náboženských a politických faktorov, ktorých individuálny význam dnes ťažko identifikovať. Faktom však zostáva, že austeritívne a asketické praktiky sú hodne vzdialené duchu pôvodnej védskej kultúry reprezentovanej prvými tromi *sanhitami* (zbierkami védskych textov: *Rg Véda, Sáma Véda, Jadžur Véda*). Učenie o *karmickom* zákone príčiny a účinku v morálnej oblasti, charakteristické pre soteriologiu renunciantov je tu prítomné, ak vôbec, tak len vo svojej zárodočnej podobe. Výraz *karma* sa v *sanhitách* a textoch *bráhman* spájal predovšetkým s aktom rituálneho obetovania. V *Rg Véde* sa objavuje asi štyridsať krát a označuje konanie, skutok a najmä rituálny akt. V *bráhmanach* už nadobúda jasný význam meritotvorného **obetného** aktu: „Karman je predovšetkým *jadžňa karma* – termín, ktorý používajú pre obetné akty, alebo *jadžñas, sánhity* je *ištápúrta*.“ (Krishan 1997: 4)

Jednoznačne etický rozmer nadobúda až v upanišadach – klasických literárnych reprezentantoch austeritívnych hnutí. Tu je ním mienený akýkoľvek vôľový, rečový alebo telesný akt, takže nie len rituálny akt ale akýkoľvek skutok, slovo alebo myšlienka nadobúdajú soteriologickú funkciu. Ako sme už povedali, zmienené hnutie dobrovoľných „austeritívnych, celibátnych skupín renunciantov“ zahŕňalo tak *sannjásinov* ako aj komunity buddhistických mníchov (*P. bhikkhu*).² Išlo o budovanie nových sociálno-religiózných inštitúcií, ktoré spoločne oponovali tradičnému védskému obetnému ritualizmu a neskôr sa ideologicky rozdelili na tzv. ortodoxiu (*S. astika*, od *asti* – „tak jest“ , teda tak, ako hovoria Vedy) a heterodoxiu (*S. nastika, nasti* – „nie je tak“), podľa toho, či aspoň formálne uznávali autoritu Véd, alebo ju celkom odmietali. Do prvej skupiny patrili smery, z ktorých sa neskôr rozvinul klasický hinduizmus, do druhej buddhizmus, džinizmus a „materialistické školy“ (lókájata).³ V upanišadach ako aj v raných buddhistických textoch nájdeme explicitné odmietanie obetných rituálov. Buddha stotožňuje lipnutie na obradoch a rituáloch s jedným z desiatich pút, ktoré pripútávajú človeka ku kolobehu *sansáry*. Svojou opozíciou védskému ritualizmu má *sannjásin* blízko k heterodoxnej tradícii. Napriek tomu, nakoľko mu ponúka alternatívu tým, že obetný rituál internalizuje a stotožňuje ho so svojimi mentálnymi a fyziologickými procesmi, nejde o tak zásadný rozchod s védskou tradíciou k akému došlo v prípade buddhizmu. *Sannjásin* tak mohol byť neskôr začlenený do klasického socio-kastovného

² Prirodzene tiež príslušníkov ďalších náboženských prúdov (napr. džinizmov). Tu si však budeme všimnúť len reprezentantov dvoch najvýraznejších austeritívnych hnutí.

³ Ortodoxia predstavuje časť klasického hinduistického systému ako ho poznáme dnes a najvýznamnejším z austeritívnych heterodoxných prúdov sa stal buddhizmus, ktorý vznikol pravdepodobne súčasne s ďalším v tej dobe vplyvným heterodoxným systémom – džinizmom.

hinduistického systému (S. *varnāśrama*).

Pre hlbšie porozumenie ideálu svätca bude užitočné ako ho postavíme do kontrastu s podobnou postavou klasického hinduizmu, o ktorej sme sa už zmienili, pustovníkom (S. *vānaprastha*).

Hlavný rozdiel medzi nimi spočíva v spôsobe renunciacie. *Sannjāsīn*, rovnako ako budhistický *bhikkhu*, udržiavali s védskou kultúrou **fyzický** kontakt; rozišli sa s ňou však (s väčšou alebo menšou intenzitou) **ideologicky**. Nakoľko išlo o inštitúcie žobravých askétov,⁴ boli na spoločnosti ekonomicky závislí a potravu si obstarávali pochôdkami po osadách, alebo mestách.

