

Buddhizmus v dvoch modoch

MILOŠ HUBINA

KATEDRA POROVNÁVACEJ RELIGIONISTIKY, FILOZOFICKÁ FAKULTA UK, BRATISLAVA

This paper attempts to provide a description of some salient psychological and sociopolitical features pertaining to Theravāda Buddhist tradition, through the prism of E. Whitehouse's theory of two modes of religiosity. In this regard I maintain that Theravāda meditation though not being an instantiation of ecstatic experience can leave a strong emotional impact capable of triggering spontaneous exegetical reflection. (Though in the ambient of established "doctrinal" Buddhism the exegesis can be to a large extent supervised and corrected.) In the realm of sociopolitical dynamics there is an interesting division of the monastic order (spontaneous – according to both the scriptures and anthropological findings) according to monks' vocation to those dedicated to the meditative practice and those who are students of the scriptures. To this orientation corresponds the degree and form of social cohesion: local communities of meditative forest monks and national saṅgha (community of Buddhist monks) of "doctrinal" Buddhism respectively.

Keywords: Theravāda Buddhism, Buddhist monasticism, two modes theory, W. Whitehouse

Harvey Whitehouse navrhol teóriu dvoch modov religiozít (Whitehouse, 1995; 2000; 2002; 2004; 2005), vysvetľujúcu vzťah medzi psychologickými a socio-politickými aspektmi dvoch opozitných náboženských orientácií (dvoch dynamík), ktoré smerujú buď k „imagistickému“, alebo „doktrínálnemu“ koncu spektra náboženských tradícií. Doktrínálny modus je charakterizovaný vysokou transmisívnou frekvenciou (rituály sa opakujú často), nízkym excitačným nabudením (náboženský život je skôr rutinný, repetitívny než extatický), idey sú enkódované v sémantickej pamäti..., zatiaľ čo hodnoty v prípade imagistického modu sú opačné – nízka transmisívna frekvencia, vysoké extatické nabudenie pri rituáloch, idey sú enkódované v epizodickej pamäti... (ohľadom schematickeho zhrnutia charakteristík obidvoch modov pozri napr. Whitehouse, 2002: 309).

Problémy s touto teóriou možno zhrnúť zrejme nasledovne:

1. Charakteristiky, z ktorých konfigurácie sa skladajú dva mody: intenzita emotívneho nabudenia, frekvencia rituálu, rýchlosť šírenia náboženských konceptov, rozsah sociálnych jednotiek (čo znamená „skupina“) ... sú nedostatočne špecifikované (pozri napr. Hinde, 2005: 49–50). Aj Lewis hovorí: „Chcem naznačiť, že hoci náboženské pravidlá môžu byť vecou každodennej rutiny, stále môžu za istých okolností vyvolať pocit hanby, šok alebo silnú emóciu. Ak je

imagistický modus v oblasti rituálu identifikovaný s emocionálne intenzívnymi alebo traumatizujúcimi skúsenosťami, len ťažko sem môžeme zaradiť rôzne stravovacie tabu. Aj keď môžu vyvolať silné afektívne reakcie, stále zostávajú záležitosťou každodennej rutiny a opakovania.“ (Lewis, 2004: 161–162)

2. Vzťah medzi dvomi modmi religiozity je nesprávne vysvetlený: Boyer (2005: 12) kritizuje kauzálnu interpretáciu a navrhuje chápať mody len ako súbor charakteristík. Odmieta „revelatívnu“ funkciu rituálov, vysvetlenú Whitehouseom ako spúšťač psychosociálnej dynamiky a hlavný nositeľ konceptuálneho posolstva, ako vysoko interpretatívnu a redundantnú. Podľa Boyera (2005: 26) forma rituálu, a nie jeho obsah, má fixačnú a transmisívnu funkciu.
3. Obsahový status modov je nejasný: Howe napríklad argumentuje, že „povaha doktrínálnej religiozity nemôže byť špecifikovaná s dostatočnou presnosťou“, pretože „ak sociálny korelát, ktorý má nevyhnutne patriť do imagistického modu, objavíme v tom, čo je inak doktrínálnym náboženstvom, ako vieme, že ide o prípad koexistencie, a nie o problém s teóriou?“ (Howe, 2004: 150).
4. Formálny status modov je nejasný: sú to „ideálne typy“, opozitné atraktory psychologickej a sociálnej dynamiky, „situácie“? (napr. Boyer, 2005: 25)

Mojím cieľom je poskytnúť do tejto plodnej diskusie niekoľko motívov z théravádovej buddhistickej tradície. Aby sme sa vyhli nepresnostiam vyplývajúcim z rozdielov v rámci buddhizmu, budem sa venovať len théravádovej tradícii s niekoľkými špecifickými odkazmi na thajský buddhizmus.

Doktrinálny buddhizmus

Buddhizmus, je „najuvravnenejšie“ náboženstvo (Abé, 2005: 291) a „masový producent posvätných textov“, ktorý „prestúpil dejiny Ázie svojimi slovami, podávanými v orálnej, písomnej a symbolickej forme“ (Abé, 2005: 292).

