

Doktrína a politika lhaské debaty: obraz samjaské tradice v kronice Baže

Michal Synek, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: michal.synek@mail.muni.cz

Abstract

Public debates of religious specialists could be used as a study example of relations between dogmatic and political aspects of religions. However, as the nature of scriptural sources is socio-economic, the interactions must be primarily studied not on the religious debates *per se*, but rather on interpretation of such events in historic and dogmatic sources. The aim of the present work is to demonstrate this thesis on the case of Lhasa debate, which took place in the 8th century Tibet and which has left enduring traces in the Tibetan religious consciousness. Based on methodological principles derived from Luther H. Martin's essay *History, Historiography and Christian Origins* (2000: 69–89) and analysis of *dBa' bzhed* (2000), one of the earliest „propaganda“ texts written about Lhasa debate, of the present work seeks to define hypothetic *Samye tradition*, as a socio-religious group responsible for the creation and transmitting the chronicle. The tradition is then placed in the cultural and political context of its time and situated in the contemporary doctrinal spectrum. While this method seems to be appropriate for the study of the circles responsible for the creation of the text, about the event described we learn practically nothing. This conclusion seems to be confirmed by a short comparison with Dunhuang document *Dunwu dasheng zhengli jue*, offering an alternative view of the controversy. Thus, not the actions of the participants of the historic event, but the creative act of the Tibetan and Chinese chronicles authors' constitute the *res gestae* of the student of religion investigating Lhasa debate.

Keywords

Buddhism, *dBa' bzhed*, doctrine, *Dunwu dasheng zhengli jue*, *hwashang* Mahāyāna, Kamalaśīla, Lhasa debate, politics, Samye, Samye tradition, School of instantaneous entrance, School of gradual entrance, Tibet, Tibetan Buddhism

Klíčová slova

buddhismus, *dBa' bzhed*, doktrína, *Dunwu dasheng zhengli jue*, *che-šang* Mahájána, Kamalašíla, lhaská debata, politika, Samjä, samjaská tradice, škola okamžikového vstupu, škola postupného vstupu, Tibet, tibetský buddhismus

1. Úvod

Nechci disputovat *pro a contra*, jak to dělají ti hloupí sofisté v tomto městě i jinde; podobně nechci disputovat podle způsobu akademiků deklamacemi ani čísly, jak to dělal Pythagoras a jak to chtěl být v Římě Pico de la Mirandola; nýbrž chci disputovat toliko znamenitými bez mluvení; neboť látka je tak nepřístupná, že by lidská slova nebyla dostatečná, aby ji podle mého přání vyjádřila. (François Rabelais, *Gargantua a Pantagruel*)¹

Veřejné debaty náboženských specialistů – ať už jsou vedeny slovy, či posunky – jsou vhodným předmětem pro bádání o vztazích mezi dogmatem a politickými aspekty náboženství. Jelikož však prameny popisující tyto události jsou většinou textové (a tím pádem socio-ekonomické) povahy, měli bychom vztahy mezi dogmatem a politikou studovat nikoli na historických událostech *per se*, ale spíše na procesech vzniku a uchování historických a dogmatických dokumentů o nich, vytvořených a tradovaných konkrétními skupinami v konkrétních podmínkách.

Cílem této studie je ověřit platnost této hypotézy na příkladu tibetského, lhaského či samjaského koncilu, debaty či indicko-čínské kontroverze (Ruegg, 1989: 55),² jež se hluboce zapsala do povědomí následovníků tibetského buddhismu. S oporou v metodologických principech odvozených ze stati Luthera H. Martina *History, Historiography and Christian Origins* (2000: 69–89) a na základě analýzy kroniky *dBa' bzhed* (2000),³ jednoho ze základních „propagandistických“ textů sepsaných o lhaské debatě, bude podniknut pokus o vymezení hypotetické samjaské tradice jako socio-ekonomické skupiny zodpovědné za vytvoření a tradování kroniky. Tato tradice bude posléze umístěna do kulturního a politického kontextu doby svého vzniku a vymezena v rámci dobového doktrinálního spektra. Do jaké míry si takto získaná charakteristika může činit nároky na věrohodnost a zda se touto cestou dozvíme rovněž něco o tématu studovaného textu, to jest o debatě jako takové, nechť posoudí čtenář sám. Úsudek mu snad ulehčí stručné srovnání s pozoruhodným tunchuangským dokumentem *Tun-wu ta-šeng čeng-li tüe* (*Dunwu dasheng zhengli jue*), jenž formou postskripta nabídne alternativní pohled na lhaskou debatu.

2. Lhaská debata v zrcadle tibetské literatury

K lhaské debatě došlo na počátku 90. let 8. století n. l. v Tibetu. Za vlády a podle tradice i za přímé účasti krále tehdejší mocné tibetské říše a širitele buddhismu Thisong Decäna (*khri srong lde btsan, 755–797*) v ní zkrřížili pomyslné meče náboženské dogmatiky následovník vospělé indické filosoficko-epistemologické tradice Kamalašila a čínský čchanový mistr Mahájána. Pojďme se na úvod podívat,

¹ Rabelais, F. (1968). *Gargantua a Pantagruel*. Praha: Odeon.

² „Neporovnatelný“ Paul Demiéville, jenž se zevrubně věnoval studiu tunchuangských dokumentů týkajících se debaty, navrhl termín *tibetské koncily*, odrážející jeho přesvědčení, že se nejednalo o jednorázovou událost, jež by se odehrála v tom či onom místě. Luis Gómez, který Demiévillovo zkoumání rozšířil na další texty a fragmenty z Tun-chuangu (Dunhuang), se s ohledem na šíři a dopad události přiklání k pojmenování *tibetské debaty 8. století* (Gómez, 1983: 72, pozn. 9).

³ V textu používám standardní český přepis orientálních jazyků. U prvního výskytu tibetských a čínských jmen a názvů uvádím navíc v závorce Wylieho transliteraci tibetštiny a pro čínštinu pchin-jin. Termíny uváděné v závorkách a v poznámkách jsou vždy jen ve Wylieho transliteraci, respektive v pchin-jinu. V případě kroniky *dBa' bzhed* uvádím název vždy jen ve Wylieho transliteraci, jelikož pouze tak lze od sebe odlišit jednotlivé edice.

jak debatu popisuje Butön Rinčhendub (*bu ston rin chen grub*, 1290–1364), přední tibetský historiograf a autor klasických dějin buddhismu z roku 1322 *Čhödžung* (*chos 'byung, Původ dharmy*).

Jak tomu u velkých příběhů často bývá, i ten Butönův začíná proroctvím. Šántarakšita, významný indický autor tradice jógáčára-svátantrika madhjamaka, ústřední postava první vlny šíření buddhismu do Tibetu a zakladatel nejstaršího tibetského kláštera Samjä (*bsam yas*), před svou smrtí

prohlásil, že heretikové v Tibetu nebudou, ale Buddhova obec se rozštěpí vedví, a dojde k debatám a dohadování. [...] „[A]ž se tak stane, pozvěte mého žáka Kamalašilu a debata [kterou povede] uklidní rozruch a ustanoví pravou podobu dharmy.“ (Bu ston, 1932: 193)⁴

Krátce poté, co pronesl tato slova, Šántarakšita v Tibetu zemřel. Jeho předpověď se vyplnila příchodem a působením čínského mistra (*che-šang, hvashang*) Mahájána, jehož žáci

měli nihilistické názory a nepěstovali ctnosti, řkouce: „Ctnostným jednáním těla, řeči a mysli podle dharmy se nelze stát buddhou. Buddhovství se dosahuje dokonalým ne-konáním.“ (Bu ston, 1932: 193)

Butön označuje *che-šanga* za *tönmünpovce* (*ston mun pa*)⁵ a uvádí, že ačkoli jeho učení i praxe byly v rozporu s názory králova učitele Džňánendry (tib. Ba Salnang, *sba gsal snang*, mnišským jménem Ješe Wangpo, *ye shes dbang po*), jenž náležel k *cenmünpovcům* (*tšen mun pa*, linie Šántarakšity), získaly si v Tibetu velké množství příznivců. Když král vydal rozkaz, aby se Tibeťané v náboženské teorii i praxi řídili názory Šántarakšitovými, *tönmünpovci* se „ozbrojili ostrými noži a byli hotovi všechny následovníky *cenmünpy* povraždit“ (Bu ston, 1932: 194). V obtížné situaci přivolává král Džňánendru z meditačního pobytu v odloučení a ten mu připomíná Šántarakšitovo proroctví. Po náležité přípravě – *cenmünpovci* povolávají z Indie velkého filosofa a logika Kamalašilu a *tönmünpovci* se připravují studiem *súter o dokonalém poznání* a kritikou *Sandhinirmóčanásútry* (tib. *dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo, Osvětlení tajného smyslu*) – je uspořádána debata.⁶

Che-šang usedl po králově pravici, Kamalašila po jeho levici a oba mistři dostali do rukou věnec květin. „Ten, kdo bude poražen, nechť vítězi odevzdá svůj věnec a nechť se tu déle nezdružuje!“ prohlásil panovník (Bu ston, 1932: 195). Poté se slova ujal Mahájána, aby přednesl svou tezi. Jelikož se na následujících stránkách budeme touto pasáží zabývat zevrubněji, bude užitečné, odcitujeme-li ji v plném znění, tak, jak ji uvádí Butön:

V důsledku ctnostných a nectnostných činů vnímající bytosti zakoušejí plody šťastných či nešťastných zrození. Vysvobození ze sansáry touto cestou je neuskutečnitelné, neboť dosažení buddhovství budou vždy stát v cestě překážky. [Dobré a zlé činy] jsou jako bílé a černé mraky, jež jsou pospurnou nebi. Ne-uvědomování, ne-myšlení a ne-zkoumání vede k ne-vnímání (*mi*

⁴ Překlad do češtiny je můj. Stejná věc platí i o dalších citacích, pokud není uvedeno jinak.

⁵ Termín *ston mun* (též *ton mun*) je variantou čínského *tun-men* (*dun men*), neboli *okamžikový vstup*. *Tšen men* (též *tšen mun*), čínsky *ťien-men* (*ťian men*), znamená *postupný vstup*. Ekvivalentní tibetské termíny jsou *čigčarwa* (*cig car ba*), respektive *ringjipa* (*rim gysis pa*).

⁶ Jak uvádí Seyfort Ruegg, tibetské historické prameny hovoří o této události nejčastěji jako o debatě (*ritsod pa*) vedené formou diskuse (*gshags*) v klasickém indickém stylu, v níž role sudího (*dpang po, sáksin*) připadla tibetskému králi (1989: 57). Naproti tomu *Tun-wu ta-šeng čeng-li lüe* ji popisuje jako déletrvající výměnu otázek položených čínské straně a Mahájánových odpovědí (Demiéville, 1952: 41).

dmigs pa). Ten, kdo takto postupuje, vstupuje najednou, je jako ten, kdo dosáhl desátého stupně. (Bu ston, 1932: 195–196)

Poté se slova ujal Kamalašila: Odmítnutí veškerého myšlení se rovná odmítnutí rozlišujícího vnímání. To je však základem nejvyššího poznání světce. I kdyby člověk dosáhl ne-rozpomínání a ne-soustředění, jak tomu učí *tönmünpovci*, neznamená to, že navždy zapomene na své minulé prožitky. Pokud ovšem:

je pouhá nepřítomnost rozpomínání považována za postačující, plyne z toho, že i v mdlobě či opilosti dosahuje člověk ne-rozlišování. Jenže vysvobození z rozlišování není možné bez dokonalého myšlení. Přestaneme-li jednoduše přemýšlet a rozlišovat, jak dosáhneme poznání nepřítomnosti vlastního bytí ve všech předmětech a jevech? (Bu ston, 1932: 196)

Když Kamalašila skončil svou řeč, král vyzval následovníky obou stran, aby přednesli svoje připomínky. Podle Butöna podání promluvil poté Šríghóša (tib. Ba Paljang, *dba' dpal dbyangs*): 6 dokonalostí je podle *tönmünpy* pouhou absencí jejich protikladů; dokonalá štědrost je chápána jako absence lakoty, a tak to je se všemi dokonalostmi až po dokonalé nejvyšší poznání. Poté Ba Paljang obvinil *tönmünpovce* z rozkolu v obci (*sanghabhéda*). Až do vzniku jejich učení nebylo v Buddhově obci neskáru. „Existuje mnoho způsobů jednání, ale cesta k dosažení probuzení, stejně jako její cíl, může být pouze jedna“ (Bu ston, 1932: 197).

Závěrečná řeč debaty byla podle Butöna pronesena Ba Salnangem. Dokázete-li do stavu probuzení vstoupit najednou, proč váháte? Jste-li od samého počátku plně probuzení, proč to nepřiznat? Stoupá-li člověk na vysokou horu, činí tak krok po kroku, neboť není schopen dostat se na vrchol jediným skokem. Ba Salnang poté v krátkosti objasňuje cestu bódhisattvy, tak, jak ji vidí *cenmünpa* – tj. jako odstupňovanou stezku, po níž se adept blíží k cíli skrze tři druhy poznání⁷, deset dharmických činů⁸ a deset stupňů cesty bódhisattvy.⁹ Z vašich slov však naopak plyne, říká Ba Salnang oponentům svého učitele, „že hromadění zásluh je zbytečné, výcvik myslí se nepožaduje a znalost světských záležitostí není nezbytná“ (Bu ston, 1932: 197).

Na argumenty Kamalašily a jeho následovníků nebyli *tönmünpovci* schopni odpovědět, a tak odevzdali věnce vítězům, příznávajíc porážku. Několik příznivců čínského mistra se v zoufalství zasypalo kameny a zemřelo. Thisong Decän rozkázal:

Od dnešního dne se [poddaní] budou ve věcech nauky řídit názory Nágárdžunovými, a co se týče praxe, musí pěstovat deset dharmických činů a deset dokonalostí. Šíření názorů *tönmünpy* se od nynějška zakazuje! (Bu ston, 1932: 198)

Vytríbená debata o záležitostech dogmatiky měla krvavou dohru. *Che-šang* Mahájána byl vypovězen zpět do Číny a jeho knihy byly zabaveny a uzamčeny ve skladišti. Stačil však ještě poslat čtyři nájemné vrahy, aby Kamalašilu zavraždili.

⁷ Tib. *shes rab rnam pa gsum*. Tj. 1) *thos pa las byung ba'i shes rab*, poznání získané nasloucháním; 2) *bsam pa las byung ba'i shes rab*, poznání získané rozjímáním; a 3) *bsgom pa las byung ba'i shes rab*, poznání získané meditací.