Dôležitá bola ich **ideová** izolácia. Jej najvýraznejšími rituálno-symbolickými vyjadreniami boli vzťah k obetnému ohňu – ústrednému náboženskému objektu védskej kultúry a záväzok celibátu. Pred odchodom do „bezdomovia“ vykonal *sannjāsīn* poslednú obeť a od tej chvíle už obetný oheň nezapaľoval. Rozišiel sa tiež s tradičnými spoločenskými hodnotami, ktoré tak bráhmam ako aj pustovník akceptovali: odmietol reprodukciu a rodinný život (pozri Gautama Súra 3.11-25; tiež Olivelle 2005: 272). Odmietnutie tradičných spoločenských hodnôt a kultúry zdôrazňuje charakter *sannjāsīna* ako autonómnej – na spoločenskej akceptácii nezávislej – náboženskej autority.

Zdá sa, že hinduistický pustovník (S. *vānaprastha*) sa takouto autonómiou nevyznačuje. U neho išlo len o **fyzické** odlúčenie od spoločnosti: nemohol navštíviť osadu, vstúpiť na zoranú zem, ani jesť kultúrne produkty. Potravou mu boli len lesné plody, alebo mäso zvierat zabitých predátormi. Ideologicky však zostal naďalej súčasťou tradičnej spoločnosti a jej náboženských a kultúrnych hodnôt: zapalaľoval posvätný oheň a prostredníctvom rituálov sa podieľal na tradičných náboženských aktivitách. Pustovníci mnohokrát odchádzali do lesa aj so svojimi manželkami a deťmi a, na rozdiel od *sannjāsīnov* a „mníšskych“ austeritov, neboli viazaní pohľavnou zdržanlivosťou (pozri Gautama Súra 3.26-35). Napriek fyzickej odlúčenosti spájalo teda pustovníka so spoločnosťou ideové puto, sprítomnené najmä v posvätnom ohni a akceptovaní spoločenskej potreby reprodukcie. Takto, rovnako ako bráhma, zostával naďalej časťou spoločenského systému hodnôt a z tohto pohľadu zodpovedá modelu svätého muža, nie svätca.

Vzájomne opozitné stanoviská védskej (bráhmanskej) tradície a tradície renunciatívnej jasne vyjadrujú *Aitaréja Bráhmāna* a *Mundaka Upanišada*⁵:

Ním spláca svoj dlh
A ziskava mu nesmrteľnosť
Otec, ktorý vidí tvár
Svojho syna zrodeného a živého

Aký zmysel majú špina a jelenia koža?
Aký je ošoh z brady a odriekania?
Hľaď mať syna, ó bráhma,
On je nepoškvrneným svetom

Väčšie než potešenie
Aké zem, oheň a voda
Môžu poskytnúť živej bytosti
Je otcovo potešenie zo syna

Aitaréja Bráhmāna, 7.13

⁴ Výraz *bhikkhu* pôvodne doslova znamenal „žobrák“.

⁵ Podľa Olivelle 2005.

„To je v pravdě tento veliký nezrozený *átman*, jenž mezi dechy je vytvořen z vnímání, ten, jenž spočívá v prostoru v nitru srdce, ovladatel všeho, pán všeho, vládce všeho ... Toužíce jedině po něm (jako po svém) světě, odcházejí bráhmani odcházejí asketi do bezdomoví. Když právě jeho poznali, netoužili (dřívější) mudrci po potomstvu, uvažující: ‚K čemu by nám bylo potomstvo, když našim světem je tento *átman*?‘“ Brhadáranjaka Upanišada 4.4.22⁶