Podoba toho, čo dnes nazývame Pálijský kánon, zložený z tisícok strán textu, zjavne vznikala v kontexte diskusií s konkurenčnými dobovými systémami a tieto podmienky boli, prirodzene, viac naklonené argumentácii, intuitívnej logike alebo diskusnej etike než výlučne autorite *subjektívnej* skúsenosti a symbolike. Jednako však, ako je známe, špecifická revelatívna skúsenosť (osvietenie, „prebudenie“, *P. bódhi*) mala na vznik doktríny stimulačný účinok.

Kánon opakovane potvrdzuje, že argumentácia bola v Indii Buddhovo obdobia dôležitou časťou religiózneho proselytizmu, a to až do miery, ktorá si – popri uznaní dôležitosti racionálnej argumentácie – vyslúžila kritiku:

„Kým niektorí askéti a brahmani trávia čas polemikami typu: ‚Ty nerozumieš tejto doktríne – ja áno!‘, ‚Ako by si ty mohol rozumieť tejto náuke a praxi?‘, ‚Tvoj spôsob je nesprávny – môj je správny!‘, ‚Ja sa vyjadrujem konzistentne – ty nie!‘, ‚Ako posledné si povedal to, čo malo prísť ako prvé, a ako prvé si povedal to, čo malo prísť ako posledné!‘, ‚To, čo si tak dlho vymýšľal, bolo celkom odmietnuté!‘, ‚Tvoj argument bol vyvrátený, si porazený! Poď a zachráň svoje učenie – dostaň sa z toho, ak to dokážeš!‘, askéta Gótama sa takýmto polemikám vyhýba.“ (DN., i. 8)

A inde:

„Po tretí raz mu brahmani povedali: ‚Assalájana, askéta Gótama vysvetľuje očistenie všetkých štyroch kást. Nech Assalájana ide a diskutuje s askétom Gótamom o jeho učení... Nech Assalájana nie je porazený bez toho, aby vôbec bojoval.‘ Keď bolo toto povedané, brahmačarija Assalájana odpovedal: ‚... S tými, čo hlásajú Dhammu, sa diskutuje ťažko. Nie som schopný viesť debatu s askétom Gótamom o jeho učení. Jednako, vznešení, ak ma o to žiadate, pôjdem.‘“ (MN., ii, 148).

Gombrich zdôrazňuje, že „v *Saṅghe*¹ v ranom období výrazne prevládali bohatí a vzdelaní ľudia z vyššej kasty – tri skupiny, ktoré sa (v Indii) vzájomne prekrývali tak vtedy, ako aj teraz“ (Gombrich, 2005: 120), a ponúka

presvedčivú analýzu toho, ako sa „Buddhovo učenie postupne utváralo v debatách s inými náboženskými vodcami jeho doby“ (Gombrich, 2006: 3), vyjadrené popperovskou terminológiou, ako „nezamyšľaný dôsledok“ a „logika okolností“ (Gombrich, 2006: 30–31).

Gombrich tiež poznamenáva, že „žiaden iný z náboženských vodcov, čo žili v tom istom období, zrejme nedosiahol porovnateľnú úroveň uchovania svojho učenia, čo môže byť dôsledkom skutočnosti, že nezriadili usadené náboženské komunity na spôsob buddhistických kláštorov“ (Gombrich, 2005: 114). Okrem vytvorenia prostredia pre nasledovanie cesty za konečným oslobodením bolo totiž druhou dôležitou úlohou mníšskej obce zachovanie a šírenie *Dhammy*.

Ak doplníme, že Buddhovo učenie nie je viazané na lokálne božstvá a miesta, jazyk, ktorým mohlo byť hlásané, nebol fixný, *summum bonum* náboženskej praxe (*P. nibbána*) je univerzálne dostupné, buddhistická komunita nebola spoločensky segregovaná (Buddha odmietol učenie o varnách²), posvätné veci (mnísi, texty, relikvie) boli prenosné („*portable sanctity*“), buddhistickí mnísi, na rozdiel od brahmanov, mohli opustiť posvätnú zem bez rituálneho znečistenia a (na rozdiel od svojich súčasníkov *džinistov*, s ktorými zdieľali aj spoločnú doktrinálnu platformu neortodoxných indických systémov vymedzujúcich sa kriticky voči brahmanom a Védam³) jazdiť na koni, máme optimálne podmienky na rýchlu transmisiu náboženských ideí, čo robí z buddhizmu príklad *par excellence* doktrinálneho modu.

Zároveň však treba pripomenúť, že – ak opomenieme vedľajšie motivácie vstupu do rádu – okrem zachovania *Dhammy* mníšska komunita bola tiež spoločenstvom ľudí hľadajúcich únik z kolobehu znovuzrodenia, a aj keď dôležitosť argumentu je zjavná, v základe buddhistickej diskurzívnej religiozity leží špecifický zážitok – tzv. alternovaný stav vedomia, s revelatívnou funkciou.