⁸ Tib. *chos spyod bcu*, sa. *dašadharmacarjá*. Tj. 1) *yi ge bri ba*, opisování; 2) *mchod pa*, uctívání; 3) *sbyin pa*, štědrost; 4) *chos nyan pa*, naslouchání dharmě; 5) *klog pa*, čtení; 6) *'dzin pa*, udržení (učení); 7) *rab tu ston pa*, poučování druhých; 8) *kha 'don byed pa*, recitace; 9) *sems pa*, uvědomování; 10) *sgom pa*, meditace.

⁹ Tib. *byang chub sems pa'i bcu*, sa. *dašabhúmi*.

Učinili tak „zmáčknutím jeho ledvin“ (Bu ston, 1932: 198). Také Ba Salnang brzy zemřel, poté, co odmítl přijímat potravu. Král – manifestace Maňdžušriho – zemřel v 69 letech. Potud Butön.

Aniž bychom se zde zabývali detaily či věrohodností Butönova podání, obraťme nyní pozornost k obrazu lhaské debaty v pozdější tibetské historiografické a dogmatické literatuře. Pro většinu tradic a autorů tibetského buddhismu *che-šang* Mahájána byl, a dodnes zůstává, příkladem rozkolníka zastávajícího chybné názory, na jehož jméno je možné navěsit všechny možné i nemožné omyly a morální poklesky. Jelikož důkladný rozbor Mahájánova obrazu v tibetské religiózní literatuře dalece přesahuje rámec této práce, uveďme jen několik typických příkladů.

Congkhapa (*tsong kha pa*, 1357–1419), jehož dílo stálo u vzniku školy gelug (*dge lugs*), představující přinejmenším od 17. století největší a nejmocnější školu tibetského buddhismu, ve svém monumentálním manuálu odstupňované cesty k probuzení *Čhangčhub lamrim čewa* (*byang chub lam rim che ba*, *Velké pojednání o stupních na cestě k probuzení*) zmiňuje „*che-šanga*“ hned několikrát. Ve druhém díle, v rámci pojednání o propojení meditace klidu (*zhi gnas*, *šamatha*) a meditace vředu (*lhag mthong*, *vipašjaná*), Congkhapa píše, že podaři-li se člověku nevnímat „já“ v osobách a jevech, neznamená to ještě, že chápe význam bezpodstatnosti dvou „já“. Kdyby tomu tak bylo, význam bezpodstatnosti by byl jasný i spícím a lidem v bezvědomí. „Stejně tak,“ vysvětluje Congkhapa, „nachází-li se člověk v temné neznámé jeskyni a obává-li se, že na něj ve tmě číhá démon, nezavání se strachu, dokud nerozsvítí lampu a nepřesvědčí se, jak tomu ve skutečnosti je.“ *Che-šangovu* pozici přirovnává k myšlení někoho, kdo by člověku v temné jeskyni poradil: „Opanuj svou mysl a nedovol, aby se v ní zrodila myšlenka na démona“ (Tsong-kha-pa, 2002: 334). Na jiném místě, o dvě folia dříve, Congkhapa cituje Kamalašilovu *Bhávánakramu* (*sgom pa'i rim pa*, *Stupně meditace*), dílo, které, jak uvidíme níže, pravděpodobně představuje jeden z nejpůvodnějších pramenů k lhaské debatě:

Odvrací se od mahájány, studují málo, své vlastní názory považují za nadřazené, nemají úctu k učencům a nevědí, co stojí psáno v tathágatových textech. Zničivše sebe, ničí ostatní. Jejich jedovatá slova protirečí textům a rozumu. Učenci, pátrající po tom, co je dobré, ať se jejich slovům vyhnou jako jedovatému pokrmu. (Kamalašila in Tsong-kha-pa, 2002: 333)

Zatímco Kamalašila ve svém teoretickém spise nikoho nejmenuje a pasáž věnovanou popíračům dokonalosti uvádí slovy „někteří říkají, že [...]“, Congkhapa nenechává čtenáře na pochybách: „Tato slova se týkají názorů *che-šanga*“ (Kamalašila in Tsong-kha-pa, 2002: 333).

Navzdory nepřízni zakladatele mocné školy gelug a mnohých jejích velkých učenců však existovali (a existují) v Tibetu i autoři, kteří se na učení *tönmünpy* dívali se sympatiemi.

K nejznámějším z nich patřil Orgjān Lingpa (o *rgyan gling pa*, nar. 1323), slavný objevitel skrytých pokladů (*gter ma*) a autor (či nálezce) díla s historickou tematikou *Kathang denga* (*bka' thang sde lnga*, *Pět oddílů vyprávění*). V pátém oddíle tohoto textu, *Lönpo kathang* (*blon po bka' thang*, *Vyprávění o ministrech*), je možné najít i dosti podrobný popis a zhodnocení učení školy *čigčarwa*, jíž byl *che-šang* Mahájána učitelem a patriarchou. Není bez zajímavosti, že informace obsažené v Orgjān Lingpově *termě* se o několik staletí později staly základem

kladného názoru významného autora školy ňingma Džigme Lingpy (*Jigs med gling pa*, 1729–1798) na nauku okamžikového vstupu a v době moderní výrazně ovlivnily teorii Guisepe Tucciho o původu tibetské tradice *dzogčhen* (*rdzogs chen*) v doktrínách *čigčarwy* (viz Karmay, 1988: 87–96). *Kathang denga* shrnuje rozdíl mezi učením Kamalašily a jeho oponenta Mahájány následujícími slovy:

Ringjipovec je jako malá rybka v kaluži,
čigčarpovec je jako ryba v řece.
Čigčarpovec je jako kráčejíci lev.
 Ani skála ani rokle jej nezastaví.
Ringjipovec je jako kráčejíci liška.
 Nedokáže překonat skály ani rokle. Musí se vrátit!
 (*Kathang denga* in Karmay, 1988: 96)

Zatímco tato pro Kamalašilu nepřiliš lichotivá přirovnání s největší pravděpodobností pocházejí, jak ukázal Samten Gyaltzen Karmay, z pera samotného autora kroniky, většina pasáží popisujících učení *čigčarwy* byla opsána z díla jiného, a to dosti nepřesně a neuspořádaně.¹⁰ Karmay se domnívá, že se ve skutečnosti jedná o „pell-mell“ shrnutí čtvrté kapitoly pozoruhodného díla se zkráceným názvem *Samtän migdön* (*bsam gtan mig sgron, Lampa oka medítace*), jehož autorem byl „první velký myslitel a autor tibetského buddhismu 10. století“ Nub Sanggjä Ješe (*gnubs sangs rgyas ye she*, konec 10. století?) (Karmay, 1988: 100).

Tématem *Samtän migdön* je objasnění různých přístupů k buddhistickému probuzení, jmenovitě tradice postupného vstupu (*rim gyis pa*), cesty okamžikového vstupu (*cig car ba*), *mahájógy* a *dzogčenu* (*rdzogs chen*). Jádrem buddhistické stezky je podle *Samtän migdön* koncept *ne-rozlišování* (*rnam par mi rtog pa, avikalpa*), jenž je společný všem čtyřem přístupům (Karmay, 1988: 104). Rozdíl spočívá především v metodě: zatímco *čigčarwa* o něj usiluje metodou okamžikového vstupu, *ringjipa* postupně. Fráze „okamžikový vstup“ je vysvětlena následujícími slovy: „Vysvětlují své učení následujícím příkladem: vystoupí-li člověk na vrchol hory, vidí vše. Chtějí tím říci, že vnímání i vnímané jsou ve skutečnosti nezrozené povahy a že o poznání této skutečnosti nemá smysl usilovat skrze činy“ (Karmay, 1988: 104).

Jednotlivé školy jsou v textu řazeny v pořadí, které podle Nub Sanggjä Ješeho odpovídá jejich významu. Čtvrtá kapitola je věnována *ringjipě*, pátá *čigčarwě*, šestá *tantrě* a sedmá pojednává *dzogčenu*, jenž je v díle nazýván vrcholem vozidel (*theg pa, jána*) (*Samtän migdön* in Longchen Rabjam, 2002: 119). Jsou jako příčky žebříku, seřazené od nejnižší po nejvyšší (Karmay, 1988: 104). *Ringjipa* se ocitla na nejnižší příčce rovněž proto, že vychází ze súter s provizorním významem (*drang don gyi mdo, nejárthasútra*), zatímco nauka *čigčarwy* ze súter s významem definitivním (*mges don gyi mdo, nitárthasútra*). Základní nauku *čigčarwy* shrnuje Nub Sanggjä Ješe takto:

¹⁰ Karmay ukázal, že Orgjän Lingpa svými editorskými zásahy přisoudil Mahájánovi religiózní praktiky, které *che-šang* pravděpodobně vůbec nevykonával a o nichž v původním pramenu, tj. v *Samtän migdön* (viz níže), není ani zmínka (Karmay, 1988: 92–96). Karmay píše, že Orgjän Lingpa udělal z *che-šanga* tantrika, což ovlivnilo názory pozdějších mistrů školy ňingma, jako byli Longčhen Rabdzampa (*klong chen rab 'byams pa*, 1308–1363) či Džigme Lingpa (1988: 87–96).

Podle *tönmünpy* jsou všechna druhotná jsoucna osob a jevů od prapočátku nezrozená a pokoušet se o zrození nezrozeného je matení mysli. Tak se člověk hlubokého významu nedobere, stejně jako kohout nerozvíří oceán. [Tönmünpa] tvrdí, že do pravé povahy [*chos nyid, dharmatá*] věci se proniká ne-myšlením. Odstupňovaný vstup je pro osoby s chabým rozumem. (*Samtän migdön* 31/a/3 cit. dle Longchen Rabjam, 2002: 120)

Navzdory názorům Nub Sanggjä Ješeho, Orgjän Lingpy či Džigme Lingpy je postoj většiny tibetských autorů k Mahájánovi odmítavý. Jakožto veskrze směšná postava si našel cestu i do obecného povědomí Tibetanů, jak o tom svědčí charakter „čínského mnicha“ z religiózních tanců *čham* (*cham*). Podle Wilhelma Filchnera je součástí speciálního čhamového tance v klášteře Kumbum (*sku 'bum*) v Amdu postava *che-šanga* doprovázeného čtyřmi *atsarasy* (tj. klauny, tib. *a tsa ra*) a skupinou několika dalších masek představujících buď jeho žáky, nebo děti posmívající se starci. Albert Grünwedel ve své studii o tibetské mytologii z roku 1900 uvádí, že:

groteskní postava *che-šanga* zastupuje *ston mun pu*, školu náhlého vstupu, vypovězenou z Tibetu. Postava je terčem posměchu vesnických dětí a je mezi nimi známa jako „mnich s vypouklým břichem“. (Roccasalvo, 1980: 505)¹¹

Od události zasuté hluboko v tibetské historii k obrovské postavě z papírmaše, jež svým přešlapováním na dvoře kláštera vypráví příběh mnicha zhlouplého a ztloustlého samým ne-rozlišováním, vede dlouhá a krivolaká cesta. Zprávy o lhaské debatě lze číst jako ódu na vítězství sil dobra, reprezentovaných státním náboženstvím a královládou. Nebo v nich lze vidět čchanovou anekdotu, jejíž pointu mistr naznačil mlčením a upuštěním věnce květin. Nepodobá se však religionista lámající si hlavu nad obsahem debat buddhistických mnichů z 8. století tak trochu historikovi, jenž se snaží odhalit politické pozadí založení Společenstva prstenu? Má vůbec naději, řečeno slovy Foucaultovými, objevit *res gestae*, to jest *skutečné* činy *skutečných* lidských bytostí jednajících ve *skutečných* vztazích?¹²

3. Metodologická úvaha: Luther H. Martin a „buddhistické počátky“

V eseji *History, Historiography and Christian Origins* přirovnává Luther H. Martin historiografii k detektivnímu románu (2000: 72). Úkolem hlavního hrdiny je rozkrýt minulou událost podle stop, které po sobě zanechala, v našem konkrétním případě z textových pramenů. Cílem pátrání je určit, zda k dané události došlo a kdy, popsat její průběh, pojmenovat zúčastněné osoby a objasnit jejich vztahy a motivaci. Názor, který si detektiv na případ udělá, přitom nemusí být automaticky přijat za pravdivý a jediný možný popis událostí. Mohou se objevit další důkazy, vyšetřování může být obnoveno a obvinění může být vzneseno proti někomu jinému.

Historikové se však nepodobají ani tak autorům detektivek jako skutečným detektivům, neboť se „musejí pokusit objevit a zhodnotit data týkající se událostí, k nimž v minulosti pravděpodobně skutečně došlo“ (Martin, 2000: 73). Přestože

¹¹ Podle Luboše Bělky, který vypracoval typologii zobrazení čínských *che-šangů*, „není možné jednoznačně konstatovat, kterého Hwašanga čínský mnich v tibetských čhamových tancích vlastně představuje“ (2009: 71).

¹² Paul Veyne. *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire* (cit. dle Martin, 2000: 82).

však „[n]a rozdíl od fikce se kritická historiografie zabývá událostmi, o nichž se předpokládá, že se opravdu staly“ (Martin, 2000: 69), ke svým závěrům dochází na základě „volby dané kontextem a hypotetickou pravděpodobností událostí ve světle nashromážděných dat“ (Martin, 2000: 73).

Data vypovídající o křesťanských počátcích i o počátcích buddhismu v Tibetu pocházejí především z textových pramenů, což znamená, že jsou socio-kulturní povahy. „Dochovaná data představují redigované a tudíž kolektivní názory skupin, které je vytvořily, vybraly, shromáždily, daly do oběhu a zařadily do nejrůznějších antologií“ (Martin, 2000: 78). Martin proto navrhuje, abychom se na dějiny dívali jaksí „pozpátku“ a „historické“ prameny nečetli jako pravdivou zprávu o skutečných historických událostech, ale jako stopu po činnosti skupin a lidí, kteří se o vznik a uchování těchto pramenů zasloužili. Abychom tyto úvahy aplikovali na konkrétní případ (lhaskou debatu), svědčí-li například prameny (či spíše „vyprávějí-li“) o účasti několika příslušníků klanu Ba u klíčové události tibetských religiózních dějin, může, ale nemusí to vypovídat o skutečné politické moci klanu v době konání debaty. Zcela jistě to ale vypovídá o vlivu klanu či jeho příznivců v kruzích, v nichž konkrétní zpráva o události vznikla a v nichž byla tradována.

