

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
Ústav filosofie a religionistiky
Religionistika

Diplomová práce

Markéta Gossová

SEBEUPALOVÁNÍ V BUDDHISMU

Self-immolation in Buddhism

2016

Vedoucí práce: Mgr. Marek Zemánek, M.A.

Poděkování

Velice děkuji vedoucímu práce Mgr. Marku Zemánkovi, M.A. za pomoc, ochotu a vstřícnost, stejně jako za cenné připomínky během jejího psaní. Za zajímavé poznatky z hasičské a medicínské praxe ohledně popálenin a spálených těl, které mi pomohly lépe porozumět tomu, co při sebeupalování s tělem děje, děkuji Elišce Syrovátkové a Martinu Lysému. Jemu a Janě Gossové také patří mé velké poděkování za morální i finanční podporu během celého studia.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 16. května 2016

.....

Abstrakt

Předmětem diplomové práce je sebeupalování v buddhistických zemích. Autorka uvádí případy z historie i současnosti a představuje je jako ritualizovaný vzorec předávaný od konce čtvrtého století do současnosti, jehož kontinuitu zajišťovala literární tradice i historické případy. Ukazuje, že i sebeupálení ve Vietnamu či Tibetu navazují na mnohaletou tradici a lze v nich pozorovat stejné prvky. Autorka hledá také odpověď na otázku, kde se tato tradice v buddhismu vzala a proč získala ve srovnání s jinými formami sebeobětování takovou oblibu. Buddhisté se mohli upalovat z celé řady důvodů: od vyjádření oddanosti buddhistické nauce a Buddhovi, přes využití tohoto prostředku jako rychlé cesty k probuzení, až k formě politického protestu. Všechny však lze souhrnně chápat jako oběť třem klenotům buddhismu, tedy Buddhovi, *dharmě* a *sanze*. Aby byl obraz sebeupálení v buddhismu úplný, autorka uchopuje problematiku i z hlediska jeho etiky a zaměřuje se i na to, jak jej vnímají sami stoupenci tohoto náboženství. Ukazuje se, že se jedná o fenomén, který má mnoho podob a na který neexistuje jednotný názor ani mezi buddhisty. Ačkoli nelze na sebeupálení v buddhismu příliš aplikovat západní psychologické kategorie a definice sebevražd ani sebeobětování, morální hodnocení takového činu se se západním vnímáním shoduje v tom, že v pozitivním či negativním hodnocení se odráží skutečnost, zda je chápán jako sebevražda, nebo jako sebeobětování.

Klíčová slova

Buddhismus, sebeupalování, sebevražda, Lotosová sůtra, Vietnam, Tibet.

Abstract

The subject of this thesis is self-immolation in Buddhist countries. The author shows examples from both history and the present and interprets them as a ritualised pattern passed on from the fourth century until the present time, the continuity of which was based on literary tradition as well as on historical occurrences. She demonstrates that self-immolations in Vietnam and Tibet also follow the centuries long tradition and prove to have the same components. The author intends to answer the question of the origin of the tradition in Buddhism and its broad popularity compared to other forms of self-sacrifice. Reasons for self-immolations among the Buddhists might have been manifold: to demonstrate their loyalty to the buddhist doctrine and the Buddha, to use it as means of attaining enlightenment immediately or as a form of a political protest. All of the above can be understood as a sacrifice to the Three Jewels of Buddhism, i.e. the Buddha, the *Dharma* and the *Sangha*. The author also handles self-immolation in Buddhism as a question of ethics in order to present the problem in its completeness. In doing so, she concentrates on the point of view of the followers of Buddhism themselves. The phenomenon proves to have many forms and therefore even the Buddhists are not united in their opinions. Although it is difficult to use western psychological categories of suicide and self-sacrifice in the problem of self-immolation in Buddhism, moral evaluation of such an act resembles the western notion in the fact that understanding the act as a suicide or, on the other hand, as self-sacrifice is reflected in its approval or its negative evaluation.

Key words

Buddhism, self-immolation, suicide, Lotus Sutra, Vietnam, Tibet.

Obsah

1. Úvod.....	7
2. Zmapování výskytů sebeupálení a jejich proměny.....	10
3. Metafory, inspirace a motivace.....	19
3.1. Imitace bódhisattvy Bhaišadžjarádži a dalších hrdinů.....	20
3.2. Buddhova kremace a zacházení s ostatky.....	23
3.3. Zápálná oběť.....	25
3.4. Oheň v buddhismu.....	26
4. Sebeupálení jako rituální vzorec a jeho typické prvky.....	29
4.1. Příprava.....	29
4.2. Sebeupálení.....	32
4.3. Po upálení.....	35
4.4. Další rysy.....	36
5. Motivace a využití sebeupálení.....	37
5.1. Uctění buddhů, generování zásluh a akt oddanosti.....	38
5.2. Somatická praxe k dosažení probuzení.....	38
5.3. Oběť za komunitu, politický protest.....	39
6. Sebeupalování v kontextu etiky a z pohledu buddhistů.....	42
6.1. Oprávněnost praxe z hlediska buddhistické etiky.....	42
6.2. Sebevražda nebo sebeoběť?.....	47
7. Závěr.....	50
Seznam zkratk a poznámky k transkripci.....	52
Bibliografie.....	53

1. Úvod

11. června 1963 se před budovou kambodžské ambasády v Saigonu upálil mahájánový mnich jménem Thich Quang Duc. Učinil tak na protest proti pronásledování buddhistů ze strany vlády pod vedením prezidenta Ngo Dinh Diema, jehož rodina se hlásila ke křesťanství. O tom, že se na tomto místě odehraje „něco významného“, zpravil americké novináře mluvčí buddhistů den předem. Nicméně vzhledem k již delší dobu trvajícím nepokojům a četným protestům jich nakonec na místo dorazilo jen několik. V den události, krátce před desátou hodinou dopoledne, dorazil na rušnou křižovatku průvod zhruba 350 buddhistických mnichů. Mnozí z nich nesli transparenty kritizující vládu a požadující dodržení jejích slibů. V čele procesí jel modrý automobil, ze kterého na křižovatce vystoupil Thich Quang Duc. Jiný mnich mu položil na cestu polštář, na který se posadil do lotosového sedu, a další vyndal z kufru automobilu kanystr s benzínem, jímž Thich Quang Duca polil. Ten pronesl krátkou mantru, škrtl zápalkou a zapálil se. Mniši kolem něj utvořili kruh, aby nikdo nemohl činu zabránit či mnicha uhasit. Přihlízející dav stál ohromeně kolem v tichu, někteří naříkali či se modlili. Jiní se hořícímu mnichu klaněli. Po deseti minutách se bezvládné tělo sesulo k zemi. A když plameny dohořely, jeden z mnichů znovu a znovu opakoval do mikrofonu, nejdříve ve vietnamštině a poté v angličtině: „Buddhistický mnich se upálil k smrti. Buddhistický mnich se stal mučedníkem.“¹

Jedná se o jeden z nejnámějších případů sebeupálení buddhistického mnicha. Svou roli v tom sehrála především média, která událost zprostředkovala i Západu. Fotografie zachycující hořícího Thich Quang Duca obletěla svět a fotograf Malcolm W. Browne za ni byl roku 1964 oceněn Pulitzerovou cenou. Později se ve Vietnamu upálili další mniši a mnišky, událost však měla vliv i na protesty v ostatních zemích a letech. V souvislosti s válkou ve Vietnamu se například v roce 1965 před budovou Pentagonu upálil Američan Norman Morrison. Koncem 60. let tuto formu politického protestu podstoupila řada osob v Sovětském bloku a případy sebeupálení buddhistických mnichů v Jižním Vietnamu inspirovaly i Jana Palacha.² Přímými i nepřímými cestami se tak stal Thich Quang Duc inspirací pro sebeupálení jakožto formu politického protestu. V současnosti jsou takové činy spojovány především s vyjádřením protestu proti čínské okupaci Tibetu, kvůli které se zejména od roku 2011 upálilo již přes sto lidí.

Ačkoli se může zdát, že kořeny tohoto fenoménu je třeba hledat u onoho mediálně proslaveného a Západ šokujícího sebeupálení Thich Quang Duca roku 1963, ve skutečnosti se sebeupálení objevují o mnoho set let dříve a současné případy na jejich formu určitým způsobem navazují. První zaznamenaný případ se objevuje v Číně již ve 4. století a literární předlohy, na které buddhisté při této praxi odkazovali, pocházejí z doby ještě dřívější. Tato praxe přitom nikdy zcela nezmizela, byť se v některých ohledech značně proměňovala. Její kontinuita byla udržována jednotlivými historickými případy, stejně jako zůstávala v

1 J. SETH, *Cold War Mandarin: Ngo Dinh Diem and the Origins of America's War in Vietnam, 1950–1963*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2006, s. 147–148.