Základnou maticou hodnotového rebríčka védскеj a bráhmanskej spoločnosti bol koncept troch dlhov: každý človek bol dlžníkom bohov, svojich predkov a žrecov (S. *rši*), ktorí „uzreli“ obsah posvätných Véd. Tieto dlhy mohol splatiť obeťami bohom, splodením potomkov a učením sa Védam. Bol to koncept očividne nepriaznivý ideálu celibátom viazaného a-sociálneho *sannjásina*. Ako sme však naznačili vyššie, *vánaprastha* aj *sannjásin* boli postupne integrovaní do tohto bráhmanského (védскеho) univerza. To pôvodne rozoznávalo štyri základné doživotné sociálne funkcie: *bráhman* (kňaz), *kšatrija* (bojovník), *vaišja* (hospodár) a *šúdra/čandála* (nedotknuteľný). Prvé tri spoločenské skupiny boli považované za „dvojzrodených“ nakoľko okrem biologického zrodu prešli aj zrodom spirituálnym. Príslušníci všetkých štyroch kást participovali na obetnom rituály, aj keď šúdrum bol samotný obetný priestor zapovedaný. (Burghart 1983: 637)

Renunciatívny ideál stál pôvodne v opozícii tomuto bráhmanskému spoločenskému systému minimálne v tom, že v najstaršej z upanišad môžeme vidieť, ako poznanie vnútorného *átmanu* sa zotiera všetky, aj sociálne rozdiely:

„Otec tu není otcem, matka není matkou, světy nejsou světy, bozi nejsou bohy *védy* nejsou *védami*; zloděj tu není zlodějem, vrah není vrahem *čandála* není *čandálou*, *paulkasa* není *paulkasou*, mnich není mnichem, askéta není asketou – neprovází ho dobro, neprovází ho zlo, neboť vtedy už překonal všechna hoře srdce.“ Brhadáranjaka Upanišada 4.3.22

Zatiaľ čo prístup do priestoru rituálnej obete bol upravený kastovými pravidlami, poznanie *átmanu* a *brahmanu* v kontexte upanišad s kastovými rozdielmi nijako nesúviselo.

Bráhmanský náboženský systém sa však so svojou enormnou absorbcnou kapacitou pokúsil zladit' ideologický rozpor medzi pro-sociálnym reproduktívnym akcentom védскеj náboženskej tradície a austeritívnym celibátnym ideálom nových ortodoxných systémov. Podarilo sa mu to prostredníctvom známej doktríny o štyroch životných etapách - *ášramoch*. *Ášramy* boli v období okolo 4. stor. pr. n. l., kedy pravdepodobne systém vznikol, chápané ako doživotné alternatívne spôsoby života. Jestvovala možnosť voľby medzi 1. životom u duchovného učiteľa (sanskrtsky *brahmačarija*), 2. životom hospodára (*grhastha*), 3. životom pustovníka (*vánaprastha*) a 4. životom austeritu (*sannjása*).

Na prelome letopočtov však už systém predstavoval štyri životné etapy a tie už boli vyhradené len dvojzrodencom. (Olivelle 2005:277)

Burghart (1983: 638) hovorí o dvojzrodenom hospodárovi a dvojzrodenom

⁶ Preklad Brhadáranjaka Upanišady v tomto texte podľa: Zbavitel, Dušan. 2004. *Upanišady*. Praha: DharmaGaia

askétovi. Medzi životom v spoločnosti a životom renuncianta už v tomto systéme nie je zásadný **soteriologický** rozdiel. Bráhmanská ideológia spracovala nové motívy, podriadil ich kastovému systému a soteriologický cieľ renunciantov – nájdenie vnútorného ja (S. *átman*) alebo zjednotenie z univerzálnym *brahman*,⁷ ktorý bol pôvodne dosiahnuteľný len **mimo** spoločnosti, asketickým spôsobom života sprístupnil aj tým, ktorí žili v spoločnosti. Rozdiel medzi renunciantom a hospodárom spočíval len v tom, že *sannjásin* dosiahol skúsenosť zjednotenia s *brahman* alebo poznania vlastného ja v tomto živote, zatiaľ čo ostatní až po smrti, alebo v niektorom z ďalších životov.

Inštitút pustovníka mimo systému *ášramov* nemal taký silný spoločenský vplyv ako inštitút *sannjásina* (a mnícha) a reálne zanikol v období okolo prelomu letopočtov. (Olivelle 2005: 272) Z austeritívnej tradície vzišiel buddhizmus a z jeho dialógu s bráhmanským systémom tiež klasický hinduizmus. (Heesterman 1997)

Tento systém, ktorý ako ideálny model života ortodoxného hinduistu pretrval dodnes, elegantným spôsobom zlúčil elementárnu požiadavku védскеj ideológie – splatenie troch dlhov s a-sociálnym ideálom renuncianta.