Ačkoli se náš případ netýká přímo původu buddhismu, je spojován s počátky tohoto náboženství v „zemi sněhů“. Jelikož úzce souvisí s příchodem prvních buddhistických „věrozvěstů“, se založením prvního kláštera Samjä, s přijetím prvních mnichů do tibetské sanghy a s vyhlášením buddhismu za „státní“ náboženství, má povahu náboženské legendy. Nemůžeme si být jisti dokonce ani tím, že k debatě skutečně došlo.¹³ Názory, vyjádřené jejími dějepisci, na druhé straně skutečné jsou, stejně jako jsou skutečné jejich motivace a socio-kulturní prostředí, v němž je formulovali. Dovedeme-li Martinovu úvahu do důsledku, pak našimi *res gestae* –skutečnými činy skutečných lidských bytostí jednajících ve skutečných vztazích – nemůže být jednání účastníků lhaské debaty, ale *tvůrčí čin* autorů tibetských a čínských letopisů, k němuž došlo v jistých společenských, kulturních a politických poměrech. Vztah tohoto tvůrčího činu k popisované historické události je při tomto „zpětném“ pohledu třeba chápat jako vztah tvůrčího činu a události, kterou si tvůrce zvolil za svoje *téma*. Naše zkoumání se může prostřednictvím „faktů“ literárních pramenů „faktům“ skutečných událostí přiblížit, nikdy je však skrze ně nemůže plně postihnout.

Povzbuzení a zocelení touto metodologickou úvahou obraťme nyní pozornost k textovému pramenu, který, i když možná nepopisuje lhaskou debatu tak, jak se skutečně odehrála, představuje alespoň jeden z nejstarších dostupných „propagandistických“ obrazů této události.

4. Základní tibetský pramen k debatě a jeho svědectví: *dBa' bzhed*

Baže: Královská řeč o počátcích Buddhovy nauky v Tibetu (dBa' bzhed: sangs rgyas kyi chos bod kham su ji ltar byung ba'i bka' mchid kyi yi ge) je edicí textu nazývaného nejčastěji generickým názvem *sBa bzhed* neboli *Stanovisko Ba*. Rukopis *dBa' bzhed*, o němž bude na následujících řádcích řeč, studovali a přeložili

¹³ Pochybnosti o konání lhaské debaty vyjádřil např. Imadea Joširo. Paul Demiéville vyslovil názor, že nešlo o jedinou debatu, ale dlouhodobější písemnou výměnu názorů, trvající několik let (viz níže) (Powers, 2009: 125).

Pasang Wangdu a Hildegarda Diembergerová (*dBa' bzhed*, 2000).¹⁴ Má 31 fólií velikosti 35,5×7,5 cm, je uložen ve Lhase a byl sepsán písmem *ume* (*dbu med*, tj. „bezhlavým“) na nažloutlém papíře zvaném *böšö* (*bod shod*, tibetský papír). Text se skládá ze tří částí: 1) vlastní kroniky (obsahující zprávu o lhaské debatě); 2) krátké části týkající se dcery Ba Salnanga a smrti Ba Sangšiho; a 3) historie pohřebního rituálu *zätä* (*zas gta*). Tibetština rukopisu užívá starobylou terminologii, jež ve známých edicích *sBa bzhed* byla nahrazena novějšími výrazy (např. *dar ma* místo *dharma*). V textu nacházíme historické korespondence s prameny doby dynastické, nápadná je i nepřítomnost mladšího legendárního materiálu pocházejícího z doby post-dynastické (*dBa' bzhed*, 2000: 13–14).

Zatímco tradice považuje za autora textu Ba Salnanga,¹⁵ ministra krále Thisong Decäna a prvního opata kláštera Samjä, kritická analýza textu nasvědčuje, že bychom slovo *dBa' (sBa)* v názvu kroniky měli chápat spíše jako jméno rodu či klanu, takže jedna z variant názvu by mohla znít *Stanovisko [klanu] dBa' k počátkům Buddhovy nauky v Tibetu obsahující královskou řeč (dBa' bzhed*, 2000: 4–5). Ústřední role Ba Salnanga v těchto počátcích je nicméně jedním z hlavních témat kroniky. Jak nasvědčují alternativní názvy *Samjä karčhag čenmo* (*bsam yas dkar chag chen mo*, *Inventář Samjä*) a *Samjä kathang* (*bsam yas bka' thang*, *Kronika Samjä*), dalším důležitým tématem je vznik, stavba, plán a výzdoba nejstaršího tibetského kláštera.

Následující edice *sBa bzhed* jsou podle Wangdua a Diembergerové dostupné odborné veřejnosti:

1. verze publikovaná v Pekingu (1980); vydání složené ze tří verzí textu, jeden z nich je datován do 12. století (*sBa bzhed B*);
2. Steinova doplněná verze (1961) – *sBa bzhed zhabs btags ma*; obsahuje velké množství dodatků, 14. století (*sBa bzhed A*);
3. *dBa' bzhed*, „náš text“, z velké části odpovídá známějšímu textu *sBa bzhed*, pochází pravděpodobně z počátku 11. století (nejranější možná datace);
4. výběr citací v *Khäpä gatön* (*mkhas pa'i dga'ston*, *Hostina učenců*, 16. století) od Pawo Cuglagthengwy (*dpa' bo gtsug lag phreng ba*) (*sBa bzhed C*) (*dBa' bzhed*, 2000: 1–2).

Spekuluje se také o existenci proto-verze, jež dosud nebyla objevena. Kronika nebyla nikdy tištěna, známé jsou jen rukopisné verze a citace v jiných dílech. Ačkoli *sBa bzhed* se jako základním historickým pramenem k dějinám pozdní tibetské říše zabývali mnozí přední tibetanisté, Per K. Sørensen v úvodu k překladu Wangdua a Diembergerové píše, že „[o]tázky po vzniku textu, jeho původní podobě a znění a jeho autorství zůstávají nevyřešeny z důvodu nedostatku věrohodného původního textového materiálu“ (*dBa' bzhed*, 2000: XII). Stejně je to s datací (*dBa' bzhed*, 2000: XIV). Text sám informaci o době svého vzniku neobsahuje, vlastní vyprávění však uzavírá pasáž o lítosti umírajícího krále Thisong Decäna (zemřel 797) nad ztrátou čínských textů, zakončená slovy „toto je konec“ (*dBa' bzhed*, 2000: 90). Další

¹⁴ Pasáže citované z tohoto textu překládám podle anglického překladu Wangdua a Diembergerové, s přihlídnutím k tibetskému textu *dBa' bzhed* otištěnému v *rBa bzhed phyogs bsgrigs* 2009. V některých případech se můj překlad s anglickou verzí mírně rozchází.

¹⁵ Není pochyb, že Ba Salnang je historickou postavou. Jako Šántarakšitova nástupce jej pod mnišským jménem Ješe Wangpo zmiňuje tunchuangský rukopis IOL 689/2 (viz Karmay, 1988: 76–80).

vrstva popisuje činy krále Thicug Decäna (*khri gtsug lde btsan*, Ralpačän, *ral pa can*, 815/7–838/41), jemuž se ve shodě s post-dynastickou historiografickou tradicí připisují zásluhy za velkou reformu tibetského písma. Wangdu a Diembergerová uzavírají:

Několik faktů svědčí ve prospěch značného stáří textu: text dodržuje terminologii a styl písma typické pro dynastické prameny a postavy, místa dějů a popsané události z velké části souhlasí s výsledky historického bádání o textech z doby dynastické. Jazyk textu je na pomezí archaické dynastické tibetštiny (jazyka tunchuangských dokumentů) a raně klasické/kanonické tibetštiny. (*dBa' bzhed*, 2000: 11)

dBa' bzhed se hlásí k žánru *kačhi* (*bka' mchid*) neboli „královská řeč“ či „královská kronika“. Název žánru označuje „formální králův projev, jenž ovšem nezahrnuje přísahu [...]“ (*dBa' bzhed*, 2000: 23). Díla tohoto žánru obvykle doprovázejí formální královské edikty *kacig* (*bka' gtsigs*), takže je možné, že kronika původně obsahovala celé znění královského ediktu vydaného Thisong Decänem po skončení samjaské debaty. Jakožto královskou kroniku týkající se specificky „počátků Buddhovy nauky v Tibetu“ lze *dBa' bzhed* rovněž zařadit do kategorie textů *čhödžung* (*chos 'byung*, „původ dharmy“, díla o zrodu buddhismu v Indii a jeho šíření do okolních zemí) či *logjü* (*lo rgyus*, analý, vzpomínky). Co se týče místa kroniky v tibetské historiografické literatuře, Sorensen píše, že se jedná o „text všeobecně uznávaný za základní a autoritativní dějepisný pramen, jehož nejstarší podoba bývá tradičně datována do pozdní doby dynastické (kolem roku 800)“ (*dBa' bzhed*, 2000: X). Vzhledem k nedostatku pramenů k této době byla kronika *dBa' bzhed* využita jako základní a často jediný zdroj informací pro sepsání mnoha pozdějších historiografických prací. Tibetští dějepisci, jako například Butön či Pawo Cuglagthengwa, považovali text za autoritativní nejen v otázkách historických, ale též na poli doktríny, a to zejména co se týče klíčové debaty v Samjā.

Kroniku otevírá krátké zhodnocení příspěvku nejvýznamnějších panovníků dynastie Jarlung (*yar klungs*) k rozvoji buddhismu v Tibetu (*dBa' bzhed*, 2000: 23–24): za vlády krále (*cänpo*, *btsan po*) Lhathothori Nāncäna (*lha tho do re snyan btsan*, zemřel 374) byla pravá dharmá (*dam pa'i chos*, pravý řád) získána, za Songcän Gampa bylo zavedeno praktikování božské dharmy, za Thisong Decäna božská dharmá prospívala a za Thicug Decäna (Ralpačän) byla systematizována velkou reformou. Činy prvních dvou králů jsou popsány jen stručně: za Lhathothorihho spadla z nebes schrána s nesrozumitelnými poklady dharmy, za Songcän Gampa byl založen Rasa Peharling (*ra sa pehar gling*) a 42 chrámů k ovládnutí země, Thönmi Sambhóta (*thon mi sam bho ta*) byl na pouti v Indii a do chrámu Ramoče (*ra mo che*) bylo z Číny přivezeno posvátné zpodobení Šákjamuniho. Většina textu je věnována panování krále Thisong Decäna (fol. 4a5–25b1), jehož mistrem byl Ba Salnang a za jehož panování bylo postaveno Samjā (fol. 14b5–17b6) a uspořádána debata mezi Mahájánou a Kamalašílou (fol. 18b5–25a3).

Thisong Decän nastoupil na trůn jako třináctiletý. Slabosti mladého panovníka zneužil jeho strýc Mažam Thompakje (*ma zham khrom pa skyes*), jenž pod vlivem kleteb a démonů začal pronásledovat dharmu. Královy věrné rádce obvinil z vraždy jeho otce, rozbořil několik chrámů a posvátné zpodobení Šákjamuniho vykázal ze země, prohlašuje, že dharmá může za všechno zlé, co Tibet kdy postihlo. K tomuto

období pronásledování buddhismu se váže i první zmínka o čínském *che-šangovi*. Starý čínský mistr, jenž sídlil v chrámu Ramoče, byl vyhnán z Tibetu. Na útěku pronesl tato prorocká slova: „Na jednom z míst, kde jsme včera odpočívali, jsem zapomněl botu. To je znamení, že pravá dharma bude v Tibetu znovu vzkvétat!“ (*dBa' bzhed*, 2000: 37).¹⁶

Čínský mistr vystupuje jako zastánce a prorok pravé dharmy také v příběhu o rumělkové perle, jímž do děje vstupuje Ba Salnang. Když mu krátce po sobě zemřel syn i dcera, rozhodl se Ba Salnang vykonat zakázané buddhistické pohřební obřady *cche (tše)* a jejich provedení svěřil čínskému *che-šangovi* z chrámu Ramoče. *Che-šang* dal rodičům na vybranou: přejí si, aby se jejich děti znovuzrodily na nebesích, nebo se mají znovu narodit jako jejich potomci? Ba Salnang si pro mrtvé přál božskou existenci, ale matka je chtěla mít u sebe. *Che-šang* tedy vložil do úst dívky perlu z poloviny natřenou rumělkou a vykonal příslušné pohřební rituály. Poté oznámil: „Chlapec vystoupil na nebesa bohů. Dcera se zrodí jako tvůj syn“ (*dBa' bzhed*, 2000: 39). A skutečně, brzy se Ba Salnangovi narodil syn s rudou perlou v ústech. Názorná ukázka přerозování a kouzelné moci čínského mistra udělala na Ba Salnanga hluboký dojem. Stal se *che-šangovým* žákem a začal tajně cvičit podle jeho doporučení.¹⁷

Po nějaké době požádal *cänpa*, aby směl odjet do Indie, kde se chtěl o novém učení dozvědět víc. V cizině se nemusel řídit zákony své země (které v té době buddhismu nepříály), a tak se klaněl před buddhovníkem (*ma ha bod hi, bódhivrkša*) a v Nálandě (*shi le na len dra*) a přinášel obětiny. Ačkoli to bylo v zimním období, pršelo a z buddhovníku vyrašily zelené ratolesti. To bylo první znamení Ba Salnangova zvláštního poslání. S novou vírou začal poté experimentovat v Mangjülu, jehož guvernérem byl před odjezdem do Indie jmenován. Nechal tu vystavět dva chrámy, zajistil je nadací, a „[n]auky všech mistrů Indie a Nepálu byly prostudovány“ (*dBa' bzhed*, 2000: 40). Když v jeho domě učil dharmu slavný učenec Šántarakšita, Ba Salnang se ho zeptal, za jakých podmínek by byl ochoten ocestovat do Tibetu. *Khänpo (mkhan po)*, učenec si nejprve jako odměnu vyžádal všechnen Ba Salnangův majetek, včetně jeho „turbanu a pásku“, a poté řekl:¹⁸

„Ty i tvůj král jste dozráli k tomu, abyste vybudovali chrám jménem Samjä v Dagmaru (*brag dmar*) u řeky Lohita (*lo hi ta*) před vrchem Khäpori (*khas po ri*)! Budu váš duchovní mistr. Co se týče nás dvou, není to poprvé, co se z našeho setkání zrodila probuzená mysl. V bezpočetných předchozích životech jsi byl mým hlavním žákem; nosil jsi jméno Ješe Wangpo¹⁹ a pěstoval jsi probuzenou mysl.“ Poté položil ruku na temeno [Ba Salnangovy] hlavy

¹⁶ Historiky s botou k čínskému buddhismu patří. Zajímavá posmrtná historika se traduje např. o prvním patriarchovi čchanu Bódhidharmovi. Zapomenutá bota jako prorocké znamení se vyskytuje rovněž v jiném kontextu v jiných pramenech (viz *dBa' bzhed*, 2000: 36, pozn. 67).