Protesta Silenciosa Thich Quang Duc, in: *Youtube* [online], 20. 5. 2010 [cit. 2016-05-11], kanál uživatele Stupavision, dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=NwsomcfQEIY>.

2 P. BLAŽEK, „První následovník. Sebeupálení Josefa Hlavatého 20. ledna 1969“, *Paměť a dějiny* [online], 2013, 7.1, s. 95–102: 95, [cit. 2014-02-20], dostupné z: <http://www.ustrcr.cz/data/pdf/pamet-dejiny/pad1301/095-102.pdf>.

povědomí buddhistů prostřednictvím literární tradice. A nejen v minulosti je možné hledat další případy sebeupalování – vedle známých forem protestů se lze dodnes setkat s případy sebeupalování či s jeho redukovanou podobou ve formě rituálního pálení prstů či vypalováním jizev při mnišské ordinaci.

Tato práce se věnuje problematice sebeupalování v buddhismu, jeho historii, podobě a významu. Snaží se najít odpověď na otázku, proč se buddhisté uchylují k takovému činu, a to na základě zkoumání jeho historických kořenů, motivace a struktury.

V první části práce mapují výskyty sebeupalování během historie, přičemž chci poukázat na proměnlivost tohoto fenoménu během dějin. Největší prostor věnuji případům doloženým v Číně, neboť tam je zřejmě třeba hledat počátky této praxe a také proto, že především díky hagiografiím významných mnichů, kteří se upálili či upalovali části svého těla, máme o tomto prostředí nejvíce informací. Doplňuji je však i informacemi o výskytu sebeupalování, a to jak u literárních vzorů, tak u historických případů, z dalších oblastí, například z Japonska, Koreji či Myanmaru. Poukazují na to, že lze sebeupalování sledovat jako druh buddhistické praxe táhnoucí se napříč staletími, a že lze nacházet spojitost mezi sebeupalováním Tibeťanů či Vietnamců v moderních dějinách a těmi, která zaznamenávají životopisy mnichů z 5. či 6. století. Druhá kapitola poukazuje na inspirace, které se v této praxi promítly a které mohou pomoci porozumění tomu, proč buddhisté volili a volí právě tuto formu sebeobětování. Ve třetí kapitole představuji sebeupalování jako určitý typ rituálu, který má svou strukturu, zahrnující pečlivou přípravu, průběh a také činy konané ostatními členy buddhistické obce po skončení aktu. Představuji zde sebeupalování jako určitý rituální vzorec vyskytující se napříč zeměmi i staletími. Motivaci sebeupalovaných jedinců a účelům, k nimž je tento rituální vzorec předáván napříč dějinami využíván, se věnuji ve čtvrté kapitole. V páté kapitole se zaměřuji na sebeupalování z hlediska buddhistické etiky a pohledu samotných buddhistů. V závěrečné kapitole hledám odpověď na otázku, zda je třeba sebeupalování chápat jako sebevraždu, nebo jako sebeobět a zda jej vůbec můžeme nástroji západní psychologie, resp. sociologie, uchopit. Uvádím zde také některé možné kulturní předpoklady pro takové jednání. Výsledky, k nimž jsem dospěla, pak shrnuji v závěru práce. V práci se věnuji především praxi sebeupalování, tedy aktu, které zpravidla vede k fyzické smrti jedince. S touto praxí je úzce spjata i upalování částí těla, většinou paží či prstů. Pro obojí používám v práci termín sebeupalování. Záměnně s ním používám také dokonavý tvar sebeupalování. Zda se jedná o pálení částí těla či o druh sebevraždy, vyplývá z kontextu. Pouze okrajově zmiňuji také vypalování vonných tyčinek, resp. *moxy*, na kůži, které je v čínštině označováno stejným termínem (*shenshen*).

Benn uvádí, že v čínských pramenech se používají pro sebeobětování obecně zejména tři termíny, které se vyskytují více či méně záměnně: *wangshen* 亡身, *yishen* 遺身 a *sheshen* 捨身. Všechny vyjadřují opuštění či zanechání těla nebo netečnost k tělu. Tělo zde implikuje také jáství či osobu jako celek. Tyto termíny se používají i k překladu pojmů z indických buddhistických zdrojů, jako například *átmabhávaparitjága*, *átmaparitjága* a *svadéhaparitjága*. Přinejmenším na doktrinní rovině může být tedy sebeobětování považováno za zvláštní výraz obecnějšího buddhistického ideálu být nepřipoutaný k iluzornímu vnímání jáství. Opuštění těla na sebe bralo mnoho podob a ne všechny zahrnovaly smrt či sebe-zmrzačení. *Shenshen* bylo také ekvivalentem pro běžný buddhistický termín *chujia* 出家, znamenající doslova „opustit domov“, tedy stát se mnichem či mniškou. Zahrnovalo ale také řadu extrémních činů, jako například krmení hmyzu svým tělem, odkrajování svého masa, pálení prstů či paží, pálení tyčinek na kůži, hladovění, topení se,

skok ze stromu či srázu, nakrmení divoké zvěře svým tělem, sebe-mumifikace a pochopitelně sebeupálení. Samotné sebeupálení bývalo označováno termínem *shaoshen* 燒身 („pálení těla“) a *zifen* 自焚 („sebeupalování“).³

Zejména v historii tvořili většinu sebeupálených jedinců buddhističtí mniši. Již od raných dob jsou však také záznamy o mniškách, které se upálily, ačkoli jich je daleko méně. Převaha záznamů o sebeupálených mniších, resp. mniškách, může být způsobena i povahou záznamů, které zachycovaly životopisy významných členů mnišské obce hodných nápodoby. Mezi literárními vzory se však lze setkat i s významnými laiky, kteří se upálili, například král Ašóka v barské tradici. Také ve sbírce životopisů *Hongzan fahua zhuan* je uveden laik, který se upálil.⁴ A zejména v posledních letech se v Tibetu kromě mnichů a mnišek upálila i řada studentů či laiků. Celkově je patrná postupná politizace sebeupálení. Většinu případů napříč historií i geografickými oblastmi však tvořili právě buddhističtí mniši.

Existují zejména tři základní kategorie pramenů k sebeupalování v buddhistickém prostředí. Pro příběhy o legendárních vzorech pro tuto praxi, stejně jako pro informace o buddhistické nauce a etice je klíčovým pramenem Pálijský kánon.⁵ Druhým zásadním primárním pramenem je Lotosová sůtra,⁶ která je se sebeupalováním úzce spjata a na niž se také sebeupálení mnohdy přímo odkazovali.

Pokud jde o záznamy o životech významných mnichů, k nimž je nutno přistupovat jako k hagiografiím, je hlavním zdrojem sbírky jejich biografii – literatury, která je v čínštině označována jako *Gaoseng zhuan*.⁷ Překlady biografii významných mnichů uvádí Benn v příloze své knihy.⁸ Obdobnou sbírkou záznamů o významných mniších pro japonské prostředí a anglickém překladu je kniha *Miraculous Tales of the Lotus Sutra from ancient Japan*.⁹ Při

3 J. A. BENN, *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, s. 9–10.

4 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 74 a 242 (*Hongzan fahua zhuan*).

5 Při citacích z Pálijského kánonu uvádím vždy číslo sůtry a oddílu. Text v pálijštině je dostupný zde: *SuttaCentral: Early Buddhist texts, translations, and parallels* [online], [cit. 2016-05-12], dostupné z: <https://suttacentral.net/>.

6 Používám anglický překlad sůtry od Tsugunariho Kuboa a Akiry Yuyamy. *The Lotus Sutra*, tr. by T. Kubo and A. Yuyama, rev. 2nd ed. Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.

7 Mezi významné rané sbírky patří *Mingseng zhuan* od Baochanga (práci zahájil roku 510), *Gaoseng zhuan* od Huijiaa a *Biqiuni zhuan* o životech významných mnišek od Baochanga.

Sbírka *Mingseng zhuan* zahrnuje v jedné z kapitol životopisy mnichů, kteří obětovali svůj život. Nedochovala se v úplně podobě, ale jsou doloženy obsahy a některé přepsané části. Na základě toho víme, že kapitola obsahovala devatenáct případů sebeobětovaných mnichů.

Biqiuni zhuan obsahuje celkem 65 životopisů významných mnišek, z toho šest se týká sebeobětování, ačkoli tři případy jsou úzce spojeny.

Huijiaova sbírka *Gaoseng zhuan* byla dokončena přibližně roku 531. V kapitole věnující se tomuto tématu, uvedl třináct životopisů. Osm mnichů se upálilo, čtyři obětovali své tělo jiným způsobem a jeden je zmíněn pouze kvůli vztahu k jednomu z mnichů.