Imagistický buddhizmus

Whitehouse udáva psychologické kritérium ako základné a socio-politické charakteristiky zodpovedajúce emotívnemu impaktu rituálu (skúsenosti) chápe ako jeho dôsledky:

„V jadre týchto dichotomických modelov leží uvedomenie si skutočnosti, že niektoré náboženské praktiky sú emocionálne veľmi intenzívne, vykonávané zriedkavo a sú vysoko stimulujúce (t. j. zahŕňajú alternované stavy vedomia alebo hrozivé skúšky a tortúry). Majú tendenciu spúšťať dlhotrvajúci revelatívny pocit a vytvárať silné väzby medzi malými skupinami tých, čo na rituáli participovali. Na druhej strane, niektoré iné formy náboženských aktivít sú menej stimulujúce: môžu

¹ *Saṅgha* – mníšska obec.

² Nesprávne nazývaných „kasty“.

³ Tzv. *nástika* od *na asti* – „nie je“ (tak ako vravia Védy).

byť vysoko repetitívne alebo rutinovane a môžu prebiehať v relatívne pokojnej a triezvej atmosfére. Takéto praktiky sú často sprevádzané transmisiou komplexnej teológie a doktríny. Spravidla charakterizujú naše veľké náboženské komunity, ktoré sa skladajú z ľudí, čo pravdepodobne nemôžu poznať jeden druhého (aspoň nie nejakým bližším spôsobom).“ (Whitehouse, 2002: 294)

V doktrínálnom mode je emotívne nabudenie nízke. Je meditácia rutinným repetitívnym aktom prebiehajúcom v pokojnej, striedanej atmosfére s nízkym emotívnym nabudením alebo emotívne silnou skúsenosťou typu šokujúcich iníciačných skúseností spúšťajúcou spontánnu exegetickú reflexiu?

Alternácie vedomia (ako ich popisujú tradičné aj súčasné buddhistické meditačné manuály) sú zrejme intenzívnymi individuálnymi zážitkami. V procese meditácie sa objavujú vizualizácie (meditujúci kontemplanuje mentálny doraz objektu meditácie, napr. tzv. *kasina*), vízie (duchovia, buddhovia, kostry), pretrvávajúce intenzívne pocity osamelosti, pocity osvietenia, chladu, pravdepodobne tiež krátkodobé mimotelové skúsenosti, ktorým možno spoľahlivo pripísať silný emotívny impakt.⁴ Vizualne skúsenosti sa objavujú v procesoch koncentrácie a rozvíjania bdelej pozornosti⁵ a sú dôsledkom intenzívnej stimulácie „relaxačného“ trofotropného systému, ktorý má za následok náhlu excitáciu „aktívneho“ ergotropného systému. Takto zhruba vysvetľujú extatické vizualne skúsenosti v enstatickom „relaxačnom“ kontinuu klasické teórie.⁶ Avšak aj mimo týchto halu-

cinačných a ergotropných situácií má samotná reštruktúracia mentálnych stavov, ktoré človek pôvodne vníma ako definujúce jeho identitu – pocity, koncepty, myšlienky, komplexnejšie úvahy –, ale v procese meditácie sa menia na „externé“ objekty pozorovania, pravdepodobne silný emotívny náboj.⁷ Hoci teda kontemplujúci buddhistický mních môže vyvolať opačné asociácie než šaman v extáze alebo inicianti podrobovaní šokujúcim prechodovým rituálom, meditácia veľmi pravdepodobne stimuluje intenzívnu emotívnu reakciu: napríklad jednou z charakteristík nižších meditačných vnorov je subtlne extatické nadšenie (*P. pīti*) a stav blaženosti (*P. sukha*): „Vtedy je prítomné skutočné, ale subtlne pociťovanie nadšenia a blaženosti, povstávajúcich z odpútania [od predchádzajúcich zmyslových vnemov – pozn. M.H.], a on sa stáva vedomý si tohto nadšenia a blaženosti.“ (DN., i. 183)

Emocionálne nabudenie, charakteristické pre imagistické rituály, môže v priebehu meditácie nadobúdať rozmanité formy a stupne intenzity, či už ako dôsledok halucinačných skúseností, reštruktúracie, či potlačenia subjekt-objektovej dištinkcie, alebo navodenia stavu vedomia „bez intencionálnych objektov“⁸.

Je teda emotívna sila zážitku alebo jeho dôsledku, teda dopad skúsenosti, ktorá sama osebe nemusí byť práve emotívne vypätá, dôležitá na postskúsenostné prežívanie sveta? Napriek subtlným stavom nadšenia, blaženosti a ďalších reakcií sprevádzajúcich meditačnú prax cieľom meditácie je dosiahnuť trvalý stav vyrovná-

⁴ Aj keď môžeme pochybovať o priamej korešpondencii medzi preskriptívnymi meditačnými manuálmi a meditačnými skúsenosťami, tieto intenzívne imagistické skúsenosti nie sú zmieňované ako zážitky, ktoré sa nejakým spôsobom týkajú doktríny, ale ako vedľajšie efekty meditácie, s ktorými sa meditujúci musí vyrovnávať a nepoľaviť v úsilí. Je teda pravdepodobné, že zachytávajú reálne skúsenosti a nie sú doktrínálne motivovanými popismi (pozri napr. štandardná Buddhaghósova *Visuddhimagga* alebo – ohľadom súčasnejších popisov – Yuppho, 1988).