¹⁷ Rozborem této historiky se zabývá Matthew Kapstein ve své stati *The Mark of Vermilion* (2000: 39–49). Kapstein si všímá, že se jedná o jeden z mnoha příběhů obsažených v *sBa bzhed*, jejichž tématem je přerозování a karmický zákon: „*sBa bzhed* si zcela jistě uvědomuje, že koncepty přerозování a karmy jsou spornými koncepty [tj. v dané době] a kontroverze o nich nejen zaznamenává, ale zaujímá k nim také jasné stanovisko. K tomu je možné dodat, že odpor vůči učení *che-šanga* Mahájány prisuzovaný Thisong Decánovi pramení v první řadě z přesvědčení, že toto učení ohrožuje uspořádání vesmíru fungujícího podle karmických zákonů“ (Kapstein, 2000: 219, pozn. 65).

¹⁸ Podle *dBa' bzhed* Šántarakšita nakonec všechny dary vrátil.

¹⁹ Menší písmo označuje interpolace.

a slibil mu všechno, co po něm žádal. V té chvíli se z nebes ozval hlas: „Geo (*dge'ò*) – nechť je nastolena ctnost!“ a objevilo se světlo. (*dBa' bzhed*, 2000: 40)

Ba Salnang se vrátil do Tibetu, aby o své zkušenosti s novým náboženstvím zpravil krále: „Na tajném místě mu objasnil podrobně vše o pěstování dharmy, o rozumovém uvažování (*rigs pa*), o přednostech dharmy (*lha chos bzang ba*) a o skutcích mudrce ze Zahoru, jenž je zván bódhisattvou [...]“ (*dBa' bzhed*, 2000: 41). Muž, který si pamatuje své minulé životy, musí být královým učitelem! Thisong Decän byl však stále v područí ministrů nepřejících buddhismu – poslal sice pro Šántarakšitu, ale Ba Salnangovi poradil, aby se před nepřáteli pravého náboženství ukryl v rodné vesnici. Nakonec přeci jen našel odvahu a rozkázal svým ministrům, aby sochu Šákjamuniho dopravili zpět do Lhasy. Neštěstí, za jehož původce byla socha dříve označována, bylo teď připsáno její pomstě za pronásledování dharmy v Tibetu. Ani Šántarakšitův příchod však nerozptýlil všechny Thisong Decänovy obavy. Protože se obával Šántarakšitových kouzel, poslal tři své ministry, aby učení cizího učitele vyzkoušeli na vlastní kůži. Teprve když všichni tři „bez úhony“ prodělali výcvik pod vedením indického mistra, byl *khänpo* pozván do Drakmaru (Samjä). Tam se ukázalo, že nejen Ba Salnang, ale i král je Šántarakšitovým starým známým z minulých životů: „Nevzpomínáš, jak jsme za časů buddhy Ōsunga (*od srung, Kášjapa*) spolu uctívali a chránili náš chrám a modlili se, aby dharmy byla zavedena v Tibetu?“ (*dBa' bzhed*, 2000: 41).

Následoval půlroční výcvik v deseti ctnostných činech (*dge ba bcu, daša kušala karmapatha*) a osmnácti prvcích (*kham s bco brygad, dhātu*), ale zemi v té době postihla další série katastrof, což mladého krále přimělo buddhistický projekt znovu na nějaký čas opustit. Šántarakšita byl poslán zpět do Nepálu a Ba Salnang byl pověřen, aby odjel do Číny a „hledal tam dharmu“. Na dvoře čínského císaře byli spolu s Ba Sangšim (*'ba' sang shi*)²⁰ přijati se všemi poctami náležejícími bódhisattvům a od dalšího čínského *che-šanga* jménem Gjim (*gyim*) vyslechli následující předpověď:

Jakmile se v králi probudí víra, nastane vhodná doba pro šíření dharmy. Až se tak stane, ať je pozván *khänpo* bódhisattva [tj. Šántarakšita] [...] a ať se stane duchovním mistrem Tibetu! On je pravý *khänpo* pro obrácení země! (*dBa' bzhed*, 2000: 50–51)

Děj kroniky pokračuje vyprávěním o zázračných skutcích mága Padmasambhavy, jenž se významnou měrou zasloužil o potření zlých sil a vítězství dharmy v Tibetu. Přejdeme uctivým mlčením činy tohoto divotvorce, který se debaty Kamalašily s Mahájánou nezúčastnil, a než přistoupíme k vyprávění o debatě samotné, zmíníme se alespoň několika větami o jejím údajném dějišti. Na výběru místa ke stavbě Samjä, kláštera „mimo vši představitost“, se přímo podíleli *khänpo, cänpo*, Ba Sangši, nepálský stavitel a mnoho dalších velmožů a významných osobností. Než věštebné a blahověstné obřady potvrdily vhodnou polohu kláštera (ve vykopané jámě se objevily „dvě hrsti bílé rýže a bílého ječmene a žádné oblázky, kosti, cihly ani uhlíky“ *dBa' bzhed*, 2000: 64), stavba se vyměřovala podle kupek sena tajně rozmístěných po polích. Výzdoba byla na *cänpo* přání provedena nikoli v indickém, ale v tibetském stylu, ve snaze získat následovníky černé

²⁰ Ačkoli tibetské klanové jméno Ba Sangšiho (podle *dBa'*, *'ba''*, nikoli *„dba''*, v jiných verzích však *sba* či *rba*) svědčí o něčem jiném, podle *sBa bzhed* se jednalo o čínského chlapce.

dharmy (*bön*). Modely pro sochy buddhů a bódhisattvů stáli nejkrásnější Tibeťané a Tibeťanky. Božstva byla vytesána z kamenů, do nichž sama otiskla svou podobu, a když kameny vezli do centrálního chrámu (*uce, dbu rtse*), třásla se zem:

Chrám obklopovala černá obvodová zeď se čtyřmi branami a čtyřmi místy pro seskakování z koní. Prostranství chrámu bylo vyštukováno štukem lesklým jako zrcadlo. Z jedné strany na druhou bylo možno vrhnout trám. Všem bytostem kromě ptačtva bylo zakázáno vstoupit za zeď a všichni lidé si museli při vstupu mýt nohy. [...] Hlavní chrám (*gtsug lag khang*), jako tyrkys na zlatém podstavci, byl dokončen v roce ovce.²¹ Při třetím blahověstném obřadu vedeném bódhisattvou všechny sochy v Uce kázaly nauku a pak se rozešly na svá místa. [...] Chrám byl dokončen. Těsně před jeho zasvěcením složil Ba Salnang sliby a dostal jméno Ješe Wangpo. (*dBa' bzhed*, 2000: 69)²²

V klášteře působila překladatelská dílna, ve které kromě indických a tibetských překladatelů pracoval také čínský *khänpo* Mekong (*Me kong*). Během obřadu velkého zasvěcení sto poddaných přijalo sliby z rukou Ba Ratny (*dba' rad na*), jehož předtím vysvětil bódhisattva:

Byl vyhlášen velký edikt (*bka' shog*): „Nikomu z poddaných mužů nesmí být vyloupnuty oči a žádná poddaná ženě nesmí být uříznut nos; všichni poddaní musí sloužit dharmě“. (*dBa' bzhed*, 2000: 73)

Mniši byli zaopatřeni ošacením a ječmenem. V té době začal být Ba Salnang jasnozřivý. *Cänpo* o něm vyhlásil:

Tento muž, roven samotnému Buddhovi, je náš duchovní mistr – krále i poddaných. Proto byl jmenován vůdcem Buddhovy tradice (*bcom ldan 'das ring lugs*). Nechť se řídí příkazy dharmy. (*dBa' bzhed*, 2000: 74)

Ba Salnangovi byla do rukou dána větší moc, než jaká příslušela hlavním ministrům, a jím vedená rada pro „religiózní“ záležitosti teď měla větší moc než nejvyšší státní rada. Jakmile se stal vůdcem tibetské sanghy, požádal okamžitě o státní dotace, které by jí zajistily nezávislost na soukromých dárcích. *Cänpo* přidělil všem mnichům po sedmi domácnostech a ministrům (*zhang blon*, „strýc-ministr“) po pěti. Opatovi Samjä se však nabízená renta zdála nepostačující. „Vzhledem k tomu, že někteří dostávají až devět set domácností na osobu,“ prohlásil, „král by měl přidělit dvě stě domácností třem klenotům (*dkon mchog gsum, triratna*) a po třech každému mnichovi“ (*dBa' bzhed*, 2000: 75). Jinak:

Cänpova mysl utrpí újmu, lidé a dobytek budou trpět nemocemi, nepřátelé číhající na hranicích přijdou do vnitrozemí a zasáhne nás několik hladamorů. Stane se mnoho špatných věcí. A co si *cänpo* jistě přeje ze všeho nejméně, symboly tří klenotů zhynou a všichni jeho poddaní propadnou hříchu. (*dBa' zhed*, 2000: 76)

Když ministři začali při jeho slovech hlasitě reptat, Ba Salnang se rozhodl vyjádřit svou nelibost odchodem do ústraní. Za místo dobrovolného vyhnanství si zvolil poustevnu v Lhodagu (*lho brag*):

²¹ Podle Erika Haarha byl klášter Samjä dostavěn roku 766 a vysvěcen o rok později (viz Powers, 2009: 124, pozn. 27).

²² Podle *sBa bzhed A,B,C* Ba Salnang složil sliby společně s pěti dalšími Tibeťany. Jiné prameny hovoří o sedmi mniších (*sad mi bdun*) (*dBa' bzhed*, 2000: 69 a pozn. 234). Podle *dBa' bzhed* byl prvním tibetským mnichem Ba Paljang, jenž byl vysvěcen Šántarakšitou ještě před započítím stavby Samjä (*dBa' bzhed*, 2000: 63). Ačkoli na identitu prvního tibetského mnicha se názory různí, prameny se shodují, že jím byl některý příslušník klanu Ba.

Když meditoval v Lhodagu, Ješe Wangpo jezdil na tygru a na nedostupné skalisko vystupoval po bambusovém mostě, který si postavil.²³ Horské ptactvo usedalo na jeho tělo, jako by to byl strom nebo kámen. Nestýkal se ani s lidmi svého rodu. (*dBa' bzhed*, 2000: 76)

Zde, v poustevně na vrcholku nedostupného skaliska, nacházíme vůdce tibetských buddhistů ve chvíli, kdy se v zemi začalo šířit učení *che-šanga* Mahájány o okamžikovém probuzení a rychle si získávalo stoupence. Scéna pro samjášskou debatu je připravena a herci se tlačí na scénu. Syžet v hrubých obrysech známe. Než si představení přehrajeme podle *dBa' bzhed*, jednoho z nejstarších a nejlivnějších tibetských pramenů k debatě, pojďme si krátce shrnout, jaké je obsazení a co můžeme na základě dosavadního děje soudit o autorech kusu.

Stanovisko dBa' k počátkům Buddhovy nauky v Tibetu nenechává nikoho na pochybách, kdo je jeho hlavním hrdinou. I když zkrácený název prohlašující kroniku za „Stanovisko klanu *dBa'*“ je poprvé doložen až koncem 12. století (*dBa' bzhed*, 2000: XIII), skutečnost, že Ba Salnang a další členové jeho (rozšířené) rodiny hrají ve všech důležitých událostech popsáných v kronice klíčovou roli, je výmluvná. Ba Salnang je od počátku královým důvěrníkem ve věcech víry, jako první potkává Šántarakšitu a zve jej do Tibetu a je to on, kdo je později jmenován vůdcem tibetské sanghy, královým mistrem a Šántarakšitovým přímým nástupcem. Ba Paljang je prvním tibetským mnichem a Ba Salnangovým zástupcem ve vedení obce. Ba Ratna je vysvěcen přímo Šántarakšitou a z jeho rukou při slavnosti v Samjä přijímá sliby sto Tibeťanů. Čtenář je opakovaně ubezpečován, že Ba Salnang je bódhisattvou, a těsně předtím, než je mu dána do rukou obrovská politická moc, se poněkud překvapivě dozvídáme, že začal být jasnozřivý.²⁴ Výjimečná role, kterou Ba Salnang sehrál při uvedení nového náboženství do země, je stvrzena prohlášením, jež nacházíme těsně před koncem hlavní části kroniky:

Boží syn Thisong Decän, *áčárja* (*ā tsā rya*) bódhisattva, Ba Ješe Wangpo a Ba Sangši, tyto čtyři ustanovili symboly tří klenotů. [...] [Díky nim] se svatá dharmata rozšířila v zemi tibetské. (*dBa' bzhed*, 2000: 89)

K čemu chvála (či sebechvála) rodu Ba mohla sloužit v době, kdy kronika vznikla? Jak bylo řečeno, „prozatímní“ datace umisťuje vznik textu do 11. století, přičemž stáří přinejmenším některých jeho částí může být větší. To znamená, že ke zkompileování textu do podoby, v níž se nám dochoval, došlo v „období rozpadu“ (*sil bu'i dus*, 10.–13. století) a na počátku druhého období šíření dharmy (*brtan pa phyi dar*, 10.–12. století), tedy přinejmenším 200 let po posledních popisovaných událostech. Období *silbu*, často označované za „období temna“ tibetské historie, následovalo po smrti „protibuddhistického“ krále Langdarmy (*glang dar ma*, 836–841), jež znamenala konec jarlungské dynastie a definitivní rozpad velké tibetské

²³ V *sBa bzhed* jezdí na tygru *che-šang* Gjim, čínský buddhistický mistr, s nímž se setkala první delegace vyslaná do Číny. Porovnání zpracování tohoto motivu v různých verzích kroniky nabízí zajímavý pohled na způsob, jakým její redaktoři pracovali s legendární a historiografickou látkou. Zatímco v *sBa bzhed* se do Číny vydávají delegace dvě, *dBa' bzhed* píše pouze o jednom poselství. Setkání s *che-šangem* Gjimem se tak odehraje mnohem později, po prvním vynuceném odchodu Šántarakšity z Tibetu (viz výše). V obou verzích (v *sBa bzhed* v průběhu první výpravy) si vyslanci z *che-šangových* úst vyslechnou proroctví týkající se královny nezletilosti a debaty s *bönisty* a obdrží tři texty, které mají ve vhodnou chvíli dát králi přečíst. Mimořádné schopnosti v krocení tygrů však *dBa' bzhed* Gjimovi upírá, připisujíc je Ba Salnangovi. Více o Gjimovi a jízdě na tygru viz Kapstein, 2000: 71–75.