Z pozdějších je pak významná Daoxuanova (596–667) sbírka *Xu gaoseng zhuan* (7. století) a Zanningova sbírka *Song gaoseng zhuan* (988). Výborným úvodem do těchto biografii je Kieschnickova kniha *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*.

J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 21–22. J. A. BENN, „Fire and the Sword: Some Connections between Self-Immolation and Religious Persecution in the History of Chinese Buddhism“, in B. Cuevas and J. I. Stone (eds.), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, s. 234–265: 237.

8 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 203–245.

9 *Miraculous Tales of the Lotus Sutra from Ancient Japan: the Dainihonkoku hokekyōkenki of Priest Chingen*, tr. by Y. K. Dykstra, Osaka-fu: Kansai University of Foreign Studies, 1983.

zkoumání novodobých případů sebeupálení lze čerpat z mediálních článků, zpráv očitých svědků popsaných citovaných v sekundární literatuře a také z videozáznamů sebeupálení, které jsou dostupné na internetu.¹⁰ Seznam jmen sebeupálených Tibetanů spolu s informacemi o nich, jejich profesi a okolnostech upálení lze najít na webových stránkách International Campaign for Tibet.¹¹

Pokud jde o sekundární literaturu, existuje několik článků, které se zabývají sebeupálením v buddhismu v dílčích aspektech. Klíčovou literaturou je Bennova kniha *Burning for Buddha*,¹² která se zabývá různými formami sebeobětování v čínském buddhismu mezi 4. až 20. stoletím. Existuje také několik článků, které se sebeupálením v Číně zabývají.¹³ Politickou situací Tibetu a okrajově i s ní souvisejícími protestními sebeupálením se zabývá kniha *Tibet z edice Opposing viewpoints*.¹⁴

Tématům sebevraždy a sebeobětování se věnují především Koutek a Kocourková v knize *Sebevražedné chování*,¹⁵ Masaryk ve své knize *Sebevražda*¹⁶ nebo Ondok v *Bioetice*.¹⁷ Těmto tématům a buddhistické etice obecně se také věnují Harvey¹⁸ a Keown.¹⁹

2. Zmapování výskytů sebeupálení a jejich proměny

Původ buddhistické praxe sebeupalování lze pravděpodobně hledat v některých pasážích buddhistických textů a ve vlastní čínské tradici. Čínskému původu napovídá několik indicií.

10 Thich Quang Duc Self immolation. In: *Youtube* [online]. 2. 6. 2010 [cit. 2016-05-11]. Kanál uživatele Ian Jones. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=VCEWSSVjrTw>.

Tibet Burning 1/2. In: *Youtube* [online]. 13. 12. 2012 [cit. 2016-05-11]. Kanál uživatele MegaOnechina. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=oEu8cHuTG9Q>.

Hòa thượng thích quang đức tự thiêu. In: *Youtube* [online]. 17. 4. 2012 [cit. 2016-05-11]. Kanál uživatele Hieu Nguyen. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=zJ4uc8H6up0>.

Protesta Silenciosa Thich Quang Duc. In: *Youtube* [online]. 20. 5. 2010 [cit. 2016-05-11]. Kanál uživatele Stupavision. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=NwsomcfQEIY>.

11 Self-immolations by Tibetans, *International Campaign for Tibet* [online], 10. 5. 2016 [cit. 2016-05-11], dostupné z: <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-by-tibetans/>.

12 J. A. BENN, *Burning for the Buddha: self-immolation in Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

13 J. A. BENN, „Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism“, *History of Religions* 37.4. (1998): 295–322.

J. A. BENN, „Spontaneous Human Combustion: Some Remarks on a Phenomenon in Chinese Buddhism“, in P. Granoff and K. Shinohara (eds.), *Heroes and Saints: the Moment of Death in Cross-cultural Perspectives*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2007, s. 101–133.

J. YÜN-HUA, „Buddhist Self-Immolation in Medieval China“, *History of Religions* 4.2 (1965): 243–268.

14 M. HAERENS and L. M. ZOTT (eds.), *Tibet*, Detroit: Greenhaven Press, 2014.

15 J. KOUTEK a J. KOCOURKOVÁ, *Sebevražedné chování*, Praha: Portál, 2003.

16 T. G. MASARYK, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, 5. vyd., Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2002.

17 J. P. ONDOK, *Bioetika*, Svitavy: Trinitas, 1999.

18 P. HARVEY, *An introduction to Buddhist ethics: foundations, values and issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

19 D. KEOWN, *Buddhism and bioethics*, Basingstoke: Palgrave, 2001.

D. KEOWN, *The nature of buddhist ethics*, 1st ed. repr. (with new preface and minor alterations), Basingstoke: Palgrave, 2001.

D. KEOWN, „Buddhist Ethics: A Critique“, in D. L. McMahan (ed.), *Buddhism in the modern world*, London: Routledge, 2012, s. 215–231.

Zvyk rituálního sebeupalování za účelem přivolání deště se totiž vyskytoval v Číně již dlouho před příchodem buddhismu.²⁰ Schafer uvádí, že rituální přivolávání deště podstupoval tradičně panovník či jeho zástupce. Prvním krokem bývalo vystavení těla slunečním paprskům, což mělo pomocí sympatetické magie způsobit déšť. V případě, že tento postup nebyl účinný, mohlo se přistoupit k sebeupalování. První zaznamenaný případ takové praxe pochází z roku 90, kdy modlitby nepomohly, a tak bylo připraveno dříví, na které se posadil státní úředník Tai Feng, aby se upálil. Jakmile byl však oheň zapálen, spustil se déšť, který hranici uhasil a Tai Feng tak přežil. Samotná praxe vystavování těla slunci či rituálního upalování však zřejmě sahá ještě o několik staletí hlouběji do historie a navazuje na původní čínské šamanské tradice.²¹

Benn upozorňuje i na podobnost mezi používáním *moxy*²² k terapeutickým účelům, které také patřilo k čínské domorodé tradici, a využíváním *moxy* k vypalování jizev na kůži mnichů při jejich ordinaci. Používání *moxy* v léčitelství bylo podle Benna v Číně běžné ještě už před rozšířením Lotosové sútry a dalších textů, které sloužily jako vzor pro sebeupalování.²³ Čínskému vlivu podle něj také může nasvědčovat i změny stravování, které bylo součástí přípravy na sebeupálení a které má podle něj původ v taoistické tradici.²⁴

Kromě vlivu domácí čínské tradice, lze původ sebeupalování v buddhismu odvozovat z některých indických textů. Jako forma nejvyšší možné oběti a vzdání úcty se, spolu s dalšími podobami sebeobětování, objevuje již v textech indické buddhistické tradice, například v *džátakách* a *avadánách*.²⁵ Nicméně navzdory tomu, že tyto texty vznikaly již v Indii, teprve v Číně začaly být ve větší míře imitovány hrdinské vzory v nich obsažené. Williams poukazuje na rozdíl ve vnímání literárních vzorů v rámci těchto dvou kulturních oblastí. Zatímco v Indii lidé považovali podobné příběhy plné náboženského zanícení za rétorickou nadsázku imperativu být „nepřipoutaný“, například k materiálním věcem, k lidem či k vlastnímu tělu, v Číně buddhisté tyto literární postavy a jejich činy napodobovali. Upozorňuje však, že podle některých záznamů čínských poutníků, se tito setkali i v Indii s případy umrtvování těla či náboženské sebevraždy u buddhistů. To by mělo být podrobeno dalšímu bádání, aby se ukázalo, nakolik jsou podobné zprávy spolehlivé. S určitostí ale víme, že ve východní Asii si od raného 5. století pálili buddhisté klouby či celé své tělo jako formu oddaného aktu a brali tuto „literární nadsázku“ vážně.²⁶ Praxe sebeupálení pak byla postupně upevněna a rozvinuta skrze čínské apokryfní sútry, biografie upálených mnichů a zahrnutím těchto textů do čínského buddhistického kánonu jako příkladů hrdinské praxe. Postupem času se těchto biografii skládalo stále více, čímž se zvyšoval i počet a různorodost precedentů, což

20 J. A. BENN, „Self-immolation“, in R. E. Buswell, Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, vol. 2, New York: Macmillan Reference USA, 2004, s. 758–759: 759.

21 E. H. SCHAFER, „Ritual Exposure in Ancient China“, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14.1/2 (1951): 130–184.

22 Jedná se o kašovitou hmotu z pelyňku (lat. *artemisia*), většinou v podobě homolí, které se pálí na těle člověka.

23 J. A. BENN, „Where Text Meets Flesh“, s. 297.

24 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 38.