⁵ Buddhistická meditačná tradícia v celej škále svojich variácií rozlišuje dve základné komplementárne meditačné techniky: koncentráciu (*P. samādhi*), alebo rozvíjanie upokojenia (*P. samatha-bhāvana*), keď je objektom meditácie jeden objekt, na ktorý sa sústreďuje všetka pozornosť, a rozvíjanie bdelosti a vhladu (*P. vipassanā-bhāvana*), či rozvíjanie múdrosti (*P. paññā-bhāvana*), v ktorom ide o otvorenie pozornosti voči všetkým senzualným vnemom, pocitom, konceptom a komplexným myšlienkam.

⁶ Pozri napr. Newberg, D' Aquili, 2002; Fischer, 1976.

⁷ Vágne špecifikovanie charakteristík definujúcich mody je štandardou výhradou. Je prah emotívneho nabudenia spúšťajúci imagistickú alebo doktrínálnu dynamiku všade rovnaký alebo to, čo znamená emotívne nabudenie, a zmyslová intenzita (*sensual pageantry*) rituálu sa v rámci kultúr menia? Intenzita emotívneho nabudenia odlišujúca imagistický modus od doktrínálneho bude zrejme presnejšie určená vždy vzhľadom na kultúrne pozadie, očakávania a štandardy, v ktorých prebieha. V Thajsku napríklad, kde expresívne prejavy emócií nie sú kultúrnym ideálom a potlačovanie emócií je oceňovaným vzorom, bude zrejme aj senzibilita a význam emotívnych hnutí mať výraznejší vplyv na zapamätanie si kontextu, v ktorom sa objavili, než napr. v Brazílii. Samozrejme, špecifická mentálna klíma môže byť vlastná aj menším skupinám vo vnútri väčších prostredí (napr. kláštor). Whitehouse uznáva, že „musíme vysvetliť narastajúce dôkazy toho, že rutinovane praktiky vyvolávajú v rôznych tradíciách a obdobiach veľmi rozdielne úrovne emotívneho nabudenia a motivačnej sily“ (Whitehouse, 2002: 198; pozri tiež Lewis, 2002: 161–162; Pyysiäinen, 2005; a najmä Richert, Whitehouse, Stewart, 2005). Tu odhliadam od empirických charakteristík (ako napr. spontánne galvanické odozvy, ergotropné a trofotropné nabudenia...), charakterizujúcich meditáciu čo do jej emotívneho impaktu, pretože akokoľvek dôležité sú tieto výsledky v iných kontextoch, tu neriešia problém. Ani tieto kvantitatívne determinanty presne neurčujú, ako príslušné nabudenia „skutočne vplyvajú na človeka“ (pozri Andresen, 2002: 31). Vôbec nemám na mysli odmietnutie merateľných neurofyziológických charakteristík v prospech „neredukcionistickej, ušachtilejšej“ témy individuálneho prežívania. Chcem povedať niečo oveľa prostejšie – nie je zjavné, že trofotropné nabudenia („relaxačné stavy“) treba spájať len s rutinnými rituálmi alebo s nedostatkom intenzívneho emotívneho impaktu.

⁸ Túto poslednú situáciu buddhistické texty popisujú ako *saññāvedajitanirōdha* (ustatie konceptualizácie a pociťovania) a je konečným cieľom théravadovej meditácie.

nosti (*P. upekkhā*) – pokoj doktrinálneho modu. Nazdávam sa však, že aj takáto zásadná zmena v postoji k svetu (pokoj nie je to isté čo nuda) môže byť dostatočne výrazná na to, aby bola nositeľom „spontánnej exegetickej reflexie“, aj keď sama osebe nie je fyziologicky reprezentovaná extatickým nabudením. Podľa môjho názoru buddhistická meditácia by mohla podporiť predpoklad, že nielen extatické alebo násilné skúsenosti, ale aj ich *enstatické* pendanty majú intenzívny emotívny impakt a napríklad náhla (aj keď nie extatická) ruptúra v navyknutom vnímaní sveta môže vytvoriť emotívnu stopu dostatočne silnú na to, aby spustila spontánnu exegetickú reflexiu a fixovala špecifickú náboženskú ideu spolu so situáciou, za ktorej k nej došlo.

A tak aj koncept „zmyslovej atraktivity“ („*visual pageantry*“) by zo „zmyslovej“ extatickej alebo vizionárskej skúsenosti mohol byť rozšírený na „stíšené“ apofatické stavy.

Áká sociálna dynamika sa viaže na tieto dve psychologické (diskurzívna vs. emotívna; argumentačná vs. imaginačná) orientácie? Bude vhodné začať monasticizmom, ktorý je v buddhistickom prostredí dôležitým sociálnym komponentom s podstatne intenzívnejším zastúpením a významom než v iných náboženských tradíciách vrátane kresťanskej.⁹ Aj tu môžeme pozorovať delenie interpretovateľné v duchu dvoch opozitných orientácií navrhovaných teóriou dvoch modov religiozity.