²⁴ Jedná se o velmi pokročilý stupeň cesty k buddhovství (viz např. Williams, 2009: 201).

říše. *Silbu* představuje období temna nejen z hlediska šíření buddhismu – i když skutečná míra „temnoty“ je stále předmětem odborných debat – ale i z pohledu historiografie, pro niž zůstává z velké části hádankou.²⁵ Renesance monastického buddhismu (na rozdíl od buddhismu provozovaného laiky, jenž se v té či oné míře rozvíjel i v době temna) začíná ve středním Tibetu v polovině 10. století. Jak píše Matthew Kapstein ve svém stručném přehledu tibetských dějin, tibetský buddhismus „[v]stupuje do nového období rozvoje a dramatických změn. Místní vládcí soupeří jeden s druhým o moc a náboženská autorita se stává předmětem sporů, stejně jako autorita politická“ (Kapstein, 2000: XVIII). Ačkoli o postavení jednotlivých klanů a jejich vztazích k vládnoucím rodům v tomto období je známo jen velmi málo, víme, že mnich z klanu Ba Lodö Wangčhug (*blo gros dbang phyug*) byl na počátku 11. století požádán potomky rodu Juntän (*yum brtan*), aby se ujal správy kláštera Samjä (*dBa' bzhed*, 2000: 8). I když se jedná o dobu, do níž byla na základě výzkumu charakteru textu a rukopisu kronika datována, nemusí to samozřejmě znamenat, že její vznik přímo souvisí s touto událostí. Přesto se zdá pravděpodobné, že jednou z motivací zkompileování kroniky bylo připomenout slavné činy příslušníků klanu v dobách tibetské říše a o jejich zásluhy opřít požadavek na odpovídající status v době post-dynastické.

dBa' bzhed však není jen příběhem o vzestupu tibetského klanu k moci, ale také příběhem o religiózním obrácení – osobním, klanovém i „celospolečenském“. Ačkoli pozdější prameny kladou počátky buddhismu v Tibetu do období vlády Songcän Gampa a popisují tohoto krále jako konvertitu a nadšeného propagátora nového náboženství, dobové prameny se o buddhismu vůbec nezmiňují a Songcän Gampo sám byl pohřben v souladu se starším pre-buddhistickým kultem zahrnujícím krvavé oběti (Williams, 2009: 187).²⁶ Tento stav věci se zdá potvrzovat i *dBa' bzhed* – v době, kdy na trůn usedl Thisong Decän, nezbylo z prvního setkání Tibetu s buddhismem nic víc než Šákjamuniho socha v Ramoče a pohřební rituál *cche*. I tyto zbytky však byly v prvních letech Thisong Decänovy vlády rozmetány *bönistickými* ministry. Ba Salnang, jenž se o síle buddhismu přesvědčil v jedné z nejbolestivějších chvil svého života, nalézá pravého učitele v Šántarakšitovi. Jeho spojení s tímto význačným mistrem – a tím i s jeho tradicí, tj. s jógáčára-svátantrika madhjamakou – je potvrzeno Šántarakšitovou jasnozřivou vzpomínkou na společně prožité minulé životy.

Příběh konverze vyprávěný *dBa' bzhed* zahrnuje nejen úroveň osobní a takříkajíc „celostátní“, ale i úroveň klanovou, jež, jak se zdá, tvořila v otázkách víry i moci spojnicu mezi individuálním a společenským:

[Ba Salnang] přiměl členy klanu Ba opustit náboženství *bön* a praktikovat buddhismus. Ba Lhazig (*dba' lha gzigs*) se stal duchovním mistrem (*dge bshes*) svého přítele Ňang Rökonga (*myang ros kong*). [...] Rökong se stal mistrem svých bratrů, kteří se rovněž stali [vyznačující] bílého [náboženství]. (*dBa' bzhed*, 2000: 63)

Tato pasáž naznačuje, jak píše Wangdu a Diembergerová, „význam klanové identity a příbuzenských vztahů v přijetí [náboženského] přesvědčení“ (*dBa'*

²⁵ „Jelikož máme k dispozici jen velmi málo dokumentů, které lze spolehlivě datovat do tohoto období, k závěrům o něm docházíme pouze nepřímou cestou“ (Kapstein, 2000: 10).

²⁶ Viz též Kapstein, 2000: 54–9, 67; Powers, 2009: 120–123.

bzhed 2000: 7). Propojení rodové a náboženské příslušnosti rozhodně nebylo ničím výjimečným: Ba Salnang byl ve funkci opata Samjä vystřídán Ba Paljangem, a když období politické fragmentace nakonec ve 13. století dospělo ke konci, bylo to díky působení klanu Khön (*'khon*), jenž šťastným spojením učenosti, náboženské autority a politické obratnosti získal vládu nad velkou částí Tibetu.

Proto dalším ze způsobů, jak číst kroniku *dBa' bzhed*, je dívat se na ni jako na kolektivní vyznání víry, jako na deklaraci věrnosti konkrétnímu náboženství, religioznímu postoji či duchovní linii. Mezi jakými druhy religiozity měli autoři (či objednavatelé) kroniky na výběr a k jakému z nich se přihlásili? Vezmeme-li za výchozí bod konec 10. století, kdy byl podle Karmaye sepsán *Samtän migdön*, nabízeje se následující duchovní cesty:

[a] Škola „postupnosti“ (*tšen men*) [...];

[b] Škola „okamžikovosti“ (*ston mu*) [...];

[c] *Mahájóga* [tantra] [...];

[d] *Atijóga* [*shin tu rnal 'byor*, tj. *dzogčhen*] [...]

(Longchen Rabjam 2002: 120–121).

K tomu je třeba přiřadit *bön*, „černou dharmu“, o němž se Nub Sanggjä Ješe nezmiňuje. *Bön*, tibetské před-buddhistické náboženství, akceptuje jako nejvyšší cestu *atijógu*, „velkou dokonalost“, považovanou za nejvyšší, deváté „duchovní“ vozidlo rovněž *ňingmou*, buddhistickou školou odvozující svůj původ od Šántarakšitova společníka Padmasambhavy. Jemu sice *dBa' bzhed* věnuje 4 folia textu (folio 10b6–14a6), jeho skutky však popisuje mnohem zdrženlivěji než mladší prameny. *Bönisté* jsou v kronice poraženi na náboženském shromáždění, jemuž předsedá Šántarakšita. Ačkoli buddhisté nesáhnou k magickým praktikám a užívají jen logické argumentace, hladce nad *bönpy* zvítězí. *Bönistické* pohřební obřady jsou posléze zakázány. Co se týče tantry, třetí cesty na Nub Sanggjä Ješeho žebříčku, v *dBa' bzhed* hraje klíčovou úlohu, neboť tantru praktikuje Šántarakšita a tantrickým rituálům patří důležitá role při výstavbě Samjä. Škole okamžikovosti je věnována scéna samjäské debaty, jíž děj vrcholí.

Zmíněné duchovní cesty jsou různého původu. Zatímco *bön* a *dzogčhen* jsou pravděpodobně autochtonní (i když *bön* vstřebal místní i cizí prvky a *dzogčhen* je do jisté míry inter-skupinovou záležitostí), škola okamžikovosti přichází do Tibetu z Číny a škola postupnosti z Indie. *dBa' bzhed* nečiní mezi domácími a cizími naukami rozdílu. Dokladem je pozitivní role mnoha čínských *che-šangů* při zavádění buddhismu do Tibetu, tak jak ho kronika popisuje (Kapstein, 2000: 35).

V důsledku nedostatku pramenů vztahujících se k danému období nevíme s jistotou, které z výše popsaných duchovních cest byly v době vzniku kroniky v 11. století stále živé. Jak jsme viděli, buddhismus postihlo v 10.–11. století pronásledování (dle tradice) či přinejmenším ekonomická krize způsobená snížením státních příspěvků. Klášterní buddhismus ve středním Tibetu již v době Langdarmovy smrti v roce 842 prakticky neexistoval (Williams, 2009: 189) a komunity udržující linii *múlasarvástívádové vinaji* (*'dul ba*, mnišská kázeň) zavedené Šántarakšitou se udržely jen na severovýchodě (a možná i východě) země. Také škola okamžikového vstupu, jejíž osud měla v 8. století zpečetit samjäská debata, pravděpodobně ještě nějakou dobu působila v okrajových částech oblasti tibetského vlivu (jako např. v Tun-chuangu, kde se našly její texty), ale ve Lhase a okolí nepřízeň Thisong Decäna a jeho nástupců musela čchanové klášterní

organizaci (pokud nějaká v Tibetu vůbec vznikla) zasadit těžkou ránu.²⁷ Nedostatek královské přízně postihl především školy spojené s kláštery v centrálním Tibetu, i když můžeme předpokládat, že přinejmenším někteří tibetští králové a velmožové nepřestali ani v době temna podporovat nejvýznamnější tibetský klášter Samjä. Můžeme se domnívat, že tantrám a *dzogčenu*, jejichž učení mohli předávat laičtí zasvěcenci, se v období „pronásledování“ dařilo lépe než vysoce organizovaným klášterním školám. Co se týče školy postupného vstupu, Samten Gyaltzen Karmay píše, že „[r]imġjipa zřejmě neprosperovala v době po Langdarmově pronásledování o nic lépe [než škola okamžikového vstupu]. Ačkoli v 8. století byla oficiálně přijata, ve století 11. byl již její vliv mizivý. Její syntéza mádhjamikových a jógáčárových doktrín byla po vyhotovení překladu Čandrakírthiho *Madhjamakavátary* v 11. století nahrazena učením madhjamaka-prásangiky“ (Karmay, 1988: 89). Kronika *dBa' bzhed* dokazuje, že v době překladu Čandrakírthiho díla, tj. počátkem druhého období šíření dharmy v Tibetu, byla Šántarakšitova linie jakožto deklarovaná náboženská příslušnost stále aktuální.

Třetím zásadním tématem *dBa' bzhed* je budování a osidlování posvátného prostoru nejstaršího tibetského buddhistického kláštera. Královská svatyně v Samjä patří k nejpozoruhodnějším tibetským náboženským stavbám, a to zejména pro své uspořádání. Jak píše Victor Chan: „Chrám a čörteny (*mchod rten*, *stúpa*) velmi ojedinělých tvarů byly rozmístěny kolem centrálního chrámu Uce tak, že vytvořily obrovskou mandalu. Uspořádání kláštera, dobře patrné i dnes, zobrazuje buddhistický kosmologický řád“ (Chan, 1994: 295).²⁸ Tento kosmogram, jenž se prostřednictvím náboženské architektury, slavností a poutí stal nedílnou součástí tibetského kulturního a religiózního povědomí, byl a stále je předmětem soupeření i sdílení na úrovni doktrínální, politické i ekonomické.²⁹ Buddhistické kláštery jsou nejen meditačními centry a univerzitami, ale také nástrojem vytváření zásluh laických stoupenců a zdrojem obživy pro mnichy a mnišskou organizaci. Když Ba Salnang žádá krále o státní podporu buddhismu, je ochoten zkrátit rentu mnichům výměnou za vytvoření zvláštního fondu pro klášter, do jehož čela byl postaven.³⁰ Do ústraní odchází na protest proti tomu, že péče o posvátný okrsek nebyla náležitě zajištěna. Z klidu a ticha poustevny je však povolán zpět, protože si *cänpo* neví rady s náboženskými „bouřemi“, vyvolanými působením nové monastické školy usazené v Samjä:

²⁷ Jinak tomu možná bylo s čchanovou doktrínou. V debatě o existenci či neexistenci nějakého náboženského směru v některém období vývoje tibetského buddhismu je užitečné rozlišovat mezi doktrínou a linií (či školou), která danou doktrínu zastává či je s ní identifikována. Stejná věc platí pro linii rimġjipy. Zatímco linie rimġjipy jako taková mohla v Tibetu zaniknout, její učení – tj. doktríny jógáčára-svátantrika madhjamaky – bylo možná převzato jinými liniemi a školami.

²⁸ Christopher Beckwith nazývá symbolismus Samjä „kosmokrátorským symbolismem“ (viz Kapstein, 2000: 29).

²⁹ I když v klášteře dnes působí společně mniši různých škol (Kolmaš dodává, že opatský trůn patří tradičně škole sakja /2009: 179/), v rané historii Samjä tomu tak být nemuselo.

³⁰ Paul Williams o financování klášterů v době panování Thisong Decána píše: „Z dobových pramenů je zřejmé, že Thisong Decän udělil příslušníkům mnišského stavu vysoký status, vyšší, než jakému se těšili dvorští ministři a aristokraté. Loajalita aristokracie tím byla otřesena. Na obyvatelstvo byla navíc uvalena nová daň, z níž byli vydržováni mniši. Tato opatření nejen sice věrně napodobovala indické poměry (na rozdíl od poměrů čínských), král si však zneprátelel nejen šlechtu, ale též rolníky, kteří teď byli ze zákona povinni podporovat kláštery“ (Williams, 2009: 188).