25 *Džátaky* (ze sa. *džátaka*, zrození) jsou vyprávění o dřívějších Buddhových životech, poukazující na jeho šlechtnost, laskavost a obětavost vůči všem bytostem, stejně jako názorné fungování karmanového zákona. Jde v zásadě o folklorní slovesnost upravenou k účelům buddhistické nauky. Obsahují celkem 547 vyprávění a jsou součástí Pálijského kánonu.

Avadány (ze sa. *avadána*, významný čin) jsou spisy obsahující legendy o minulých životech světců, které vyprávěli mnichové laikům i jiných posluchačům, aby jim ukázali, jak dobré činy nesou dobré plody a špatné naopak. Objevuje se v nich silný sklon ke glorifikaci *bódhisattvů*. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, 2. vyd., v Libri 1., Praha: Libri, 2002, s. 50 a 108.

26 P. WILLIAMS, *Mahāyāna Buddhism: the doctrinal foundations*, 2nd ed., London: Routledge, 2009, s. 160.

poskytovalo další legitimizaci praxe. Sebeupálení se tak v Číně stalo druhem praxe napříč různými směry buddhismu. Lze jej tak považovat za součást většího procesu sinizace buddhismu.

V neposlední řadě pro čínský původ mluví i chronologie záznamů. První historické případy sebeupálení jsou doloženy v Číně od konce 4. století. Následně jsou zaznamenány také případy sebeupalování například v Japonsku a dalších oblastech buddhistického světa. Lze však předpokládat, že řada pozdějších případů této praxe navazovala na čínský základ. Například japonská sebeupálení se totiž velmi podobají těm čínským a jako ona často odkazují na Lotosovu sútru. Vzhledem k tomu, že víra v Lotosovou sútru se v Japonsku rozšířila od doby prince Šótoka²⁷, tedy zhruba dvě stě let po vzniku populárního Kumáradžívova překladu sútry do čínštiny a prvním zaznamenaném případě sebeupálení mnicha v Číně, lze předpokládat, že japonská tradice navazovala na čínskou předlohu.

Hlavním pramenem k jednotlivým historickým případům jsou sbírky biografí významných mnichů, literární žánr v Číně obecně označovaný *Gaoseng zhuan*. Tyto biografie poskytují, mimo jiné, informace o sebeobětování čínských buddhistů mezi 4. a 10. stoletím. Jsou většinou založeny na pohřebních nápisech, z nichž některé jsou zachovány v dalších sbírkách nebo ve formě skutečných nápisů na stélách. Většina materiálních důkazů je však dnes ztracena. Později mohly vycházet i z informací od očitých svědků. Podle Benna právě autoři těchto sbírek biografí jistým způsobem samotnou praxi utvářeli – jednak tím, že poskytovali dalším generacím významné vzory k napodobování, stejně jako ospravedlnění, ale také tím, že ustanovili sebeobětování ve svých dílech jako zvláštní kapitolu. Tak díky nim vznikla samostatná kategorie „sebeobětování“, kterou bylo možné vnímat jako jednu z forem buddhistické praxe.²⁸ Skutečnost, že sebeobětování bylo samostatnou kapitolou, ukazuje i na význam této praxe. Je však třeba mít na paměti slabiny těchto sbírek. Jejich autoři se věnovali ve svých dílech těm mnichům, které považovali za hodné nápodoby a touto selekcí naplňovali jistou agendu. To znamená, že máme informace jen o nepatrném zlomku případů. Mniši uvádění ve sbírkách nebyli řadovými členy buddhistické obce, nýbrž patřili k elitě, která měla být vzorem pro ostatní. Benn uvádí, že v různých vlnách se objevovalo sebeobětování v čínské tradici od 4. stol. do raných let 20. století. Ty měly různé motivy a prezentovaly celé spektrum buddhistické obce v Číně – od laiků přes askety a exegety až po *chanové* mistry. Sebeupálení přitom bylo v některých obdobích dominantní formou sebeobětování, zatímco jindy ustupovalo do pozadí.²⁹

Informace o sebeupálení lze najít také v literární tradici dalších zemí, například *Hokke genki*, sbírka buddhistických příběhů z 11. století, představuje záznamy o významných světcích a jejich činech v Japonsku. Moderní dějiny sebeupalování pak lze sledovat například v mediálních zprávách a popisech svědků takových událostí.

Podle Benna se zdá, že sebeupalování začalo v okolo roku 400, kdy buddhismus již ovlivnil čínské dvorské kruhy a buddhisté se více zapojili do politiky. Okolo této doby také například překladatelské aktivity přešly pod patronát státu. Nejranějším doloženým případem, je sebeupálení čínského buddhistického mnicha Fayu přibližně v roce 396. Zmiňuje jej Huijiao ve své sbírce *Gaoseng zhuan*. V záznamu stojí, že Fayu pocházel z města Jizhou. Věnoval se různým formám odříkání a dodržoval dobrovolná doporučení nad rámec základních předpisů pro mnichy *dhúta*.³⁰ Chtěl „jít ve stopách *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži a spálit své tělo k uctění

27 Tedy na přelomu 6. a 7. století.

28 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 11–13.

29 *Ibid.*, s. 7, 10.

30 *Dhúta* je sanskrtský termín označující několik méně přísných příkazů či spíše doporučení mimo deset základních předpisů pro mnichy (*dašašíla*). Dodržování většiny těchto doporučení bylo více méně dobrovolné. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 100–101.

Buddhy“. Kolem roku 396 zpravil o svém záměru prince Yao Xu, který jej od činu marně odrazil. Pak spolykal kousky vonné pryskyřice, zabalil své tělo do látky a za recitace sůtry a přítomnosti svědků se upálil. Bylo mu 45 let. Ačkoli je tento případ sebeupálení nejranějším záznamem, který máme k dispozici, je podle Benna těžké říct, jestli představuje skutečný počátek této praxe v buddhismu, nebo byl inspirován předcházejícími případy, které však nemáme zaznamenány. Tomu by mohla případně naznačovat skutečnost, že se v záznamu neobjevuje žádná detailnější informace či obhájení tohoto činu. V Huijiaově sbírce *Gaoseng zhuan* je v sekci o sebeobětování celkem šest dalších záznamů sebeupálení, pocházejících z 5. století – konkrétně Huishao, Sengyu, Huiyi, Sengqing, Fanguang a Tanhong. V záznamu o sebeupálení Sengyua se objevuje zmínka o výskytu podivných znamení. Svědci jeho sebeupálení prý viděli na nebi purpurový opar a čtrnáct dní po jeho smrti se v jeho pokoji objevil strom *firmiana* se dvěma propletenými kmeny. Podle některých měly připomínat dvojici sálových stromů, které byly přítomny Buddhově *parinirváně*. Když navíc zakryly mraky slunce a začalo pršet, Sengyu prohlásil, že má-li být jeho záměr naplněn, nechť se obloha vyjasní. Pokud by však jeho čin nebyl účinný, pak ať prší. Tak všichni lidé poznají, že božská vůle je jednoznačná. Vyjasněním oblohy vesmír projevil souhlas s jeho činem. U sebeupálení mnicha Huiyiho se objevuje nová motivace vedoucí k sebeupálení: trvalé přežití *sanghy* v Číně. Představa, že se jedinec sebeupálením obětuje pro celou buddhistickou obec, se v pozdější historii objevuje ještě výrazněji. Řada charakteristických prvků sebeupálení buddhistických mnichů je patrná již v těchto případech z 5. století. Objevují se zde odkazy na Lotosovou sůtru a *bódhisattvu* Bhaišadžjarádžu, stejně jako zázračná znamení. Zatím se však příliš neobjevují zmínky o tzv. *šaríra*, které jsou později nacházeny mezi spálenými ostatky.³¹ Zajímavé je, že výskyt ostatků je v tomto období spojen spíše s mniškami, které se upálily a v jejich případech se zároveň objevuje málo jiných zázraků a nadpřirozených znamení. Záznamy také ukazují, že již od raných dob se i ony upalovaly.³²

Další inovace se objevují v 6. a 7. století. Podle Benna to souvisí se změnou politické situace v Číně, což vedlo k proměně světa buddhistických mnichů, který se lišil od toho, v jakém žili mniši, o kterých psali ve svých sbírkách biografí Baochang a Huijiao. Roku 581 byla Čína sjednocena, nejprve pod dynastií Sui (581–617) a pak pod dynastií Tang (618–907). *Sangha* tak už nebyla podporována místními aristokraty a vládci menších států, nýbrž se najednou dostala do často nesnadných vztahů k císařství. V té době bylo sebeupálení už celkem dobře založenou praxí, nicméně zatímco dříve se vládci nějak podíleli na sebeupalování mnichů (byl jim oznámen záměr mnicha, který mu pak někdy rozmlouvali, mnohdy byli přítomni u sebeupálení atd.), od 7. století nabírá sebeupálení více veřejně konfrontační aspekt. I buddhisté předcházejících staletí si uvědomovali, že Buddhovo učení je ohroženo ze strany sekulární moci i kvůli postupnému úpadku *dharmy* v průběhu času. V 7. století však obavy z úpadku nauky či blížícího se konce *kalpy* ovlivnily praxi a interpretaci sebeupalování. Pro mnohé tato praxe nenabízela nic menšího než obnovení slábnoucí síly *dharmy*. Začala se více zdůrazňovat potřeba, aby stát nadále držel patronát nad *sanghou* a bylo mu to připomínáno – i skrze sebeupalování.³³ Zejména Daoxuan se zdá být zaujat spojením mezi sebeobětováními mnichů a persekucí buddhismu ze strany Zhou Wudiho v severní Číně, které začaly roku 574. Ukazuje, jak mohlo být sebeupalování použito jako buddhistická odpověď na omezení náboženské praxe ze strany státu. Dalším zajímavým postřehem je skutečnost, že životopisy mnichů Puyuana a jeho dvou žáků Pujiho a Puana (6. stol.) naznačují, že mohlo jít o tradici,

31 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 34–36, 206.