Araňnavási a gámaravási mnísi: dva mody religiozity v buddhistickej monastickej tradícii

Buddhistický kánon zachytáva spontánne delenie mníšskej obce (*P. saṅgha*) na meditujúcich mníchov a doktrinálnych expertov, ku ktorému dochádzalo už v ranom období monastickej tradície (pravdepodobne ešte za života Buddhu):

„Sú mnísi, znalci *Dhammy*, ktorí kritizujú meditujúcich mníchov, hovoriac: ‚Títo mnísi neustále opakujú: – My sme meditujúci mnísi, my sme meditujúci mnísi! – Meditujú a plytvajú silami! A čo je objektom ich meditácie? Načo je ich meditácia dobrá? Ako meditujú?‘ (...) A sú meditujúci mnísi, ktorí vyčítajú mníchom, znalcom *Dhammy*: ‚Títo mnísi neustále opakujú: – My sme odborníci na *Dhammu*, my sme odborníci na *Dhammu*! – Sú nafúkani, domýšľaví, ľahko sa rozrušia, sú to pompézni tárajovia, ktorí zabúdajú na bdelú pozornosť, chýba im koncentrácia a vyrovnanosť, ich myšlienky sú rozlietané a kontrola zmyslov biedna.‘“ (AN., iii, 35)

Ťažko si predstaviť explicitnejšie rozlíšenie medzi doktrinálnou a imagistickou orientáciou.

Rovnako Tambiah sa zmiňuje, že okolo 1. stor. po Kr., vo formatívnom období buddhizmu na Srí Lanke, široké zhromaždenie mníchov rozhodovalo o tom, či má náboženská tradícia spočívať v intelektuálnej (diskurzívnej), alebo intuicionistickej (meditatívnej) praxi (Tambiah 1970: 66–67), a tieto dve orientácie – rôzne administrované – prechádzajú naprieč celou históriou thajského buddhizmu (pozri Taylor, 1993: 6–22). Tieto dve opozitné orientácie boli zosobnené v dvoch prominentných Buddhových žiakoch, Sáriputtovi a Moggallánovi. Prvý z nich bol odborníkom na *Dhammu*, druhý bol známy magickými schopnosťami, ktoré nadobudol v dôsledku meditačnej praxe.

Intelektuálny akcent razili tzv. *gámaravási* mnísi (mnísi sídlia v osade/meste), meditatívny zas *araňnavási* mnísi, teda mnísi lesnej tradície. Tieto dva typy monasticizmu¹⁰ teda môžu byť sumarizované prostredníctvom bipolárnych kategórií: meditácia (*P. patipattidhura*) vs. štúdium a vyučovanie (*P. parijattidhura*) – život v lesoch (*P. araňnavási*) vs. život v sídelných aglomeráciách (*P. gámaravási*). Rozdielny stupeň sociálnej kohézie v prípade týchto dvoch orientácií vyjadrujú aj thajské výrazy *khanatheo* (กhanatheo, *khanā* – oddelenie; *theo* – oblasť, okolie) – t. j. typ *saṅghy*, kde mnísi participujú na komunálnom živote, a *khanakuti* (กhanakuti, *kutti* – mníšska chýža), typ *saṅghy*, ktorej mnísi žijú izolovane, mimo širšej laickej komunity. (O’Connor, 1978: 142)

„Život v lesoch“ neznamenal vždy nevyhnutne odchod do odľahlých oblastí džungle, hoci aj to bola bežná prax lesných mníchov. Lesní mnísi v thajskom kontexte boli tí, ktorí jednoducho žili „mimo mesta“ (นอกเมือง, *nók mʰang*), čiže hoci aj hneď za hradbami, ale mimo spoločnosti. Všetky kremácie – s výnimkou významných – sa vykonávali mimo mesta a za hradbami sa nachádzali tiež pohrebiská. Niektoré kláštory lesných mníchov tak boli kremačnými miestami a pohrebiskami a meditujúci mnísi využívali telá v rôznom štádiu rozkladu ako meditačné objekty. Takéto miesta sú dodnes vnímané ako priestory obývané duchmi, kam sa len málokto, členov mníšskej obce nevynímajúc, odváži. Aj táto situácia môže vyvolávať emotívny stimul. Nie to však chcem v tejto chvíli zdôrazniť.

Chcem poukázať na dynamiku modov, ktorú dve orientácie v mníšskej tradícii umožňujú:

Lesná tradícia sa teda cielene vydeľuje zo širšej spoločenskej kohézie. Práve z tohto *odlúčenia* od spoločenských, politických a monastických centier, ktoré indikuje rituálnu čistotu, a z ich kontaktu s „limitnými situáciami“ (alternované stavy vedomia, pobývanie v džungli a na

⁹ Dnes je napríklad v Thajsku so 70 mil. obyvateľmi (asi 30 mil. mužov) okolo 300 000 mníchov, čo znamená, že v priemere každý stý muž je členom mníšskej obce (v Thajsku nie sú mníšky). Počiatkom 20. stor. bolo v zhruba desaťmiliónovom Thajsku asi 130 000 mníchov (129 698 r. 1927). (Wells, 1975: 26) Kráľ Mongkut (vládol 1851–1868) dokonca vydal nariadenie, ktorým zakazoval mužom vo veku 24–70 rokov vstúpiť do mníšskeho rádu, aby zabránil odlivu pracovnej sily. (Ishi, 1986: 73) Demografický impakt inštitútu *saṅghy* v Thajsku bol a je enormný.