Povedali sme, že autorita svätca (v našom ponímaní *sannjásina* **mimo** systému štyroch životných etáp) pochádza len z jeho vlastných vnútorných spirituálnych kvalít. Nijako nesúvisí so spoločenskými kategóriami a žiadne spoločenské obmedzenie nemôže určovať jeho náboženský status. Aj keď dnes sú aj v krajinách *théravádového* buddhizmu dvere *nirvány* otvorené tiež laikom, podľa pálijského buddhistického kánonu môže konečné vyslobodenie dosiahnuť len mních – teda renunciant stojaci mimo tradičného systému hodnôt. Buddhistický a postoj bol v otázke kastových rozdielov podstatne vyhranenejší. Buddhizmus odmieta védске kozmogonické vysvetlenie kastových rozdielov. Výraz kasta je európskej proveniencie. Pôvodný sanskrtský termín pre označenie jednej zo štyroch sociálnych skupín je *varna* (doslova farba) alebo *džáti*- zrodenie, pre subsystemy jednotlivých *várn*, ktoré naznačuje že príslušnosť ku kaste je daná rodovou líniou od počiatku univerza. Buddhizmus akceptuje *varny* ako fakt, prisudzuje im však len status spoločenskej konvencie. Mníška obec bola oprostena od kastových rozdielov, rovnako ako kapacita človeka dosiahnuť konečné oslobodenie. „Pôvod kastového systému založený na mytológii obsiahnutej v Puruša-súkte Rg-Védy je nahradený kauzálnym kozmickým zákonom *karmy*.“ (Krishan 1997:87)

Ako je teda upravený vzťah medzi austeritom mimo spoločnosti a laikom, ktorý žije v „odmietnutom“ svete?

Sannjásin realizuje božstvo v sebe samom, tak ako ho predtým bráhman prostredníctvom hymnov a chválospevov prizýval k obetnému rituálu. *Sannjásin* sa potom v očiach laikov stáva zosobnením božstva, živým *murti* a tiež obetným priestorom: je askétom, ktorý „obetúva“ svoje telo a pohodlie. Samotná prítomnosť *sádhua* – ako zosobnenia božstva - je príležitosťou pre vykonanie *púdže* – zbožného uctievania posvätného objektu a prostý akt obdarovania tohto človeka je vnímaný ako nadobúdanie *karmických* zásluh (S. *punja*).

⁷ Treba rozlišovať medzi výrazmi *bráhman*, *brahman* a *Brahma*. Prvý označuje príslušníka kasty, druhý neosobný najvyšší princíp Univerza (koncevô „n“ označuje, že ide o neutrum), tretí boha stvoriteľa – Brahma, personálnu manifestáciu univerzálneho princípu.

Prejdime teraz od „vonkajšieho“ sociálneho status svätca, do jeho vnútorného sveta ideí.

NOVÁ SOTERIOLOGIA

Napriek doktrínálnym rozdielom a neskoršej vzájomnej radikálnej opozícii ortodoxie a heterodoxie, spájali tieto nové náboženské prúdy „dva piliere indickej teológie“: učenie o kolobehu znovuzrodení (S. P. *sansára*) a o potrebe oslobodiť sa z neho (S. *mókša*, *nirvána*), rovnako ako kritika védskeho ritualizmu. (Olivelle 2005: 274)

Okrem toho priniesli nové náboženské prúdy so sebou tiež tri dôležité soteriologické idey: 1. ustanovenie soteriologického významu etiky, 2. transformovanie soteriologického významu poznania a 3. zavedenie meditácie ako soteriologického prostriedku. Olivelle opomína tento tretí prvok, keď hovorí, že „...v oblasti etiky a hodnôt bola práve tradícia renunciantov zodpovedná za ideály nenásilia (S. *ahinsá*) a vegetariánstva. (Olivelle 2005: 274)