32 Ibid., s. 52–53.

33 Ibid., s. 78–79.

kteřá se dědila v *dharmové* linii.³⁴ Ačkoli se sám Puji neupálil, nýbrž skočil ze srázu, je jeho příběh zajímavý tím, že ukazuje, jak lze chápat sebeobětování jako potenciální mechanismus pro politickou změnu. Puji odešel po persekucích Zhou Wudiho žít na horu Zhongnan, kde slíbil, že pokud by vzkvétalo buddhistické učení a obrazy, vzdal by se svého těla ve formě *púđzi*. Když byl pak buddhismus skutečně propagován a obnoven, Puji uznal, že by měl splnit, co prohlásil. Proto vše připravil, nechal shromáždit obecnstvo, před kterým vyslovil svůj slib, vrhl se dolů a zemřel. Byla mu postavena bílá pagoda. Jeho činy ukazují, že v pozdním 6. století si buddhisté začali uvědomovat svou schopnost ovlivnit historii pomocí nakládání se svými těly. Podle Benna není v *džátakové* ani *avadánové* literatuře žádný explicitní předchůdce pro to, že by se *bóđhisattva* vzdal života výměnou za obnovení *dharmy*, takže Pujioho čin lze vnímat jako ryze čínskou odpověď na persekuci, skrze niž se dovolával nové dynastie jakožto strážce *dharmy*.³⁵ Pocit nezabezpečení ohledně jistoty trvání *sanghy* pokračoval i po obnově buddhismu za dynastie Sui.³⁶

To, že by mniši měli položit životy za ochranu celé klášterní komunity proti nebezpečí ze strany státu je vidět také například u Dazhiho, který žil na přelomu 6. a 7. století. Tento osamělý asketa recitoval Lotosovou sútru a také zkoušel obětovat své tělo tygrům. Roku 609, kdy byla ze strany druhého císaře dynastie Sui uvalena řada omezení na mnichy, mnišky i kláštery po skoro 30 letech neomezeného růstu, reagoval Dazhi výjimečně emotivně. Nařikal nad tím, že by měl úpadek *dharmy* dojít až tak daleko. Převlékl se do rubáše a nasadil si pohřební pokrývku hlavy, zranil se na těle a uprostřed Buddhovy haly začal hlasitě nařikat. Tak pokračoval tři dny a tři noci bez ustání. Když ho přišli mniši z kláštera utěšit, řekl, že nařiká nad úpadkem *dharmy* a že by měl obětovat své tělo k oslavě pravého učení. Poté šel do východního hlavního města a sdělil, že touží po tom, aby vzkvétaly tři klenoty³⁷ a že si v takovém případě upálí paži na hoře Song, aby tak splatil soucit státu. Císař souhlasil. Dazhi tři dny nejedl, pak vylezl na velké pódium před shromážděnými lidmi, zahřál kousek železa do ruda a páčil jím svou paži. Když byla celá černá, odřízl nožem maso. Tak pokračoval, až byly vidět kosti, které také páčil, dokud nezčernaly. Zabalil je do látky napuštěné voskem a zapálil je. Světlo ozářilo vrcholky a jeho počínání sledovalo ohromeně množství lidí. Dazhiho řeč ani výraz se při pálení paže nezměnily, mluvil a smál se jako předtím. Občas recitoval verše *dharmy*, chválil Buddhovy ctnosti a vykládal *dharmu* pro dobro zúčastněných. Když své dílo dokončil, sestoupil z pódia. Poté zůstal sedm dní v pohroužení (sa. *dhjána*) a zemřel v lotosové pozici. Je těžké porozumět tomu, čeho chtěl Yangdi dosáhnout, když povolil Dazhimu, aby si veřejně upálil paži. Očividně však následkem této události svou politiku nezměnil. Je proto pravděpodobné, že Daoxuan v životopisu Yangdiho stylizoval záměrně do role tyрана, kdežto Dazhiho do role mučedníka ve jménu *sanghy*. Možná více než o protest, šlo ve skutečnosti o formu pokání za nějaké přestupky mnichů, kterých si byl Dazhi vědom. Dazhiho smrt připomínali mniši nejen pro jeho čin samotný, ale i jako dohodu, kterou měl Yangdi z dynastie Sui porušit. Dohodu, o které by zřejmě byli mniši a sám Daoxuan rádi, kdyby ji vládcí následující dynastie Tang respektovali. Jednalo se tak o určitý druh „morálního vydírání“, kterým *sangha* upozorňovala vládce dynastie Tang, co se může stát, když nebudou buddhistickou obec podporovat – významní mniši se budou vrhat z útesů a jiní budou veřejně pálit vlastní paže.

Podle Benna však ani tyto milenaristické sebevraždy nebyly činy konané čistě jen ze zoufalství. Mohly být spíše předzvěstí radikálně nového směru v čínské buddhistické praxi, která nabízela úplné obnovení *dharmy*. Ze zkoumání biografii 7. století je patrné, jak do

34 *Dharmovou* linií míním řadu žáků navazující na určitého buddhistického učitele.

35 J. A. BENN, „Fire and the Sword“, s. 243. J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 80–81.

36 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 84.

37 Trojí klenot, sa. *triratna*, znamená Buddhu, *dharmu* a *sanghu*. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 245.

imitování *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži či jiných hrdinů z *džátak* pronikaly pragmatické, a někdy i trochu zoufalé, pokusy bránit *dharmu* proti persekuci ze strany státu. Podle Benna Daoxuan líčí sebeupálené mnichy jako osoby s velkou morální silou a charismatem, kteří mohou jednat jako strážci celé buddhistické komunity. Sebeobětování už tak nebylo činem a proměnou jediného mnicha, nýbrž mohlo být rituální silou pro sociální a kosmickou obnovu. Další inovací v 6. a 7. století byly i stále častěji zanechávané „dopisy na rozloučenou“, v nichž sebeupálení objasňovali a ospravedlňovali svůj čin.³⁸

Během 10. stol. se výrazně rozšířilo spojení sebeupálených mnichů se specifickým typem ostatků, *šaríra*, což jsou substance, které byly mnohdy ve velkém počtu nacházeny mezi ohořelými zbytky kostí a popelem. Někdy prý dokonce emanovaly z významných buddhistů už za jejich života.³⁹ Ty se staly nerozlučně spjaté se sebeupálením, a jak uvádí Benn, byly mnohdy považovány za jeden ze dvou hlavních ukazatelů, že dotyčný byl skutečně výjimečnou bytostí, která provedla příznivý čin – druhým ukazatelem vedle nalezení *šaríra* byla skutečnost, že mnich zůstal po celou dobu sedět vzpřímeně v lotosové pozici, aniž by dal najevo nějaké rozrušení či strach. Sebeupálení mniši se stávali předmětem lokálních posmrtných kultů, v některých případech dokonce dosáhl jejich kult celonárodního významu.