Jelikož neexistovala shoda o nauce, došlo k rozbrojům. *Cänpo* se všemožně snažil problém vyřešit, ale nevěděl si rady. Mahájánův žák Ňangša (*myang sha*) si rozpáral břicho, Ňag Bimala (*gnyags bi ma la*) a Ňag Rinpoče (*gnyags rin po che*) si rozdrtili genitálie. Gja (*rgya*) si zapálil hlavu. Ostatní se ozbrojili noží a pravi: „Zamordujeme všechny *cenmünpovce*, a pak zemřeme před palácem“. (*dBa' bzhed*, 2000: 77)

Redaktoři *dBa' bzhed* na rozdíl od Butöna nauku *tönmünpovců* nehodnotí. Dozvídáme se jen, že rozbroje vznikly na základě doktrínálních sporů. Ačkoli sebepoškození patřilo k poměrně rozšířeným a široce uznávaným projevům čínské buddhistické religiozity,³¹ vyhrožování vraždou nikoli, a jak napovídá zmínka o *cänpově* bezradnosti, v případě Mahájánových stoupenců se zřejmě jednalo o zoufalý nátlakový prostředek, k němuž se uchýlili v reakci na předchozí opatření (pravděpodobně diskriminující) přijatá králem. To se zdá potvrzovat Thisong Decänova úvodní řeč (*dBa' bzhed*, 2000: 79, pozn. 310):

[...] Poté se zde objevil *che-šang* a většina tibetských mnichů studovala pod jeho vedením. Jiní, neboť byli žáky bódhisattvy, nemohli *che-šangovo* učení studovat [...]. Přijal jsem rozhodnutí, ale stoupenci *che-šanga* nebyli spokojeni. (*dBa' bzhed*, 2000: 79)

Ba Salnang, ačkoli je značně rozladěn přerušením své meditace v odloučení, svému králi radu neupře: násilnosti má ukončit debata, kterou za školu postupného vstupu povede Kamalašíla a v níž roli soudce případně králi. Ba Salnangovu pomoc vítá *cänpo* s úlevou:

Radostně se dotkl čelem čela [Ješe Wangpa] a prohlásil: „Ješe Wangpo je můj učitel (*ā tsā rya*).“ Poté se mu poklonil až na zem. (*dBa' bzhed*, 2000: 78)

Tento projev úcty nenechává nikoho na pochybách, na čí stranu se těsně před debatou klonila přízeň sudího. *Tönmünpovci* se rozhodli čelit nepříznivé situaci studiem – v samjaském chrámu Sämtän Ling po dva měsíce za zavřenými dveřmi studovali *Sútru o dokonalém poznání o sto tisících šlócích* (*shes rab 'bum, Šatasahasrikápradžňápáramitásútra*) a *Sandhinirmóčanásútru*, která, jak již víme od Butöna, si vysloužila Mahájánův kopanec. Zlost čínského *che-šanga* na tento konkrétní text může být významná, a to jak pro analýzu debaty samotné, tak pro upřesnění náboženské příslušnosti tvůrců a objednavatelů *dBa' bzhed*. *Sandhinirmóčana* je důležitá mahájánová sútra (zkompileovaná ve 2. a 3. století n. l.), považovaná za základní text indické tradice jógáčára. Sútra, zabývající se konceptem konvenční a nejvyšší pravdy, jógáčárovým konceptem zásobového vědomí (*álajavidžňána*), třemi způsoby bytí (*trilakšana*), problémy doslovnosti a interpretovatelnosti Buddhova učení, meditací a cestou bódhisattvy označuje sama sebe za třetí roztočení dharmy, upravující a završující druhé roztočení, to jest *sútry o dokonalém poznání*, které nebyly madhjamakou správně pochopeny.³²

³¹ Viz např. Williams, 2009: 160.

³² V době pozdější tato sútra sehrála významnou úlohu v tibetské diskusi o trojím roztočení kola dharmy (viz Kapstein, 2009: 78–81, 110, 113, 225, pozn. 11). Akceptujeme-li široce rozšířenou interpretaci, podle níž předmětem sporu v Samjā byly metody meditace, pak jedním z důvodů, proč *che-šang* na sútru „stoupl“, mohla být následující pasáž: „I když při meditaci dosáhneš jednobodového soustředění, nezničíš chybnou představu o „já“, a poskvrvny tě znovu začnou soužit; bude to jako Udrakovo jednobodové soustředění. Zkoumání nepřítomnosti vlastního bytí v předmětech a jevech a meditace prováděná na základě tohoto zkoumání, to jsou příčiny vysvobození; žádná jiná příčina mír nepřináší“ (cit. dle Kamalashila & Dalai Lama, 2003: 83). Podle Butöna Mahájána v této době rovněž sepsal text jménem

Pozornost, kterou jí ve své *Bhávana*kramě věnuje Kamalašila, svědčí o jeho jógáčárovém zaměření či přinejmenším o jeho zájmu o některé myšlenky jógáčáry.³³ Stejnou věc lze říci o *dBa' bzhed* a kruzích svázaných se vznikem kroniky. Když bylo Mahájánovo religiózní přesvědčení takto v hrubých rysech nastíněno (stejně jako jeho zlostná povaha), můžeme přikročit k rozboru oněch několika vět, které v průběhu samjäske debaty údajně pronesl:

V důsledku ctnostných a nectnostných činů zrozených z pojmového rozlišování (*sems kyi rnam par rtog pa, vikalpa*)³⁴ vnímající bytosti putují v sansáre (*'khor ba na 'khor ro*), zakoušejíce plody nižších a vyšších zrození. Vysvobozen ze sansáry bude ten, kdo si neuvědomuje (*mi sems*) a nekoná (*mi byed*). Proto nemyslete na nic (*de lta bas na ci yang mi bsam mo*). Učení, že deset dharmických činů, jako je štědrost a podobné, vede k vysvobození z říše zrozenů (*skye bos sa las thar par 'gyur*), se hodí jen pro hrubce bez spojení s ctnostnými činy (*dge ba'i las 'phro med pa ma rabs*), s otupělými smysly a chabým rozumem. Těm, kdo byli očistěni a mají smysly pronikavé, jsou ctnosti i hříchy poskvrnou, tak jako jsou bílé i černé mraky poskvrnou nebi. Kdo nekoná (*mi spyod*), neuvědomuje si (*mi sems*), nemyslí (*mi rtog pa, avikalpaná*) a nevnímá (*mi dmigs pa, anupalambha*), vstupuje najednou (*cig car 'jug*), jsa podoben tomu, [kdo dosáhl] desátého stupně (*sa, bhúmi*). (*dBa' bzhed*, 2000: 80)

Che-šangüv úvodní výrok připomíná známou pasáž z *Bhavasankrántiparikathá*, textu připisovaného Nágárdžunovi, podle něhož je koloběh znovuzrozdání výtvozem pojmového rozlišování (tib. *rnam par rtog, vikalpa*), které je zase vytvářeno myslí (*čitta*, tib. *sems*). Jak jsme viděli výše, ne-rozlišování (*rnam par mi rtog pa, avikalpa*) je podle *Samtän migdön* Nub Sanggjä Ješeho společným cílem všech čtyř mahájánových cest, počítaje v to *tönmünpu* i *cenmünpu*. Ve stejném smyslu se vyjadřuje i Kamalašila, když cíl buddhistické cesty ve své odpovědi Mahájánovi popisuje následujícími slovy:

[...] utišením pojmového bujení (*sprod pa, prapañča*) dosahuje poznání nerozlišování (*rnam par mi rtog pa'i ye shes*). Tak získává porozumění prázdnotě a vymaňuje se ze sítě mylných náhledů. Ovládnuv vědění doplněné vhodnými prostředky, stává se znalcem konvenční i nejvyšší pravdy (*kun rdzob dang don dam pa'i bden pa*). Tímto způsobem, dosáhnuv poznání prostého veškerých poskvrn (*sgrib pa med pa'i ye shes*), nabývá všech vlastností Buddhy. (*dBa' bzhed*, 2000: 82)

Díváme-li se na spor Mahájány a Kamalašily z pohledu tradičního dělení buddhistické dharmy na základnu, cestu a plod, v popisu výchozího bodu a cíle se debatující strany shodují. Sansára, tj. náš vezdejší svět vyznačující se třemi

Dhjánasvapnačakra (tib. *bsam gran ngal bashi 'khor lo*) a další texty, v nichž „dokazoval, že jednat podle dharmy není nutné, že stačí prodlévat ve stavu spánku“ (Bu ston, 1932: 194–195). Mahájánovo přijetí sůter o dokonalém poznání a odmítnutí Sandhinirmóčanásútry má zřejmě ukazovat na jeho nihilismus, jednu ze dvou krajností, mezi nimiž vede správná buddhistická cesta (druhým extrémem je eternalismus). Sandhinirmóčanásútra podle svých vyznavačů uvádí příliš radikální mádhjamikovou interpretaci sůter o dokonalém poznání na pravou míru.

³³ Jak jsme viděli, Kamalašilův učitel Šántarakšita byl zakladatelem tradice jógáčára-svátantrika madhjamaka.

³⁴ Výraz *vikalpa* (tib. *rnam par rtog pa*) je jedním z mnoha mahájánových filosofických termínů založených na slově *kalpa* (idea, myšlenka) a různých předponách a příponách. Sanskrtský termín uvedený Wangduem a Diembergerovou (*vikalpaná*) se zdá být kombinací dvou termínů: 1) pojmové rozlišování (*vikalpa*, tib. *mam par rtog*) a 2) pojmové myšlení (*kalpaná*, tib. *rtog pa*).

charakteristikami strastnosti, pomíjivosti a bezpodstatnosti, je plodem jisté specifické mentální funkce rozlišující mezi subjektem a objektem, bytím a nebytím atd. Zničení sansáry a tím pádem i odstranění veškerého utrpení spočívá ve „vypnutí“ této funkce nebo, přesněji řečeno, v její negaci (ne-rozlišování).

Účastníkům samjaské debaty tak zbývá jediný základní aspekt dharmy, o kterém se mohou ne-shodnout: cesta neboli metoda, s jejíž pomocí lze společného cíle ne-rozlišování dosáhnout. Jednoznačnou formulaci *che-šangova* názoru na metody cesty k buddhovství v textu nenajdeme, jelikož jeho větu „[p]roto nemyslete na nic,“ lze chápat jednak jako popis cílového stavu (tj. stavu ne-rozlišování, který za společný cíl považují obě strany),³⁵ jednak jako konkrétní návod pro praxi. Jediné ve druhém případě je jeho výrok o dharmických čínech interpretovatelný jako všeobecné doporučení vyhnout se těmto deseti způsobům jednání.³⁶ Právě popření této pozice – zjevně nihilistické a potenciálně antinomianistické – věnovali svá vystoupení v Samjä Kamalašila a jeho stoupenci.

Tématem Kamalašilovy řeči (fol. 20b6–22a5) je poznání (*shes rab, pradžňá*) a analytické myšlení (*so sor rtog pa*), jež jsou podle jeho názoru nikoli důsledkem, ale příčinou kýženého stavu ne-rozlišování. Bez zkoumání a rozpoznávání toho, jak se věci skutečně mají, nelze dosáhnout trvalého stavu ne-myšlení (*mi rtog pa*). Opuštění myšlenek, uvědomování (*dran pa med pa, asmrti*) a mentální činnosti (*yid la mi bya ba, amanasikára*) jsou pouhým zapomením, z něhož se člověk dříve či později probudí. Navíc i mentální činnost zaměřená na mentální ne-činnost (*yid la mi byed*) je mentální činností, a absence sama o sobě nemůže být příčinou (*rgyud*). Ne-rozlišování dosažené skrze potlačení mentální činnosti se rovná ne-rozlišování člověka, který omdlel.

Mahájánovo odmítnutí fyzické i mentální aktivity jako prostředku probuzení (přínejmenším pro pokročilé adepty) a Kamalašilova argumentace ve prospěch nezbytnosti analýzy (*so sor rtog pa*) zkoumající pravou povahu věcí se velmi podobají pasážím věnovaným těmto tématům v Kamalašilově *Bhávánákramě*, odkud byly zřejmě převzaty.³⁷ Ať už je jejich původ jakýkoli, jedná se o jediné dvě pasáže v našem popisu debaty, které skutečně debatu připomínají – Kamalašilovu odpověď lze chápat jako protitezi formulovanou na základě *che-šangovy* úvodní teze. Zbytek je řečnickým cvičením *cenmünpovců*, věnovaným šesti dokonalostem (Ba Sangši, folio 22a5–22b6) a deseti stupňům bódhisattvovské cesty (Ba Paljang, fol. 22b6–24b2).

V úvodu své přednášky o šesti dokonalostech Ba Sangši obviňuje *tönmünpovce* z popírání tohoto základního mahájánového konceptu. Jeho řeč, tak, jak ji zaznamenává *dBa' bzhed*, je zajímavá především ze dvou důvodů. Za prvé, zatímco v její první části Ba Sangši tvrdí, že *tönmünpa* považuje za dokonalost absenci nedokonalosti (a upírá tak konceptu dokonalosti pozitivní hodnotu), o kus dále říká, že: „Absence trpělivosti (*bzod pa, kšánti*) a ne-trpělivosti ve vztahu ke všem dharmám

³⁵ Záměnu či splývání cesty a cíle je možné najít v mnoha oblastech buddhistické nauky. Příkladem může být termín pradžňápáramitá označující nejen dokonalé poznání, ale rovněž jeho předmět, tj. prázdnotu (Williams, 2009: 51).

³⁶ Povšimněme si, jak Butön tuto interpretaci zdůraznil vypuštěním pasáže o „hrubcích bez spojení s ctnostnými činy, s otupělými smysly a chabým rozumem“.

³⁷ *DBa' bzhed*, 2000: 81, pozn. 313; 83, pozn. 317. Viz též Demiéville, 1952: 33 a dále; též Ruegg, 1989: 63 a dále.

je považována [tönmünpu] za trpělivost“ (*dBa' bzhed*, 2000: 83). Zde je *dBa' bzhed* nekonzistentní s dalšími verzemi kroniky, s *Khäpä gatön* i s Butönovým výkladem. Všechny tyto prameny shodně tvrdí, že podle *tönmünpy* je šest dokonalostí absencí svých protikladů. Představa popsaná v *dBa' bzhed* se však zdá být blíže skutečným názorům *che-šanga* Mahájány, jak se nám dochovaly v čínských pramenech. Nikoli absence ne-trpělivosti, ale absence ne-trpělivosti i trpělivosti je dokonalou trpělivostí, jelikož je absencí veškerých pojmů, jež charakterizuje stav probuzení.³⁸ Zdá se, že Mahájánovy názory byly *sBa bzhed* a Butönem „mírně“ upraveny, aby lépe odpovídaly obvinění z antinomianismu. Druhý pozoruhodný detail nacházíme v pasáži, v níž Ba Sangši viní *tönmünpu* z rozkolu v obci, říká, že „[p]oté, co Buddha vstoupil do nirvány, po dlouhou dobu nedocházelo k žádným neshodám ohledně náhledu. Poté se objevily tři přístupy indické madhjamaky (*dbu ma rnam gsum*), a také čínská *tönmünpa* a *cenmünpa*“ (*dBa' bzhed*, 2000: 84). Má-li kronika na mysli tři větve madhjamaky známé z pozdější tibetské doxografie, jedná se vzhledem k lhaské debatě o zjevný anachronismus. Zmínka o prásangika madhjamace³⁹, jež se v Tibetu rozšířila v důsledku činnosti Pacchab Ňima Daga (*pa tshab nyi ma grags*, 1055–1145?), nejenže svědčí ve prospěch pozdější datace vzniku naší redakce kroniky (konec 11. či spíše začátek 12. století), ale naznačuje i možnost, že jedním z cílů jejích autorů bylo vymezit se v rámci dělení madhjamaky směrem k jógáčarové pozici Kamalašilové.