¹⁰ V celom texte sú kategórie *araňnavási* a *gámaravási* chápané ako ideálne typy.

pohrebiskách a asketizmus) vyrastá špecifická individualizovaná charizma mníchov lesnej tradície, ktorou *spravidla* nedisponujú príslušníci mestskej *saṅghy*. (Tambiah 1984: 333) Predpokladaná rituálna čistota, svätosť a magická moc (Th. *saksit*, ศักดิ์สิทธิ์) neskôr urobili z lesnej tradície, tradične vnímanej oficiálnymi štruktúrami so „znepokojením, ambivalenciou a nedôverou“ (Taylor 1993: 155), predmet širokého záujmu urbárnej spoločnosti a politických elít, čo viedlo k jej „domestifikácii“. Lesná *saṅgha* bola inkorporovaná do širšieho spoločenského prostredia najmä prostredníctvom distribúcie charizmy: magická moc (Th. *saksit*) meditujúcich mníchov bola prenesená do amuletov, ktoré si ľudia odnášali domov. Exemplárni mnísi sa tiež stali dôležitým cieľom obdarovania, pretože výška karmických zásluh, ktoré obdarovanie prináša, závisí od spirituálneho a morálneho statusu obdarovaného (pozri napr. Taylor 1993: 13, 291–293; Tambiah, 1984). Situácia teda zhruba zodpovedá modelom, ktoré v imagistickej tradícii vidia potenciál oživenia rutinovanej doktrínalnej tradície (pozri napr. Whitehouse, 2004: 201, Sørensen, 2004).

Nie je bez zaujímavosti, že k oživeniu záujmu o lesnú tradíciu v Thajsku došlo aj v dôsledku náboženskej reformy iniciovanej Rámom IV. (vládol 1851–1868), ktorý spolu so svojim nasledovníkom Rámom V. (vl. 1868–1910) – sledujúc politický záujem vybudovania centralizovanej absolutistickej monarchie – usiloval o vytvorenie uniformnej národnej *saṅghy* a potlačenie mocenských centier viazaných na lokálne kultúry a formy religiozity. Odmietnutie chrámových festivalov, lokálnych typov náboženskej praxe, dramatického prednášania *Dhammy* charismatickými mníchmi prostredníctvom obľúbených didaktických *džátak* (príbehov z minulých zrodení Buddhu) v prospech normalizovaného prednášania filozofických princípov učenia *posunulo* náboženský fókus z lokálnych kláštorov k charismatickým lesným mníchom, ktorí ponúkali možnosť participatívnych náboženských foriem. (Ďalším, historicky bližším obdobím zvýšeného záujmu o lesnú tradíciu boli 60.–70. roky, čo zrejme súviselo s krízou tradičnej politickej legitimacy v krajine a s potrebou nachádzať jej nové náboženské zdroje, motív, ktorý znova priamo súvisí s otázkou charizmy; pozri Tambiah, 1984.)

Popísanú situáciu teda môžeme zhrnúť nasledovne: Apofatická skúsenosť bola zdrojom spontánnej exegetickej reflexie, ktorá bola korigovaná diskusiami a kázaniami a kodifikovaná vďaka rýchlo vybudovanej pevnej monastickej štruktúre. Tá sa pomerne skoro začala deliť podľa toho, či – zhruba povedané – kládla dôraz na *prežívanie* iniciačnej skúsenosti (Buddhovho prebudenia), alebo na *racionálne* uchopenie Buddhovho posolstva. Toto delenie, aj keď nebolo absolútne a sprevádzali ho prieniky a oscilácie medzi oboma orientáciami, bolo inštitu-

cionalizované. Individuálna charizma renunciantov viedla k domestifikácii lesnej tradície, keď sa náboženský virtuózi stali predmetom záujmu spoločenských elít a distribúcia charizmy renunciantov pracovala proti „únave“ a kolapsu (do akej miery, je otázkou ďalšieho skúmania) doktrínálneho modu.

Môže tento hrubý model prispieť nejako, aj keď len nepriamo, k riešeniu štyroch vyššie uvedených problémov?

Ad 1. Aj keď z uvedeného nemôžeme očakávať kvantifikačné spresnenie charakteristík, môžeme minimálne povedať, že buddhistická tradícia posilňuje relevantnosť predpokladu, že koncept emotívneho stimulu by nemal byť limitovaný len na extatické, senzorycké – či možno presnejšie konceptuálne¹¹ – bohaté skúsenosti, ale mal by tiež zahŕňať enstatické, apofatické typy alternácií vedomia.