Zanningova sbírka biografii mnichů z 9. a 10. století ukazuje, že praxe sebeupalování pokračovala i v dalších stoletích. Nově se zde objevil případ, kdy se mnich nezapálil, nýbrž spontánně vzplanul a také případy mnichů, kteří praktikovali druh postupného sebeupalování, které zahrnovalo upalování prstů po řadu let. Nadále se v 9. a 10. století buddhisté snažili svými sebeupálenými odvrátit nebezpečí hrozící *sanze*, ať už se jednalo o války či přírodní katastrofy. Úpadek *dharmy* již nebyl tolik chápán jako motiv ke konání sebeupálení k jejímu obnovení, nýbrž jako speciální situace, která povolovala sekundární praktiky, jako třeba pálení prstů, zastupující pokročilejší praxi sebeupálení celého těla. Své upálené prsty přitom buddhisté neobětovali už jen ostatkům buddhů, ale i ostatkům významných mnichů. A sami byli nadále schopni ostatky produkovat.⁴⁰

Také v dalších letech se objevují spontánní vzplanutí, ukazující na mistrovské *samádhi*.⁴¹ Podle Benna to zrcadlí tehdejší fascinaci momentem smrti a těmi, kdo dokázali svou smrt ovlivnit.⁴² Pokud jde o vztah státní moci a sebeupálených mnichů, v období mezi 14. a 17. stoletím volí tato praxe střední cestu mezi vzory z 5. století, kdy byli vládci participovali svou účastí na sebeupálení, a 6. a 7. stoletím, kdy nabrala praxe více konfrontační charakter. Buddhisté se sebeupálením obětovali ve jménu obce či celé země v případě různých katastrof. Nadále se třeba objevují případy sebeupálení za účelem přivolání deště. Záznam o Mingxingovi ze 16. století uvádí, že se slíbil upálit v době velkého sucha, pokud do tří dnů nezaprší. Státní úředník proto zbudoval oltář, naskládal na něj dřevo a nařídil Mingxingovi, aby na něj vylezl. Když do tří dnů nezapršelo, došlo k obětování a vzápětí se spustil déšť.⁴³ Tento případ evidentně odráží původní šamanskou tradici.

Praxe sebeupálení tak nikdy zcela nevymizela. Ani nelze říct, že by postupně upadala, naopak, začaly se objevovat případy spontánního vzplanutí, ukazující víru, že buddhisté dosahovali výjimečné úrovně vnitřní kultivace, dokonce větší, než v dřívějších obdobích. Propracovávala se také estetická dimenze sebeupalování – objevovaly verše psané sebeupálenými buddhisty před jejich smrtí i řada prvků ukazujících na jejich výjimečný čin.

38 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, kapitola *Samgha and the State*.

39 *Ibid.*, s. 16.

40 *Ibid.*, kapitola *Local Heroes in a Fragmenting Empire*.

41 *Samádhi* je sanskrtský termín označující soustředění či meditativní stabilitu. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 203.

42 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 164.

43 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 176–177 a 235.

Protínání náboženství a politiky, které bylo tak výrazným prvkem v dřívějších biografiích, zůstalo stejně významné i v pozdějších záznamech.⁴⁴

Benn zahrnuje mezi formy sebeupálení také vypalování jizev během ordinace. I to je totiž označováno čínským termínem *shaoshen*, které podle kontextu může znamenat sebeupálení živého těla, pálení paží či prstů i vypalování kadidla či *moxy* na těle, většinou na hlavě či předloktí. Toto ordináčnické pálení donedávna podstupovali, a někde ještě podstupují, čínští a korejští mniši. A i když roku 1983 Čínská buddhistická asociace deklarovala, že pálení hlavy při ordinaci byla rituální praxe nebuddhistického původu a jako taková byla zrušena, nadále se s ní bylo možné setkat. Pálení *moxy* na kůži ordinovaného mnicha podle Benna zakládají a ospravedlňují zejména dva apokryfní texty: *Fanwang jing* a *Shouleng'yan jing*.⁴⁵ De Groot uvádí, že pálení *moxy* se mohlo provádět na ruce, hrudi či jiné části těla a počet vypálených bodů byl obvykle násobkem tří. Tyto počty měly svou symboliku – tři pro tři klenoty, devět (tj. tři krát tři) jako znásobení síly tří klenotů, význam dvanácti prý nikdo nedokázal vysvětlit a osmnáct reprezentovalo osmnáct prvních *arhantů*.⁴⁶ Benn upozorňuje na podobnost mezi pálením *moxy* při ordinaci a na její používání v léčitelství.⁴⁷

Kromě Číny, kde bylo zřejmě případů nejvíce a máme o nich také množství dokladů, se sebeupalování objevovalo i v dalších oblastech. Moerman uvádí, že i v Japonsku byli velebeni mniši, kteří se vrhli ze srázu, upálili či utopili.⁴⁸ Také v Japonsku bylo sebeupálení⁴⁹ spojeno převážně s praxí vázanou na Lotosovou sútru.⁵⁰ *Hokke genki*, sbírka buddhistických příběhů z 11. století, uvádí jako první případ sebeupálení v Japonsku kněze jménem Óšó, který žil osaměle v horách a lesích a věnoval se recitaci Lotosové sútry. Vždy když recitoval 23. kapitolu sútry, byl ohromen Kikenovým sebeupálením a nakonec zatoužil uctít buddhu stejným způsobem. Přestal jíst obilniny, sůl i sladkosti. Očišťoval se tím, že jedl pouze borovicové jehlice a pil dešťovou vodu. Před zapálením své hranice si oblékl nové papírové roucho, v ruce držel kadidelnici, posadil se na dřevo v meditační pozici, čelem k západu, a zvolal jména různých buddhů, jimž nabídl své tělo. Když pak jeho tělo vzplálo, doprovázel recitování Lotosové sútry *mudrami*⁵¹ a mysl měl upřenou ke třem klenotům. Ani když už jeho tělo hořelo, hlas neutichl. Místo zápachu byla cítit vůně vzácného dřeva a lehký vánek vytvářel dojem jemné hudby. A poté, co oheň dohořel, světlo nadále ozařovalo vzduch, hory i

44 Ibid., s. 193.

45 J. A. BENN, „Where Text Meets Flesh“, s. 295–296.

46 J. J. M. DE GROOT, *Le code du Mahâyâna en Chine*, Amsterdam: Johannes Müller, 1893, s. 218 a 227.

Arhant, doslovně „zasloužilý“ mnich, který už „se vymanil z vlivů“, ideálem hínajánského světce, jenž dosáhne *nirvány* okamžitě po svém skonu. *Arhanti* jsou již zcela zbaveni všech světských pout, všech pudů, vášní, choutek a tužeb a očekává je jen konečné vyvanutí. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 35.

47 Používání *moxy* v čínské medicíně zmiňují již texty ze 3.–5. století, zatímco text *Shouleng'yan jing*, od kterého se podle Benna odvozuje využívání *moxy* při ordinaci, pochází až z 8. století. Podle Benna zde existuje nějaké hlubší spojení mezi pálením a léčením. Tomu podle něj napovídá i to, že i *bódhisattva* Bhaišadžjarádža z Lotosové sútry byl v Číně známý jako Yaowang, král léčitelství. J. A. BENN, „Where Text Meets Flesh“, s. 303–305.

48 D. M. MOERMAN, „Passage to Fudaraku: Suicide and Salvation in Premodem Japanese Buddhism“, in B. Cuevas and J. I. Stone (eds.), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, s. 266–296: 266.

49 Sebeupalování bylo podle Moermana označováno v japonštině termíny *nenšin* 燃身, případně *šóšin* 焼身.

50 Lotosová sútra je v japonštině označována *Hokekyō* a Bhaišadžjarádža zde byl znám jako Kiken. D. M. MOERMAN, „Passage to Fudaraku“, s. 267.

51 *Mudry*, doslova „pečeti“ jsou určitá gesta či významuplná držení rukou. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 163.

údolí a několik set neznámých a neobvyklých ptáků se slétlo a kroužilo kolem, zatímco zněl zvuk připomínající zvonění. Všichni, kdo to spatřili, se radovali.⁵² Z tohoto příběhu je patrné, že podoba sebeupálení, která byla inspirována Lotosovou sůtrou a provedena k uctění buddhů, byla velmi podobná čínské praxi. Další příběh však ukazuje i na jinou podobu sebeupalování. Mnich Jóšó, znalý učení škol Tendai i Šingon, oddaný *dharmě*, prospěšnosti druhým i Lotosové sůtre, nikdy neporušil předpis ohledně žen. Když se jednou neúmyslně dotkl ženy svým ukazovákem, upálil si jej jako formu pokání a uctil tak tři klenoty.⁵³ Sebeupálení představené takto explicitně jako forma pokání za porušení nějakého předpisu je zde ojedinělá.