Závěrečné slovo v debatě podle podání *dBa' bzhed* patřilo Ba Paljangovi a jeho výkladu deseti bódhisattvovských stupňů. Ačkoli systém vloženy Ba Paljngem vychází ze základního desetistupňového modelu *Dašabhúmikasútry* (*mdo sde sa bcu pa*, *Sútra o deseti stupních*), na rozdíl od ní nepřirazuje každému stupni jednu z dokonalostí a liší se také v některých dalších detailech.⁴⁰ Zdá se však, že smyslem výkladu není ani tak přesně definovat a popsat všech deset stupňů, jako zdůraznit, že bódhisattva na cestě k buddhovství opravdu *musí* všemi deseti stupni projít:

Dostat se na vrchol hory krok za krokem je velmi namáhavé – copak má člověk sílu vyskočit [na vrchol] najednou? (*dBa' bzhed*, 2000: 85)

„Desátého stupně lze dosáhnout jedině cvičením a postupováním [kupředu]. Jak byste si vy, *tönmünpové*, neznajíce ani světské záležitosti, jelikož ani nestudujete ani necvičíte, mohli osvojit pět oblastí vševědouceho vědění a poznat hluboce všechny objekty poznání? Když nebudete dělat nic a nic nebude uděláno, neobstaráte si potravu a zemřete hladu. Jak budete [potom] usilovat o nejvyšší [probuzení] v zájmu ostatních? (*dBa' bzhed*, 2000: 87)

Je lákavé představit si, že právě v reakci na tento Ba Paljangův výrok Mahájána a jeho stoupenci upustili květinové věnce „přiznávající porážku“ (*dBa' bzhed*, 2000: 87).⁴¹ Avšak ještě než se tak stalo, Ba Paljang jim uštědřil další, poslední lekci:

³⁸ *DBa' bzhed* se dvojité negace drží jen v případě trpělivosti a úsilí, při výkladu o ostatních dokonalostech je ve shodě s Butönovou interpretací (*dBa' bzhed*, 2000: 84, pozn. 321).

³⁹ Vedle sautránika-svátanrika madhjamaky a jógáčara-svátanrika madhjamaky, které byly známy již v 9. století.

⁴⁰ Williams, 2009: 200; srov. *dBa' bzhed*, 2000: 85, pozn. 327.

⁴¹ Má nějaký význam, že *che-šangovi* přívrženci květiny nedarovali vítězům, jak na počátku debaty nařídil král, ale upustili je na zem? Linie čchanu, k níž se Mahájána s největší pravděpodobností hlásil, začíná jinou manipulací s květinou: Buddha zvedl květinu a Mahákášjapa, první patriarcha čchanu, se usmál (viz např. Williams, 2009: 119).

Bez studia, cvičení a vědění člověk neprospěje sobě ani druhým. [...] Nebude-li myslet a vnímat, budete se zmateně potácet. Pro dosažení probuzení je třeba si osvojit jak meditaci klidu (*zhī gnas, śamatha*), tak meditaci vhledu (*lhag mthog, vipaśjanā*). (*dBa' bzhed*, 2000: 87)

Učení *cenmünpy*, stojící na doktrínálních základech Nágárdžunova náhledu a nabádající žáky k praktikování deseti karmických činností a pěstování meditace klidu a meditace vhledu na základě tří druhů poznání, bylo *cānpem* vyhlášeno za hodné následování. „Bylo rozhodnuto následovat učení postupného vstupu, jak navrhovali Ješe Wangpo a bódhisattva“ (*dBa' bzhed*, 2000: 88). Na základě králova rozhodnutí byly otevřeny školy pro studium tohoto učení a vyhotoveny překlady textů, které s ním byly v souladu. „Všude, ve středu země i na hranicích, se všichni poddaní museli učit posvátné dharmě. V každé vesnici byl jmenován mistr dharmy, aby dohlížel na správné vykonávání ctnostných činů. *Žanglönüm* a královnám bylo přikázáno studovat dharmu písmeno po písmeni“ (*dBa' bzhed*, 2000: 88).⁴²

Ať už se jedná o popis skutečných událostí, či pouze o „zbožné“ přání kruhů stojících za vznikem kroniky, královská opatření, jež se zde popisují, se rovnají vyhlášení učení *cenmünpy* za státní náboženství a zavedení cenzury a státní kontroly religiózních záležitostí na základě jedině, jasně definované pravdy. Jak jsme viděli při našem rozboru děje a okolností vzniku kroniky, *dBa' bzhed* lze číst jako glorifikaci hypotetické *samjaské tradice*, úzce spjaté s klanem Ba, Šántarakšitovou tradicí jógáčára-svátantrika madhjamaka a s královskou svatyní v Samjä. Bylo-li sepsání kroniky v 11. století pokusem opřít aktuální politické nároky této tradice o její slavnou minulost, pak závěrečnou scénu samjaské debaty je nutné chápat jako její sebe-vymezení v existujícím doktrínálním spektru. Jelikož však v pozdějších pramenech žádnou jasně definovanou samjaskou tradici nenacházíme a informace o náboženském prostředí tibetské „doby temna“ jsou kusé, musíme se spokojit s obecnou interpretací.

Náboženský kvas druhého šíření dharmy v Tibetu si můžeme pro názornost schematicky představit jako prostor vymezený následujícími protiklady: 1) staré školy tib. buddhismu; 2) doktrínální *versus* obrazivý modus religiozity (např. Šántarakšita *versus* Padmasambhava);⁴³ 3) odstupňovaná *versus* okamžiková cesta (Šántarakšita a Atiša *versus dzogčhen* a částečně tantra); a 4) importované *versus* autochtonní nauky (buddhismus *versus* bö). Religiózní tradice formující se v 11. století a ve staletích následujících se přikláněly k tomu či k onomu pólu takto definovaných polarit, vytvářejíce nejrůznější kombinace a hybridní modely.

⁴² O zabavování textů a vraždách popisovaných Butönem není v *dBa' bzhed* zmínka. *sBa bzhed B* a *Khäpä gatön* dodávají, že podle jiné tradice byly texty čínského mistra pohřbeny v Samjä jako *gter* a mistr sám si zapálil hlavu a zemřel obrácen tváří k Sukhávatí. Sebevraždou skončil i jeden jeho stoupenec. *sBa bzhed B* a *Khäpä gatön* rovněž uvádějí, že Kamalašila byl zavražděn ve svém domě v Samjä jakýmsi „pohanem“ (*mu stegs pa, tirthika*). *dBa' bzhed*, 2000: 87–88, pozn. 330, 331. S alternativní verzí události přicházejí také čínské prameny objevené v Tun-chuangu (viz níže).

⁴³ Pro pojmenování této opozice jsem si vypůjčil termíny Harveyho Whitehouse (2004). Paul Williams k této polaritě tibetského buddhismu poznamenává: „Někteří učenci vidí v Šántarakšitovi a Padmasambhovi dva protikladné typy buddhistického adepta, dva modely svatosti vyskytující se v tehdejší indickém buddhismu – učeného mnicha a potulného tantrického jógina, *siddhu*, kouzelníka vymykajícího se všem světským kategoriím a nepodléhajícího světským omezením. Činy *siddhy* jsou šokující a mohou působit antinomianisticky; *siddha* je bytost, jež se stejně jako Buddha při práci pro blaho ostatních neřídí žádnými pravidly“ (Williams, 2009: 188).

Podívejme se, na jakých souřadnicích v takto vymezeném prostoru se nachází naše hypotetická *samjäska tradice*.

Příslušnost k Šántarakšitově linii, reprezentující spolu s tradicí Padmasambhavy první předání dharmy, je v kronice explicitně deklarována. V užším kontextu indické madhjamaky se redaktori kroniky zjevně hlásí k tradici jógáčára-svátantrika madhjamaka, na rozdíl od později dominantní tradice prásangika madhjamaka. O příklonu k doktrínálnímu, „racionálnímu“ modu religiozity svědčí relativně bezvýznamná role, kterou v kronice hraje mág Padmasambhava, stejně jako opakované apelace *cenmünpoců* na využití analytického zkoumání a rozumu. Pochybovat nelze ani o přesvědčení redaktorů kroniky o nadřazenosti odstupňované cesty nad cestou okamžikovou, i když můžeme spekulovat, že výpady proti rychlé cestě k probuzení jsou vedeny (implicitně) spíše proti *dzogčenu* (a snad i některým tantrám) než proti čínské škole okamžikového vstupu, která jako taková v době vzniku kroniky pravděpodobně neměla ve středním Tibetu velkou váhu. Popis učení *tönmünpy*, tak jak jej nacházíme v *dBa' bzhed*, je z této perspektivy možné považovat spíše za popis modelové chybné nauky okamžikovosti než za autentický pokus charakterizovat skutečné učení skutečné buddhistické školy. Co se týče poslední, čtvrté dichotomie, *dBa' bzhed* jednoznačně odmítá *bön*, autochtonní tibetské náboženství, a ve sporu „černého“ náboženství s „bílým“ se staví jednoznačně na stranu buddhismu. V další hypotetické volbě – mezi indickým a čínským buddhismem – však zachovává přísnou neutralitu.⁴⁴ Tato pozoruhodná nestrannost, nacházející výraz v zájmu *dBa' bzhed* o čínský buddhismus a v pozitivním hodnocení, jehož se čínským mistrům (s výjimkou Mahájány) v kronice dostává, podtrhuje i závěrečná pasáž hlavní části textu:

Ti, kdo složili sliby, nenásledovali učení *tönmünpy*, ale studovali dharmu. Nemohli však sehnat knihy. I když všechny indické texty o dharmě měly být vypůjčeny a přeloženy, tento proces nemohl být dokončen, neboť Šrí Nálanda vyhořela a texty o dharmě shořely. Do Číny ale dharmu přišla 1 200 let po Buddhově nirváně a všechny jeho rozpravy se tam dochovaly. Proto *cänpo* prohlásil: „Lituji, že čínské texty o dharmě nebyly přeloženy.“ Toto je konec. (*dBa' bzhed*, 2000: 90)

5. Na straně poražených: stručná poznámka o *Tun-wu ta-šeng čeng-li tüe*

V době, kdy Thisong Decän usedl na trůn, byl Tibet již po více než dvě století významnou politickou a vojenskou silou ve Střední Asii. „Na začátku 6. století tibetská armáda dobyla a anektovala velká teritoria střední Asie ležící mezi Tibetem a Čínou a obývaná polokočovnými kmeny turkického a tibetského původu. Roku 636 napadl Tibet samotnou Čínu [...]. V roce 648 vyslali Tibeťané expedici do Indie a roku 670 vyhladili národ Tu-jü chun obývající oblast Kökenúru. Později ovládali Nepál a vysílali vojenské výpravy až do Horní Barmy“ (Powers, 2009: 120). Výpady do Tarimské pánve zajistily Tibeťanům kontrolu nad rozsáhlými úseky Hedvábné stezky a otevřely jim přístup k hmotným i kulturním pokladům, které po této významné obchodní cestě putovaly. Jelikož obsazením čínských

⁴⁴ Navzdory názorům mnoha odborníků, kteří výsledek debaty či způsob, jakým je popsána v *dBa' bzhed* a odvozených pramenech, objasňují tibetsko-čínskou politickou rivalitu. Viz např. Powers, 2009: 127. Též Žagabpa, 2000: 48.

pevností ležících na Hedvábné stezce přetrnuli spojení říše středu se západními oblastmi jejího vlivu, tibetská přítomnost v Tarimské pánvi mohla pokračovat jen za cenu neustálých bojů (Kapstein, 2008: 65). V roce 763, využívající oslabení císařské moci za povstání An Lu-šana (755–763), tibetské armády krátce obsadily čínské hlavní město Čchang-an a přibližně v roce 787 (přesné datum tchangské kroniky neuvádějí) padl po jedenácti letech krutého obléhání do rukou Tibeťanů Tun-chuang, kde v době před tibetskou invazí působil Mahájána.⁴⁵ A právě zde, či přesněji v jeskynních chrámech Mo-kao (Mogao) ležících 25 km od města, byly počátkem 20. století objeveny dokumenty zachycující zcela jiný pohled na lhaskou debatu, než jaký zaujaly tibetské prameny sepsané v prostředí spjatém s „vítěznou“ stranou.

Nejrozsáhlejší a nejúplnější tunchuangský text týkající se Mahájána tibetského „dobrodružství“, rukopis s výmluvným názvem *Potvrzení pravých principů velkého vozidla okamžitého probuzení (Tun-wu ta-šeng čeng-li tüe, Dunwu dasheng zhengli jue)*, studoval a v roce 1952 s překladem a podrobnými poznámkami publikoval Paul Demiéville.⁴⁶ Manuskript se skládá z 33 podélných lístků o velikosti 8,3 x 27 cm; má celkem 64 popsanych stran o 6 sloupcích po 30 znacích. Je psán čínsky a neobsahuje žádné znaky zakázané tchangskou reformou písma.⁴⁷ Rukopis je dobře čitelný, i když nikoli elegantní (Demiéville, 1952: 20). Styl textu je podle Demiévilla chabý, zejména v druhé části, kde se kvalita redakce postupně zhoršuje. Zápis lhaské debaty, tvořící podstatnou část manuskriptu, je plný slohových neobratností, dvojsmyslů, vynechávek a výpůjček z lidového jazyka. Demiéville se domnívá, že manuskript pochází z 10. století a text sám byl sestaven „*aussitôt après l'événement*“ (1952: 19). Skládá se z několika částí: 1) předmluvy Wang-siho (Wang Xi), čínského hodnostáře z Tun-chuangu, jenž byl odvečen tibetským vojskem do Lhasy; 2) záznamu písemných otázek zasílaných indickými mnichy Mahájánovi a jeho odpovědí, uspořádaného do dvou kapitol; a 3) tří Mahájánových „memorand“, adresovaných tibetskému králi a objasňujících jeho učení a postoj k debatě.

V úvodních větách předmluvy popisuje Wang-si Tibet jako místo, kde Buddhova nauka nebyla nikdy vyučována a škola *dhjána* (tj. čchan) nebyla známa (Demiéville 1952: 24). Situace se změnila, když na trůn nastoupil „svatý král“, jenž se náhlým obrácením přiklonil k dharmě. Tento panovník začal v sousedních krajinách vyhledávat vynikající náboženské osobnosti a zvat je do Tibetu – z pěti Indií jich pozval 30 (včetně mnicha bráhmána, tj. Kamalašily) a z velké země tchangské tři čínské mnichy v čele s velkým mistrem *dhjány* Mahájánou. Všechny tyto svaté muže shromáždil v „čistém městě“, aby diskutovali o pravé nauce. Mahájána začal v Tibetu předávat esoterická zasvěcení do *dhjány*, čímž si získal mnoho stoupenců, včetně jedné z královen, královy tety, 30 manželek velmožů a několika významných mnišských i světských hodnostářů. V roce 792 však obdržel „osvěcený“ edikt následujícího znění:

⁴⁵ Historické pozadí dobytí Tun-chuangu viz Beckwith, 1987: 143–172.