Prirodzene aj bráhman bol ten, ktorý poznal a indickú soteriológiu by sme mohli vo všeobecnosti chápať ako kognitívnu soteriológiu, teda soteriológiu kde má pravé poznanie oslobodzujúci význam. Ako sme už povedali bráhman je najvyšším obetníkom a znalcom obetného rituálu. Pri obrade dohliada na jeho priebeh a napráva prípadné chyby, ktoré by inak mohli viesť ku katastrofe.⁸ Postupne sa však (podľa Heestermana /1997/ v dôsledku snahy obetníkov eliminovať z obradu akýkoľvek prvok náhody a tak obrad do posledného detailu formalizovať a ovládať) dôraz presúval z **výkonu** rituálu na **poznanie** jeho správneho prevedenia a znalosť jeho symbolických významov, teda toho, ako jednotlivé úkony súvisia s makrokozmičnými dejmi a neskôr, ako jednotlivé fyziologické procesy korešpondujú s obetným rituálom a teda s makrokozmom. Takáto bola genéza inštitútu *sannjásina* podľa modelu, ktorý ju odvodzuje z pôvodných árijských prvkov. Náboženská autorita *sannjásina* pochádza z iného typu poznania než bola znalosť ekvivalentov. Bola to vnútorná realizácia *átmanu*, alebo identity *brahmanu* a *átmanu*.

Pravé poznanie má oslobodzujúcu funkciu aj pre buddhistického mnícha, hoci to „ako sa veci majú“ vykladá podstatne rozdielne:

BUDDHISTICKÝ SVÄTCI⁹

V buddhistickom prostredí (a teraz máme na mysli normatívny buddhizmus, teda buddhizmus ako ho zachytáva kánon, ktorý tvorí viac alebo menej reflektovanú normatívnu základňu žitého náboženstva) sa kategória svätca vzťahuje na spoločenstvo mníchov (P. *sangha*). Presnejšie by bolo možno povedať, že svätcom sa mních stáva až na istom stupni svojho spirituálneho rozvoja a to v okamihu, keď

⁸ Ku kaste bráhmanov však patrili aj ďalší rituálni obetníci, ktorí vykonávali špecifické rituálne funkcie. Čo do ich pozície rituálnych obetníkov však neboli označovaní ako bráhmani, ale ako *hótar*, *udgátar* a *adhvarju*.

⁹ Výraz buddhizmus, buddhista a podobne sú európskej proveniencie. Buddha hovoril o svojom učení ako o zákone, alebo učení (P. *Dhamma* - frekventovaný výraz pre označenie akéhokoľvek učenia, alebo zákona, alebo P: *sásana*, opäť neutrálny výraz, doslova: posolstvo) a sám seba nazýval analytikom (P. *vibhadždžavádí*), ktorý analyzuje príčiny vzniku strasti a prostriedky, ktoré vedú k jej zániku.

dochádza doslova k „zмене rodovej línie“ (P. *gotrabhú*) a obyčajný človek vstupuje do rodiny „vznešených bytostí“ (P. *arijapuggala*). Táto zmena je opäť výsledkom výlučne individuálneho úsilia a jednotlivé stupne svätosti sú, v zhode so všeobecnou tendenciou austeritívnych hnutí, rozlíšené podľa 1. odstránených negatívnych emotívnych tendencií, ich telesných, verbálnych a mentálnych prejavov a 2. nadobudnutého pravého poznania.¹⁰ Nástrojom tejto zmeny je meditácia, ktorej predpokladom je dodržiavanie etických predpisov. Najvyšší z hierarchie svätcov *théravádového*¹¹ buddhizmu tzv. *arhant*, v sebe úplne a natrvalo¹² odstránil tri korene z ktorých sú živené putá *sansáry*: hnev (P. *dósa*), žiadostivosť (P. *lóbha*) a falošné predstavy o svete (P. *moha*). Prvé dva očividne súvisia s emočne-etickou a druhé s kognitívnou stránkou nového soteriologického ideálu. Rovnako tak buddhistická Osemdielna cesta (P. *atthangikamagga*) za dosiahnutím konečného oslobodenia pozostáva z troch blokov charakteristických pre novú soteriológiu. Ide o tzv. školenia v 1. morálke (P. *síla*), 2. meditácii (P. *samádhi*), 3. múdrosti (P. *paññá*).