Sebeupalování se také objevuje v řadě literárních tradic dalších zemí, což podle Benna poukazuje na popularitu přetrvávání metafory v buddhistickém světě. Například barmský text *Lokapañatti* z 11. či 12. století vypráví o sebeupálení krále Ašóky, který si přál uctít velkou *stúpu*.⁵⁴ Strong zmiňuje překlad barmského díla *Mahawin wutthu* z 19. století, líčícího jak se Ašóka zapálil, aby uctil *stúpu* s Buddhovými ostatky. Koncentrace na Buddhu mu zajišťovala ochranu a prudké plameny ho nijak nezranily, naopak král cítil chladivý pocit jako kdyby byl pomazán pastou ze santalového dřeva. Takto hořel sedm dní, poté se vykoupal, obešel se svou družinou třikrát pagodu, nakrmil mnichy, poslouchal učení a odebral se do paláce.⁵⁵

Buddhistická literatura přitom nesehrála svou roli pouze zpočátku – tím, že poskytla samotnou myšlenku a také určitý rituální rámec. Literární tradice, která poskytovala záznamy a legendy o podobných činech prováděných významnými buddhistickými postavami, praxi nejen ospravedlňovala, ba dokonce ji činila hodnou následování. Zajišťovala také kontinuitu a zachování tradice v rámci kultury a umožňovala lidem takový čin nějak uchopit a zasadit do určitého kontextu.

V moderní době se sebeupalování výrazně znovu vynořilo v 60. letech 20. století během války ve Vietnamu. Zde bylo naprosto zásadní událostí sebeupálení Thich Quang Duca roku 1963, které inspirovalo další vietnamské mnichy a mnišky ke stejnému činu.⁵⁶ V posledních letech se také upálilo velké množství Tibeťanů na protest proti čínské okupaci. Jako první se roku 1998 v Dillí v Indii upálil Thubten Ngodrup, který následně zemřel v nemocnici. Upálil se poté, co byla indickou policií ukončena protestní hladovka. Video zachycující jeho sebeupálení otřáslo Tibeťany v exilu a v Dharamsale stojí dodnes na jeho památku socha.⁵⁷ Prvním případem sebeupálení, které se neudálo v exilu, ale přímo v Tibetu, byl čin mnicha jménem Tapey v roce 2009. Poté co byly zrušeny modlitební ceremonie v jeho klášteře, rozhodl se na protest upálit. Polil se hořlavinou a zapálil se na křižovatce ve městě. Pak zvedl vyrobenou tibetskou vlajku, v jejímž středu byla fotografie 14. dalajlamy a vykřikoval hesla. Byl postřelen ozbrojenou policií, a když padl na zem, odvezen. Do března 2016 se na protest

52 *Miraculous Tales of the Lotus Sutra from Ancient Japan*, s. 38–39.

53 *Miraculous Tales of the Lotus Sutra from Ancient Japan*, s. 66.

54 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 67–8.

55 J. S. STRONG, *Relics of the Buddha*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2007, s. 147.

56 S. B. KING, „They Who Burned Themselves for Peace: Quaker and Buddhist Self-Immolators during the Vietnam War“, *Buddhist-Christian Studies* 20 (2000): 127–150, s. 128.

57 Popis upálení Thubtena Ngodrupa zde: Remembering Thupten Ngodup, *Shadow Tibet: Jamyang Norbu's blog* [online], 12. 5. 2008 [cit. 2016-05-11], dostupné z: <http://www.jamyangnorbu.com/blog/2008/05/12/remembering-thupten-ngodup/>. Též: Self-immolations by Tibetans [online], dostupné z: <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-by-tibetans/>.

upálilo 145 Tibetánů.⁵⁸ Ale ačkoli je sebeupálení v posledních desetiletích nejvíce viditelné jako forma politického protestu a nepochybně k jeho politizaci dochází, není to jediná podoba, ve kterou se tato tradice vyvinula. Kromě těchto mediálně výrazných případů, se lze dodnes setkat s praxí upalování prstů například v Koreji a Číně.⁵⁹ Je však pravda, že, pomineme-li události posledních let v Tibetu, objevuje se sebeupalování zřídka a především ve svých redukovaných formách. Buswell uvádí, že v Koreji je sebeupalování v současnosti velmi vzácné a sám se dozvěděl pouze o jednom případě za poslední dvě desetiletí. Jednalo se o mnišku z ženského kláštera, která se sebeupálením rozhodla ukončit svou smrtelnou nemoc. Trpěla rakovinou žaludku a kromě toho, že byla sama unavena bolestí, nechtěla být ani na obtíž ostatním mniškám. Tajně proto provedla přípravy na své upálení – vyprala a vyžehlila všechno své oblečení, důkladně uklidila pokoj a zanechala vzkaz, v němž se omlouvala za obtíže, které jim působí. Ke vzkazu přiložila také peníze k zaplacení devětačtyřicetidenní zádušní ceremonie. Pozdě v noci, když všechny mnišky odešly do ústraní, se vydala přes kopec od kláštera na louku, kde usedla do lotosové pozice, polila se benzínem a škrtila sirkou. Další ráno ve tři hodiny, když mnišky vstaly a zjistily, že se neobjevila na ranní recitaci, šla ji jedna z nich zkontrolovat do pokoje, kde našla vzkaz. Shromáždila mnišky a společně se ji vydaly hledat, až našly téměř shořelou hranici. Přidaly dřevo, aby byla kremace dokončena. Mniši z níže položeného kláštera pak za východu slunce vykonali na místě velkou ceremonii k připomenutí jejího činu. V tomto případě tedy nejenže nešlo o politický protest, ale primárně ani o akt k uctění Buddha.

Pokud jde o upalování částí těla, resp. prstů, s těmi se Buswell setkal o něco častěji. Mnich Iltcha, podle autora zřejmě neznámější v souvislosti s touto praxí, se takto připravil o všechny prsty pravé ruky, kromě palce. Na dotaz, co jej k tomuto činu motivovalo, uvedl, že mu to mělo připomínat, aby už nikdy nemohl uvažovat o návratu do laického života, kde by ruce potřeboval používat ke svému životu. Navzdory svému handicapu byl však Iltcha známým kaligrafem, přičemž štětec držel mezi palcem a dlaní. Také jeden z jeho žáků si upálil tři prsty na pravé ruce, a to proto, aby se vyhnul vojenské službě. Jeho lest zabrala a jako jeden z mála mnichů, které Buswell znal, se vyhnul odvodu do armády. Iltchova *dharmová* rodina udělala z praxe upalování prstů téměř tradici a množství žáků následovalo jeho příkladu. Autor však uvádí, že existují i mniši, kteří si upalují prsty jen proto, aby se mohli chlubit a předvádět. Ti, kdo se k tomuto činu odhodlají, totiž požívají velké úcty, zejména ze strany laiků. Je to zkrátka rychlý, ačkoli bolestivý, způsob, jak získat vážnost. Poraněnou rukou pak mávají před obecnstvem či při sepnutí rukou vyplňují volné místo prstem druhé ruky. Mniši sami jsou však k takovému okázalému chování kritičtí.⁶⁰

Na základě tohoto, relativně stručného, přehledu je patrné, že ačkoli kořeny sebeupalování lze zřejmě hledat v Číně, objevovalo se i v dalších zemích, a to již před mnoha stoletími. A i když nebyla tato praxe uznávaná všemi buddhisty, získala své ukotvení v tradici. To však

58 International Campaigning for Tibet uvádí na svých stránkách ke 2. 3. 2016 celkem 145 případů sebeupálení. K prvnímu došlo 27. 2. 2009 a zatím poslední 29. 2. 2016. Většina případů se však odehrála mezi lety 2011–2015. Na stránkách organizace je uveden i seznam jmen a dalších informací o obětech sebeupálení. Většina lidí na následky sebeupálení zemřela. Zároveň, vzhledem k tomu, že Čína neumožňuje do oblasti vstup západním médiím, není možné vědět spolehlivě o všech případech a dalších osudech jednotlivých osob. Self-immolations by Tibetans [online], dostupné z: <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-by-tibetans/>.

59 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 13.

60 R. E. BUSWELL, *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*, Princeton: Princeton University Press, 1992, s. 197–198.

neznamená, že by se vyvinula do stabilního a neměnného fenoménu. Naopak, od prosté nápodoby činu *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži v Lotosové sútře, který takto uctil buddhovy ostatky, se sebeupalování postupně proměňovalo, přibíralo nové prvky do svého průběhu a bylo využíváno v rozmanitých formách k různým účelům. A jeho podoba se proměňuje i v současné době. Události ve Vietnamu navázaly na mnohasetletou buddhistickou tradici v určité formě a chápání, ale využily ji vlastním způsobem. A zejména u sebeupalování Tibeťanů lze pozorovat značnou politizaci a novou tvář této praxe. Navzdory těmto proměnám, však lze spatřovat v sebeupálení také určitou kontinuitu, zajištěnou především formou a navazováním na určitý vzorec.