⁴⁶ Demiéville, 1952. Český překlad částí tohoto textu: Stanislav Synek a Markéta Linková.

⁴⁷ Tibeťané byli z Tun-chuangu vyhnáni v roce 848. Od té doby se ve městě přísně dodržoval pravopis stanovený tchangským dvorem (Demiéville, 1952: 20, pozn. 2).

Bráhmanský mnich a jiní prohlašují formou memoranda, že systém *dhjány*, řečený okamžikové probuzení a vyučovaný čínskými mnichy, v ničem neodpovídá tomu, co kázala zlatá ústa, a požadují, aby jeho šíření byla okamžitě učiněna přítrž. (Demiéville, 1952: 39)

Mahájána se tiše zasmál, zaplakal nad bláhovostí indických „kněží“ a požádal krále, „aby od bráhmanského mnicha vyžádal jeho otázky, abychom o nich společně debatovali, a ověřili smysl posvátných textů“. Bráhmanský mnich a jeho stoupenci „po mnoho měsíců svázaných do ruků“ probírali sůtry, aby odhalili jejich smysl, a předložili několikrát otázky, snažíce se porazit velkého mistra (Demiéville, 1952: 41).⁴⁸ Mahájána však nalézal odpověď na každou otázku a indické straně začaly docházet argumenty. Když *cenmünpovci* pochopili, že „osud ulomil špičku jejich zbrani“, uchýlili se k pletichám. Mahájánovi stoupenci odpověděli pohrůzkou sebepoškozování: „Jestliže se dharma v této zemi nesmí praktikovat, ať z nás stáhnou kutny a naše těla věnují roklím a příkopům!“ (Demiéville, 1952: 42):

Bráhmanům zůstaly jen tupé pohledy a svinuté jazyky a zničená játra; jejich životní síla byla zmařena, jako kdyby byli postaveni k patě zdi [...]. Jak by malé vozidlo mohlo pokračovat v boji?⁴⁹ Koleje, které za sebou zanechávalo, svědčily o špatně bráněné kauze. A zatím praporce velké doktríny byly stále vysoko vztyčené a její zastánci měli odvahy na rozdávání. (Demiéville, 1952: 42)

15. dne prvního měsíce lunárního kalendáře v roce *siu* (19. února 794) byl konečně vyhlášen velký královský edikt:

Doktrína *dhjány*, jíž učí Mahájána, představuje plně fundovanou interpretaci sůter. Není v ní sebemenší chyby. Necht' je napříště mnichům a laikům povoleno praktikovat a cvičit podle této doktríny. (Demiéville, 1952: 42)

Věrní svým metodologickým východiskům, neměli bychom se nechat zmást ani „realistickým“ popisem události, ani množstvím „věrohodných“ detailů, ani nepochybnou skutečností, že na rozdíl od „debaty“ popsané v *dBa' bzhed* záznam v *Tun-wu ta-šeng čeng-li tše* debatu skutečně připomíná. Wang-si, Mahájána či kdokoli jiný, kdo stál za zkompileváním tohoto díla, nepochybně stejně jako redaktori tibetské kroniky popisoval historické události způsobem, který vyhovoval jeho publiku. Můžeme se domnívat, že *Potvrzení pravých principů* bylo určeno Mahájánovým stoupencům v Tun-chuangu, o jejichž existenci svědčí nejen tento, ale také několik dalších textů nalezených v jeskynním komplexu Mo-ka-o. Pochází-li rukopis *Tun-wu ta-šeng čeng-li tše* opravdu z 10. století, je pravděpodobné, že tradice okamžikového vstupu přežila tibetskou nadvládu nad Tun-chuangem a o století později byla v tomto městě stále činná. *Tun-wu ta-šeng čeng-li tše* je přesto pro studium lhaské debaty mimořádně zajímavý, a to hned ze dvou důvodů. Za prvé, vznikl-li „ihned po události“, jak se domnívá Demiéville, jedná se o dobový, autentický pramen k debatě. A za druhé, Mahájánovi stoupenci na rozdíl od redaktorů *dBa' bzhed* nevyprávějí svým čtenářům o svém podílu (či podílu svých předchůdců) na přivedení celého tibetského národa na „pravou“ víru, ale pouze o jedné debatě, v níž porazili poněkud natvrdlé indické mnichy. Tato skutečnost – fakt, že Wang-si nepřipisuje Mahájánovi zásluhy za obrácení

⁴⁸ Demiéville dochází k závěru, že debata trvala určitě více než rok; maximálně dva roky. Zahrnovala přinejmenším tři zasedání, protože zápis obsahuje dvě řady otázek a odpovědí a otázky první řady jsou rozděleny na staré a nové (Demiéville, 1952: 167).

⁴⁹ Wang-si urážlivě nazývá indickou stranu malým vozidlem.

Tibeťanů –svědčí o neúspěchu tibetské čchanové misie a o zpřetrhání kontaktů této školy se zemí sněhů. Mahájánův příběh ve Wang-siho podání končí vynesením královského ediktu a o dalších osudech školy se nedozvídáme nic, ani v *Tun-wu ta-šeng čeng-li tüe*, ani v jiných pramenech tradice. Co se týče čínského pohledu na doktrinální rovinu debaty, na jeho podrobnější rozbor v této práci nezbývá místo. Zmiňme se tedy pouze o základních rysech, které své nauce přisoudil sám Mahájána. Ve *Třetím memorandu* adresovaném tibetskému králi popisuje svoje „bóddhi“ následujícími slovy:

Pravá povaha *dharem* (*dharmatá*) se zcela vymyká verbálnímu vědění (*abhilápja džnána*). Necht adept pohroužení (*dhjána*) pozoruje svou mysl a vyvstanou-li v něm myšlenky, necht se zdrží veškerého zkoumání i veškerého zkoumání ne-zkoumání. Jestliže [meditující] ve chvíli, kdy v něm vyvstane pojmové myšlení, nesetrvá ve stavu probuzení, uposlechne [pojmové myšlení] a začne cvičit v souladu s ním, bude se ubírat ke zrození a smrti. Jestliže však v probuzeném stavu setrvá a pojmovým rozlišováním myslí (*ram par rtog pa'i sems, vikalpačitta*) se nenechá strhnout k jednání, bude osvobozen myšlenku po myšlence [tj. okamžikově]. (Demiéville, 1952: 158)

Z této a z mnoha dalších pasáží v textu je zřejmé, že Mahájána skutečně považuje pojmové rozlišování myslí za kořen sansáry, jak tvrdí příslušné pasáže v *dBa' bzhed*. Zdá se tedy, že kronika jeho náhled na základnu a cíl dharmy popisuje věrně. Výše uvedená citace se však navíc zdá dokazovat, že Mahájána skutečně doporučuje jako nejvhodnější metodu dosažení cíle zdržení se veškerého zkoumání a ne-zkoumání. To se má aplikovat v případě, objeví-li se během meditace v mysli meditujícího rušivé myšlenky (pojmy). Zatímco totožnost této metody s meditací klidu (tj. jednobodovým soustředěním na určitý objekt) je sporná, jisté je, že se v žádném případě nejedná o meditaci vhledu, tak jak ji chápe *cenmünpa*, to jest o analytické zkoumání pravé povahy věcí. Co se týče 6 dokonalostí a dalších cvičení, která *cenmünpa* doporučuje a jež Mahájána podle *dBa' bzhed* zavrhuje, čínský mistr sám k tomu ve svém *Třetím memorandu* říká následující:

Co se týče obyčejných bytostí, jejichž schopnosti jsou malé, hlásám praxi a nestavím se nikterak proti 6 dokonalostem. Všechny odpovědi, které jsem dal [...] ohledně nutnosti praktikovat či nepraktikovat těchto 6 dokonalostí a všechny ostatní prospěšné praktiky, jsem formuloval z pozice nejvyšší pravdy, v souladu s níž otázka zda praktikovat či nepraktikovat vůbec nemůže vyvstat. Ptáte-li se však po konvenční pravdě, doporučuji praktikovat všechna cvičení, od těch počátečních až po ta nejpokročilejší, [...] i kdyby se mělo jednat jen o přijetí útočiště trojího klenotu či jediný slib (*pranidhána*)⁵⁰ vyjádřený sepjatými dlaněmi. (Demiéville, 1952: 157)

Interpretovat toto učení jako zavrhování 6 dokonalostí a dalších prospěšných praktik skutečně znamená zaměňovat cestu a cíl: v nepojmovém stavu pravé povahy dharem není pro úvahy o cvičení či ne-cvičení místo. To ovšem neznamená, že cvičení nemůže být v některých případech pro dosažení tohoto stavu prospěšné. Jenže právě na tomto neporozumění – či záměrné desinterpretaci – postavila vítězná strana svoje „vítězství“. Mahájánovo mlčení – nejen jeho mlčení v Samjā, ale i neexistence pozdějších čchanových pramenů, jež by se toto nedorozumění snažily vysvětlit –vítězství *cenmünpy* potvrzuje. Ať už totiž lhaská debata, jež se

⁵⁰ Tj. bóddhisattvovský slib.

tak hluboce zapsala do povědomí následovníků tibetského buddhismu, skončila jakkoli, v době vzniku kroniky *dBa' bzhed* žádná škola okamžikového probuzení, jež by se svého mistra mohla zastat, v Tibetu neexistovala. Ručička vah „pravdy“ a moci se vychýlila na opačnou stranu a z *che-šanga* Mahájány, význačného čchanového mistra a Kamalašilova rovnocenného protivníka, se stala archetypální figurka čínského mnicha, jenž samým nicneděláním zhloupnul a zlenivěl. Úvahu, jak s tímto historickým výsledkem souvisel Mahájánův sklon k mlčení, přenechávám laskavému a trpělivému čtenáři:

Můj systém je bez pojmů a bez rozlišování vyvěrajících z naší mysli, je to pravá pravda, jež se sděluje jenom tichem; cesta jazyka je přetata. Dáme-li se do debaty pro a proti, o správném a falešném, vyplynou z toho pouze neshody. Pohroužení je jako voda jediné chuti, jen pohledy lidí se liší. Vzhledem k tomu, že rozum a schopnosti [lidí] mohou být malé i velké, bylo by jistě obtížné přimět je, aby se chovali stejně. Je proto obzvláště žádoucí, aby každý mohl cvičit, co se mu líbí. Tím by se přetal veškerý substancialismus. Pro vašeho poddaného by to byl vrchol štěstí, vrchol tolerance! (Demiéville, 1952: 156)

Seznam použité literatury

Primární prameny

- Bu ston, Rin Chen Grub. (1932). *History of Buddhism in India and Tibet*. Sri Satguru. *dBa' bzhed. The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*. (2000). Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- bde skyid (ed.). (2009). *rBa bzhed phyogs bsgrigs*. Beijing: mi rigs dpe skrun khang.
- Kamalashila – Dalai Lama. (2003). *Stages of Meditation*. Ithaca – Boulder: Snow Lion Publications.
- Tsong-kha-pa. (2002). *The Great Treatise of the Stages of the Path to Enlightenment*. Volume III. Ithaca – Boulder: Snow Lion Publications.
- Wangxi. (1952). Dunwu dasheng zhengli jue (Ratification des vrais principes du Grand Véhicule d'Éveil Subit). In: Demiéville, P. *Le Concile de Lhasa*. Paris: l'Imprimerie Nationale de France, pp. 23–165.

Metodologie

- Martin, L. H. (2000). History, Historiography and Christian Origins. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 29/1, 69–89.
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: Altamira Press.

Sekundární prameny k lhaské debatě

- Bělka, L. (2009). Smějící se Buddha: Hwašang a jeho zobrazení. In: *Postava šibala v asijské slovesnosti*. Olomouc: Univerzita Palackého, pp. 67–73.
- Demiéville, P. (1952). *Le Concile de Lhasa*. Paris: l'Imprimerie Nationale de France.
- Gómez, L. O. (1983). The direct and gradual approaches of Zen master Mahāyāna. In: Gimello, R. M., Gregory, P. N. (eds.), *Studies in Ch'an and Hua-yen*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 69–167.
- Longchen Rabjam. (2002). *The Practice of Dzogchen*. Ithaca – Boulder: Snow Lion Publications.
- Kapstein, M. T. (2000). *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation and Memory*. Oxford: Oxford University Press.

- Kapstein, M. T. (2008). *The Tibetans*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Karmay, S. G. (1988). *The Great Perfection*. Leiden: E. J. Brill.
- Martin, D. (1997). *Tibetan Histories*. London: Syrindia Publications.
- Roccasalvo, J. F. (1980). The debate at bsam yas: religious contrast and correspondence. *Philosophy East and West*, 30/4, 505–520.
- Ruegg, D. S. (1989). *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. London: School of Oriental and African Studies.
- Williams, P. (1980). Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka. *Journal of Indian Philosophy*, 8, 1–45.

Obecné

- Beckwith, Ch. I. (1987). *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Chan, V. (1994). *Tibet handbook. A Pilgrimage Guide*. Chico: Mood Publications.
- Coleman, G. (1993). *A Handbook of Tibetan Culture*. London: The Orient Foundation.
- Buswell, R. E. (ed.). (2004). *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA.
- Keown, D. (2003). *Dictionary of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Kolmaš, J. (2009). *Malá encyklopedie tibetského náboženství a mytologie*. Praha: Libri.
- Kolmaš, J. (2010). *Slovník tibetské literatury*. Praha: Libri.
- Powers, J. (2009). *Úvod do tibetského buddhismu*. Praha: Beta.
- Williams, P. (2009). *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London – New York: Routledge.
- Žagabpa, W. D. (2000). *Dějiny Tibetu*. Praha: LN.

Internetové zdroje

- The Tibetan & Himalaya Library. <<http://www.thlib.org/avarch/mediaflowcat/download.php?getrecord=2343>>.
- Nitartha Tibetan Software. <www.nitartha.org> [16. 5. 2011].
- Rangjung Yeshe Wiki. Dostupné z: <http://rywiki.tsadra.org/index.php/shes_rab_gsum van Schaik, Sam>.
- The Great Perfection and the Chinese Monk: rNyingmapa defences of Hwashang Mahāyāna in the Eighteenth Century. <<http://earlytibet.com/about/hashang-mahayana/>>.