Povedali sme, že buddhistický *bhikkhu* sa ideologicky rozišiel tak s tradičnou védskou spoločnosťou ako aj austeritívnou ortodoxnou tradíciou, ktorá neskôr našla svoje miesto v bráhmanskom ideologickom aj sociálnom systéme.

Zatiaľ čo *sannjásin* védsky obetný obrad internalizoval, *bhikkhu* ho celkom odmietol. Spočiatku neboli buddhistické postoje voči ortodoxii zrejme vo všetkých ohľadoch tak vyhranené ako to prezentuje kánon. Minimálne v otázke meditačnej praxe jestvovalo mnoho prienikov. Ideológia však bola zásadne odlišná predovšetkým kvôli odmietnutiu kľúčového konceptu upanišadovej tradície, zvnútorneného obetnému ohňu: *átmanu*.

Buddhistické oslobodzujúce poznanie (P. *paññá*) predstavovalo celkom nový svetonázor. Jeho základnými tézami bolo učenie o strasti, jej vzniku, zániku a ceste, ktorá k zániku strasti vedie, tzv. Štyri vznešené pravdy (P. *arijasačča*) a o podmienenej existencii všetkej skutočnosti, ktorá neobsahuje žiaden prapôvodný, nezávislý substanciálny základ sveta. Podľa tejto doktríny sú všetky veci 1. nestále, 2. nesubstanciálne a 3. zdrojom strasti. Prostredníctvom meditácie mních rozkladá zaužívané stereotypy a usiluje o nové „čisté“ nahliadanie skutočnosti.

¹⁰ Tradícia rozoznáva týchto desať eticko-kognitívnych pút: 1. viera v existenciu vlastného ja, 2. pochybnosti ohľadom náuky, 3. uľpievanie na obradoch a rituáloch, 4. zmyslová žiadostivosť, 5. zľovôľa, 6. žiadostivosť po jehnotmotej existencii, 7. žiadostivosť po nehnotnej existencii, 8. domýšľavosť, 9. nepokoj a vyčítky, 10. nevedomosť. Prvý typ svätca, tzv. *sotápanna* (doslova „ten, ktorý vstúpil do prúdu“) sa vyznačuje tým, že odstránil prvé tri putá a to znamená, že sa zrodí už len sedem krát, kým dosiahne konečné oslobodenie. Všetky jeho ďalšie zrodzenia budú v ľudskej alebo vyššej forme existencie. Druhý typ svätca – *sakadágámin*, oslabuje ďalšie dve putá a zrodí sa už len raz; tretí typ svätca – *anágámin* sa v tejto našej sfére už nenarodí vďaka odstráneniu pút, ktoré *sakadágámin* len oslabil a *arahant* v sebe odstránil všetky negatívne tendencie a nevedomosť a tak dosiahol konečné oslobodenie.

¹¹ Théraváda (doslova „škola starších“) buddhistický smer, všeobecne považovaný za „ortodoxný“, dnes rozšírený najmä v krajinách Južnej a Juhovýchodnej Ázie (Srí Lanka, Thajsko, Myjanmar, Laos, Kambodža). Výborný prehľad a komentár k jednotlivým typom typov svätcov mahájánového buddhizmu (S. *bódhisattva*) ponúka Jiří Holba vo svojej štúdií: *The bodhisattva's altruistic path to Buddhahood*, In Focus Pragensis III (2003) 112-154.

¹² Kánon však zachytáva aj názory – neskôr klasifikované ako „heretické“, že *arahant* môže svoj status aj stratiť.

Tak ako kognitívny, aj meditačný a etický moment boli v buddhizme rozvinuté s mimoriadnou klasifikačnou pozornosťou a zmyslom pre detail.

Jedna z najstarších častí kánonu, *Pátimokkha*, upravuje konanie mnícha 227 pravidlami. Ich škála siaha od zásadných etických príkazov ako nebrať život, nebrať čo nebolo dané a, prirodzene, záväzku celibátu až po minuciózne predpisy, ktorých zmyslom je potláčať vplyv zmienených troch koreňov a urobiť z mnícha pri stretnutí s laikom celkom bezkonfliktným partnerom.