Čo sa týka samotného výrazu „imagistický“, Tambiah (1990: 105) používa termíny „kauzálny“ vs. „participatívny“ na odlíšenie nestranného vedeckého prístupu, ktorý sa pýta na príčiny vecí, od angažovanej, participatívnej náboženskej orientácie vo svete. Nazdávam sa, že delenie do istej miery zodpovedá rozdielu medzi doktrínalným a imagistickým modom v religióznom kontexte. Výraz „participatívny“ má oproti „imagistickému“ dokonca tú výhodu, že neasociuje nevyhnutne extatické stavy. V konečnom dôsledku, akýkoľvek typ alternovaného stavu vedomia *vždy* predstavuje *participovanie* na vyššej skutočnosti, atypickej skúsenosti zakladateľa alebo bolesti, ktorú človek zdieľa so svojimi spoločníkmi počas prechodového rituálu a pod. Prírodzene, človek participuje aj na nudnom, repetitívnom rituáli tým, že sa ho zúčastňuje. Vedec nakoniec tiež „participuje“ na živote vedeckej komunity, na procese nadobúdania nových poznatkov a pod., a môže to robiť s veľkou dávkou entuziazmu a vzrušenia. Participáciou v religióznom, imagistickom zmysle však rozumiem skôr čosi podobné Blochovmu (2004) konceptu deferencie, keď autorita nie je skúmaná a spochybňovaná, ale plne akceptovaná a participácia je „spriehľadnením sa“ (Bloch) alebo otvorením sa všetkým dôsledkom, ktoré z nárokov autority vychádzajú.

Ad 2. Či alternované stavy vedomia majú kauzálnu primárnosť pred sociálnou dynamikou, možno zodpovedať len experimentálne. Buddhistická tradícia je však ďalším príkladom *korešpondencie* medzi psychologickými a sociálnymi charakteristikami jednotlivých modov.

Zdá sa, že zmienené monastické orientácie, štúdium doktríny a meditácia, sú primárne antagonistické, aj keď to nevylučuje možnosť kombinovanej situácie. Istý stupeň vzájomného pohľadania medzi lesnými a mestskými mníchmi, ktorý možno cítiť z citovaného textu kánonu, bol a je dodnes realitou minimálne v Thajsku. Reforma

¹¹ Ohľadom rozdielu medzi senzoryckou a symbolickou transkripciou vnemov pozri Deikman: *Deautomatization and the Mystic Experience* na <http://www.deikman.com/deautomat.html> (navštívené 3. 11. 2011).



Rámu IV. bola k lesnej tradícii nepriateľská a jednoznačne preferovala štúdium textov pred praxou. Reformní mnísi spochybňovali relevantnosť zážitku, ktorý nie je sprevádzaný, korigovaný a overený doktrínou. Historické materiály tiež jasne ukazujú, že najväčšie predstavitelia lesnej tradície¹² boli oficiálnymi predstaviteľmi národnej *saṅghy* cielene zosmiešňovaní ako nekompetentní učíť *Dhammu*, neznali pálijského jazyka a textov a lesní mnísi boli vyhánaní z oblastí pod správou reformných mníchov (pozri Taylor, 1993, najmä kap. 5). Na druhej strane, Taylor tiež hovorí, že „argument, na ktorý som v rozhovoroch s lesnými učiteľmi meditácie¹³ často narážal, znel, že nemôžem chcieť písať o nich, o ich praxi a tradícii, ak nepraktizujem rovnako ako oni a neučím sa ‚vidieť srdcom‘ namiesto ‚hlavou‘“ (Taylor, 1993: 8). Podobná bola aj moja skúsenosť s lesnými mníchmi v Thajsku, ktorí opakovane zdôrazňovali, že znalosť textov je nedôležitá. Komplexnejšie, hlbšie a skutočné poznanie je až výsledkom praxe.

Ad 3. Tu je dôležitým kritériom falzifikácie. Aká situácia by falzifikovala teóriu? Oboje, nízkofrekvenčné rituály s vysokým emotívnym nabudením v doktrinálnom mode, ako aj rutinné praktiky s vysokým nabudením (doktrinálny modus s „imagistickými“ prvkami), Whitehouse v rámci svojej teórie dokáže vysvetliť (Whitehouse, 2002: 199–202). Do akej miery je vysvetlenie presvedčivé, ponechám bez hodnotenia. Ak je však jeho vysvetlenie „zmiešaných modov“ ako „revitalizácia“ doktrinálneho modu atraktívne, buddhizmus v prípade „domestifikácie“ lesnej tradície ponúka jeden ilustračný príklad.

Ad 4. Najzaujímavejším momentom tu zrejme bude, či teória dokáže v prípade zmiešaných typov stanoviť „dominantný“ modus. Ak áno, má zrejme zmysel chápať „mody“ ako opozitné atraktory religióznej dynamiky, ak nie, Boyerov návrh vidieť mody ako „situácie“ je sympatickejší.

Ako som sa už zmienil, tento text považujem za náčrt toho, ako by bolo možné identifikovať motívy navrhnuté Whitehouseovou teóriou v théravadovom kontexte. Vnútoraná dynamika doktrinálnych a imagistických aspektov v théravadovej tradícii bezpochyby vyžaduje – hoci to znie ako príliš klasický záver – ďalšiu hlbšiu historickú aj antropologickú analýzu. Netreba zdôrazňovať, že empirická aj teoretická stránka problému sa zdá byť plodná.