Selektívny dôraz kladený buď na verbálne formulovanie nového svetonázoru, alebo meditáciu stojí pravdepodobne za neskorším rozlíšením mníchov na tých, ktorí sa venujú najmä štúdiu textov (*P. parijatti*) a tých, ktorí s venujú meditácii (*P. patipatti*). Nazdávam sa, že aj toto rozlíšenie môžeme chápať ako konkrétny výraz všeobecného indického náboženského motívu rozlišovania medzi učením sa (*S. vjupatti*) a intuitívnym nahliadaním (*S. pratibhá*) ako to navrhuje Masson. (Masson 1976)

Rovnako ako v prípade *sannjásina* aj vzťah medzi mníchom a laikom je recipročný – mních je materiálne na spoločnosti laikov závislý na druhej strane je garantom zachovania *Dhammy* a pre laika tiež bezprostredným objektom meritotvorných aktov (*P. puñña-kirija-vatthu*) a zdrojom zásluh. Nakoľko v *théravadovom* buddhizme nie sú božstvá soteriologicky dôležité, mníšska obec je živou *Dhammou* tak, ako je hinduistický svätec živým stelesnením boha (*S. murti*). Mních teda dáva laikovi *Dhammu* tak svojim učením ako aj vlastným príkladným životom.

Zdá sa, že koncept obdarúvania (*P. dána*) – jeden z troch základných meritotvorných aktov laikov (obdarúvanie, morálka, meditácia) – nemal predpokladať účasť „nadprirodzených“ síl. Karmické zásluhy, čo z obdarúvania plynuli súviseli s krátkodobou očistou mysle, ktorá bola počas prípravy a aktu obdarúvania zbavená žiadostivosti a tiež s materiálnou podporou „živej“ *Dhammy*. Prirodzene, že obdarovanie muselo byť vykonané s tou správnou intenciou. Takže okrem fyzického zachovania mníšskej obce tu bola aj funkcia mentálneho tréningu. Išlo o výsostne racionálny pragmatický akt, ktorý logicky vyplýval zo soteriologického systému. Buddhistický *bhikkhu* teda zrejme nemal byť vnímaný ako magický „zdroj zásluh“, ako je v krajinách juhovýchodnej Ázie vidieť dnes. Zdôrazňujú to aj predpisy zakazujúce mníchom hovoriť o svojich spirituálnych pokrokoch alebo prezentovať na verejnosti „zázraky“. Treba však zdôrazniť, že kánon je najmä preskriptívnym, nie deskriptívnym textom a magické praktiky dnes rovnako, ako aj v minulosti, tvoria dôležitú časť náboženského života buddhistických mníchov a laikov juhovýchodnej Ázie.

Teda napriek tejto, povedzme, strohej pragmatickej, etickej, racionalistickej a kontemplatívnej soteriológii a orientácii *sanghy*, laické vnímanie mníchov bolo podstatne pestrejšie a zmiešavalo sa tiež s hinduistickými a animistickými predstavami.

V období raného buddhizmu nebol rozdiel medzi stúpencami Buddhovho učenia a ostatnými potulnými askétami vnímaný pravdepodobne tak markantne a laik vnímal budhistických mníchov pravdepodobne v širšom kontexte svätcov, ktorí sa vzdali sveta a odišli do „bezdomovia“ a tiež dlhodobá koexistencia buddhizmu s hinduizmom a animistickými vierami mala za následok, že aj dnes je

buddhistický mních vnímaný ako „rezervoár posvätej a magickej moci“ (T. *ong*).¹³ Tento predpoklad stojí v základe protektívnych magických praktík, toho, čo antropológ Melford Spiro nazýva apotropaický buddhizmus. (Spiro 1982) Ale vlastným zdrojom špecifickej magickej moci théravadového buddhistického mnícha je etická čistota jeho života, meditácia a celibátny záväzok, čo opäť odráža význam novej soteriológie, s ktorou austeriti prišli. Význam celibátu a zrieknutia sa sveta podčiarkuje aj skutočnosť, že touto mocou disponujú len mnísi-muži. Žena nemôže byť jej zdrojom práve kvôli menštruácii, ktorá ju spája so svetom plodnosti a reprodukcie. Len mních, ktorý sa celkom vzdal svetských väzieb, môže byť rezervoárom tejto moci, ženy však môžu využívať jej protektívnu a blahodarnú silu kontaktom s objektmi do ktorých bola prenesená.