¹² Napríklad slávny Ádžán Man Phurithattó (pozri Taylor, 1993: 138).

¹³ Tu sa myslia mnísi. Učiteľ (๑๗๗๖, *ádžán*) je v Thajsku, okrem označenia vysokoškolského učiteľa, tiež honorifický titul, ktorý sa dáva mníchom, u ktorých sa predpokladá vysoký stupeň spirituálneho pokroku alebo znalosti *Dhammy*.



POUŽITÉ SKRATKY:

AN. – Aṅguttara Nikája
 DN. – Dīgha Nikája
 P. – pálijsky
 SN. – Saṃyutta Nikája
 Th. – thajsky

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Abé, R. (2005). Words. In: D. Lopéz, Jr. (ed.), *Critical Terms for the Study of Buddhism: Buddhism and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press. s. 291–310.
- Andresen, J. (2002). Meditation Meets Behavioural Medicine. In: J. Andresen; R. Forman (eds.): *Cognitive Models and Spiritual Maps*. Toverton: Imprint Academic. s. 17–73.
- Bloch, M. (2004). Ritual and Deference. In: H. Whitehouse; J. Laydlaw (eds.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Altamira Press. s. 65–78.
- Boyer, P. (2005). A Reductionistic Model of Distinct Modes of Religious Transmission. In: H. Whitehouse, R. N. McCauley (eds.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Altamira Press. s. 3–28.
- Fischer, R. (1971). A Cartography of the Ecstatic and Meditative States. In: *Science*, vol. 174, No. 401: 897–904.
- Gombrich, R. F. (2005). Recovering the Buddha's Message. In: P. Williams (ed.), *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, Vol. I. London: Routledge. s. 113–128.
- Gombrich, R. F. (2006). How Buddhism Began: *The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London – New York: Routledge.
- Hinde, R. A. (2005). Modes Theory: Some Theoretical Considerations. In: H. Whitehouse; J. Laydlaw (eds.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Altamira Press. s. 31–56.
- Howe, L. (2004). Late Medieval Christianity, Balinese Hinduism, and the Doctrinal Mode of Religiosity. In: H. Whitehouse; J. Laydlaw (eds.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Altamira Press. s. 135–154.
- Ishi, Y. (1986). *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Honolulu: The University of Hawaii Press.
- Lewis, G. (2004). Religious Doctrine or Experience: A Matter of Seeing, Learning, or Doing. In: H. Whitehouse; J. Laydlaw (eds.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Altamira Press. s. 155–172.
- Newberg, A. B.; D'Aquili, E. G. (2002). Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience. In: J. Andresen; R. Forman (eds.), *Cognitive Models and Spiritual Maps*. Toverton: Imprint Academic. s. 251–266.
- O'Connor, R. A. (1978). *Urbanism and Religion: Community, Hierarchy and Sanctity in Urban Thai Buddhist Temples*. Nепublikovaná dizertačná práca obhájená na Cornell University.
- O'Connor, R. A. (1993). Interpreting Thai Religious Change: Temples, Sangha Reform and Social Change. In: *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 24, No. 2: 330–339.
- Pramoj, S.; Pramoj K. (1987). *A King of Siam Speaks*. Bangkok: The Siam Society.
- Pyysiäinen, I. (2005). Religious Conversion and Modes of Religiosity. In: H. Whitehouse; R. N. McCauley (eds.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Altamira Press. s. 149–166.
- Richert, R.; Whitehouse, H.; Stewart E. (2005). Memory and Analogical Thinking in High-Arousal Rituals. In: H. Whitehouse; R. N. McCauley (eds.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Altamira Press. s. 127–146.
- Sørensen, J. (2005). Charisma, Tradition, and Ritual: A Cognitive Approach to Magical Agency. In: H. Whitehouse; R. N. McCauley (eds.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Altamira Press. s. 167–185.
- Tambiah, S. J. (1970). *Buddhism and the Spirit Cults in Northeastern Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, S. J. (1984). *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, J. L. (1993). *Forest Monks and the Nation State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Wells, K. E. (1975). *Thai Buddhism: Its Rites and Activities*. Bangkok: Suriyabun Publishers.
- Whitehouse, H. (1995). *Inside the Cult*. Oxford: Clarendon Press.
- Whitehouse, H. (2000). *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Clarendon Press.
- Whitehouse, H. (2002). Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion. In: *Method and Theory in the Study of Religion*, 14: 293–315.
- Whitehouse, H. (2004). Toward a Comparative Anthropology of Religion. In: H. Whitehouse; J. Laydlaw (eds.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Altamira Press.
- Whitehouse, H.; McCauley, R. N. (2005) (eds.). *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Altamira Press.
- Winichakul, Th. (2011). Siam's Colonial Conditions and the Birth of Thai History. In: V. Grabowski (ed.), *Southeast Asian Historiography: Unravelling the Myths (Essays in honour of Barend Jan Terwiel)*. Bangkok: River Books.
- Yupho, Dh. (1988). *Vipassanā-bhāvanā: Advanced Study, Practical Insight Meditation, Method for Self-Testing and Realization of Consequences*. Bangkok: Phra Dhammakhandha Foundation.