Význam novej soteriológie charakteristickej pre renunčiatívne hnutie a najmä jej etický a kontemplačný aspekt vystupuje v súvislosti so synkretickými procesmi v buddhizme. Je celkom zrejmé, že keď buddhizmus (najmä laický) implementoval supernaturalistické magické prvky, podriadil ich etickým kritériám novej soteriológie.

Okrem iných bezprostredných aj implicitných kultúrnych prínosov vznik austeritívnych hnutí bezprostredne súvisel s etizáciou náboženského života v Indii druhej polovice prvého tisícročia pr. n. l. A tak nie len preto, že polovica ľudstva žije v prostredí, ktoré je alebo bolo pod buddhistickým kultúrnym vplyvom, môžeme austeritívne hnutia a ich ideál svätca vnímať ako univerzálny kultúrny prínos.

Mgr. Miloš Hubina, PhD.; Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Gondova 2, 818 01 Bratislava (miloshubina@yahoo.com)

Použité skratky:

S. – sanskrtsky

T. – thajsky

P. – pálijsky

¹³ Kirsch (1977: 248) uvádza, že thajský výraz pre mnícha, na rozdiel od obyčajného človeka (T. *khon*) je *ong* („*mana filled object*“). Jednako, podľa mojej skúsenosti, ľudia v oblasti severovýchodného Thajska (*Pák Isán*) výrazom *ong* označujú druh magickej sily, ktorou disponujú práve „ženy, ktoré dodržiavajú pravidlá“ (T. *mae chi*). O *mae chi* sa niekedy hovorí ako o mníškach, ide však o nepresnosť, pretože línia mníšok (P. *bhikkhuni*) v Thajsku zanikla a nebola obnovená.

Literatúra

- BURGHART, Richard. 1983. *Renunciation in the Religious Traditions of South Asia*. In *Man*, New Series, Vol. 18, No 4 (Dec., 1983), 635-653.
- BRONKHORST, Johannes. 1993. *The Two Sources of Indian Asceticism*. Schweitzer Asiatische Studien Monographien 13. Bern: Peter Lang.
- DUMONT, Louis. 1956. Le renoncement dans les religions de l'Indie. In *Arch. Sociol. Relig.* 7, 45-69. 1966 *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- FLOOD, Gavin (ed.) 2005. *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford: Oxford University Press.
- KRISHNAN, Yuvraj. 1997. *The Doctrine of Karma*, Delhi: Motilal Banarsidass 1997.
- MASSON, Moussaieff, J. (1976). *The Psychology of the Ascetic*, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 35, No. 4 (Aug., 1976), 611-625.
- OLIVELLE, Patrick. 2005. The Renouncer Tradition, In FLOOD 2005.
- PADEN W. E. 1994. *Religious Worlds. The Comparative Study of Religion*. Boston: Beacon Press.
- SINGH, Shivaji. 1972. *Evolution of Smṛti Law: A Study in the Factors Leading to the Origin and Development Of Ancient Indian Legal Ideas*. Varanasi: Bharatiya Vidya Prakasana.
- SPIRO, Melford, E. 1982. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, second. ed. University of Carolina Press.

Summary

Saints and New Ideology

Miloš Hubina

The paper is concerned with sociological and ideological positions of Hindu (sannyasi) and Buddhist (bhikkhu) saints. These two aspects are understood as the distinctive typological marks of the saints.

The issue is developed on the backdrop of the „holy man-saint“ distinction which the author finds an useful trans-cultural comparative pattern.

As for the sociological aspect the saint, unlike the holy man, lives out of society and his religious status is independent of social structures and social acknowledgement. The religious authority of the saint is based solely on his internal realization and is independent of social religious rituals.

The author proceeds arguing for a new kind of soteriology proclaimed by the saints, which comprises three new elements: 1. the specific system of ethical values, 2. meditation as soteriological means standing in contrast with elaborate public rituals, as well as 3. re-interpretation of soteriologically valid right „knowledge“.