3. Metafory, inspirace a motivace

Z předchozí kapitoly je patrné, že sebeupálení má své kořeny už v dávné historii a čerpá jak z literárních buddhistických předloh, tak z domácí čínské tradice. Tato praxe byla jako určitý rituální vzorec předávána v rámci kultury a navzdory její proměnlivosti a různým dobovým či lokálním inovacím lze pozorovat její kontinuitu. Vystává otázka, proč se právě tato forma sebeobětování udržela a objevila se výrazně v moderních dějinách s novou silou. Proč právě sebeobětování prostřednictvím upálení svého těla? Tato praxe navazovala na buddhistické legendární hrdiny, kteří také upálili svá těla, stejně jako na činy významných mnichů, zachycené v hagiografiích. Vzorem pro sebeupálení *par excellence* byl především čin *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži, známý z Lotosové sútry, na který se sebeupálení jedinci často odkazovali a pasáže o němž mnohdy při svém činu recitovali. Tyto příběhy a záznamy také poskytovaly konkrétní rituální vzorec, který byl dalšími napodobován. Kromě těchto explicitních vzorů v podobě legendárních či polo-legendárních hrdinů, které byly při sebeobětování napodobovány, lze v této praxi často nacházet i motivy, které se objevují v nakládání s těly zesnulých, stejně jako v případě exemplárního pohřbu samotného Buddha, jak jej popisuje *Maháparinibbānasutta*. Koneckonců je to právě kremace, která je častým a oblíbeným způsobem pohřbu v buddhismu. Sebeupálený tak v jednom činu spojoval obětní akt spolu s vlastním pohřbem. Sebeobětování však může připomínat i další rituální praxi buddhismu, a sice pálení obětí, například vonných tyčinek. Právě tato forma obětování je využívána při sebeobětování členů *sanghy*. Ve všech těchto případech je prostředkem oheň a je jistě zajímavé se ptát, proč je právě toto médium v buddhismu tak oblíbené. O to více, že se oheň jako metafora často vyskytuje i v Pálijském kánonu.

3.1. *Imitace bódhisattvy Bhaišadžjarádži a dalších hrdinů*

Zcela nejzásadnější předlohou a inspirací pro sebeupálení je čin *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži, který popisuje 23. kapitola Lotosové sútry. *Saddharmapundarikasútra*,⁶¹ patří zejména v Číně a Japonsku k nejpobulárnějším sútrám a měla na buddhismus těchto zemí velký vliv. Williams

61 Lotosová súra pravé *dharmy*, běžně označovaná jako Lotosová súra.

uvádí, že pro mnoho východoasijských buddhistů už od raných dob Lotosová sůtra obsahovala Buddhovo konečné učení, kompletní a plně postačující k vysvobození. Například pro stoupence učení japonského mnicha Ničirena (13. století) dokonce nebyla Lotosová sůtra pouze dostatečným prostředkem pro spásu, nýbrž jedinou adekvátní sůtrou k dosažení tohoto cíle v době duchovního úpadku (jap. *mappó* 末法). Sanskrtský text sůtry přežil v řadě různých verzí hlavně ve fragmentech. Nejstarší dochovaný čínský překlad pochází od mnicha Dharmarakši ze sklonku 3. století. Nicméně verze, která skutečně dobyla východní Asii a byla daleko významnější, byl překlad od Kumáradživy a jeho překladatelského týmu z počátku 5. století. Sůtra má 28 kapitol, přičemž k nejstarším podle některých badatelů patří 1. až 9. a 17. kapitola. Ty mohou pocházet z období mezi 1. stoletím před naším letopočtem a 1. stoletím našeho letopočtu. Miltner uvádí, že 23. až 26. kapitola bývají považovány za pozdější dodatky.⁶² Kromě toho, že jednotlivé části sůtry vznikaly v různých dobách, nejde ani tematicky o homogenní text. Scény se často mění, objevuje se řada nových myšlenek a sůtra také hojně využívá různých přirovnání. Podle Williamse je jedním z hlavních nauk sůtry doktrína o dovednosti prostředků (sa. *upája*).⁶³ Ta je základem pro přesvědčení, že Buddha přizpůsoboval své učení úrovni posluchačů, a proto zdánlivě existuje několik cest buddhismu. To je klíčová doktrína mahájánového buddhismu. Učení o dovednosti prostředků hraje důležitou roli i v buddhistické etice mahájány. Objevuje se v ní tendence podřizovat vše prvořadému zájmu soucitné motivace doprovázené věděním. Být dovedný v prostředcích pak pro *bódhisattvy* může znamenat, že jednají mimo „úzký“ rámec běžné morálky a řádových pravidel, které platí pro ostatní.⁶⁴ Hlavním tématem, které se objevuje v druhé polovině sůtry je doktrína o tom, že Buddha ve skutečnosti neodešel mimo tento svět, ale jeho *parinirvána*⁶⁵ byla jen zdánlivá a on lidem nadále pomáhá. Sůtra je také plná výroků o tom, že má být recitována a přepisována, což přináší ohromné zásluhy. Ba více než to, má být uctívána, jako by šlo o samotného Buddhu. Také magická moc sůtry byla důvodem její popularity, stejně jako to, že vyzdvihuje činy víry a oddanosti, které přinášejí neúměrně velké následky. Doporučuje konat oběti u *stúpu* s Buddhovými ostatky, stačí dokonce, aby dítě uplácalo *stúpu* z bláta či aby se někdo před *stúpou* uklonil. Už tím totiž ocitá na cestě k probuzení.⁶⁶ Benn uvádí jako tři hlavní ideje Lotosové sůtry, které měly významný vliv na buddhistickou praxi v Číně, (a) vyvýšení Buddhy a jeho sil daleko nad jiné bytosti a jejich schopnosti, (b) nevyslovitelnost *dharmy* a dále (c) přednost uctívání (sa. *púdža*) před jinými typy praxe.⁶⁷ Všechny tyto aspekty pomáhají porozumět tomu, proč uctění Buddhových ostatků obětí vlastního těla mohlo být považováno za hrdinský a blahodárný čin, stejně jako tomu, že taková praxe byla přisuzována *bódhisattvům* či jiným, duchovně výrazně pokročilým, bytostem. Lotosová sůtra se velmi rozšířila – nejen recitací, ale i přepisováním a zobrazováním jejích motivů.

Ve triadvacáté kapitole, s názvem Dávné záznamy o *bódhisattvovi* Bhaišadžjarádžovi,

62 P. WILLIAMS, *Mahāyāna Buddhism*, s. 149–150. a V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 202.

63 Jedná se o metodickou schopnost *bódhisattvy* vést ostatní bytosti k osvobození, pomocí výběru vhodného prostředku. *Upājakaušala*, dokonalost (ve výběru vhodného a správného) prostředku je také jednou z *páramit*, dokonalostí, kterých *bódhisattva* dosahuje během svého vzestupu. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 181, 248.

64 P. WILLIAMS, *Mahāyāna Buddhism*, s. 150, 152.

65 *Parinirvána* je stav úplného vyvanutí. Okamžik, kdy zcela probuzený jedinec umírá a vystupuje do absolutního bytí. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 181.

66 P. WILLIAMS, *Mahāyāna Buddhism*, s. 157, 159.

67 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 55–56.

se vypráví příběh o *bódhisattvovi* Bhaišadžjarádžovi.⁶⁸ Jedná se o nejznámější případ sebeupálení, který sloužil jako vzor pro imitaci, ale také jako ospravedlnění praxe. Značný počet sebeupálených buddhistů na tuto kapitolu a na postavu *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži odkazoval, ať už přímo, tím, že její pasáže recitovali při samotném sebeupálení, nebo nepřímo, tím, že podoba jejich činu odrážela hrdinský čin Bhaišadžjarádži.

Vyprávění je uvedeno dotazem *bódhisattvy* Nakšatraradžásankusumitábhidžni, který se táže Buddha na *bódhisattvu* Bhaišadžjarádžu a jeho praxi. Na to Buddha odpovídá vyprávěním o tomto *bódhisattvovi*, který žil v dávné minulosti. Buddha Čandrasúrjavimalaprabhásaří tehdy vyložil Lotosovou sútru *bódhisattvovi* Sarvarúpasandaršanovi, zcela oddanému přísné praxi, a ten následoval jeho učení a usiloval o probuzení po 12 000 let. Poté dosáhl stavu *samádhi* zvaného *sarvarúpasandaršana* a z vděčnosti se rozhodl buddhu, stejně jako sútru samotnou, uctít. Nejprve je uctil květinami, santálovým práškem i vůní santálového dřeva, které se začaly snášet z nebes hned, jak dosáhl onoho *samádhi*. Poté se vynořil z tohoto stavu a zatoužil je uctít ještě více – obětováním vlastního těla. Po dvanáct set let proto vdechoval vůně vzácných dřev a pryskyřic, pil vonný květinový olej a nakonec potřel své tělo vonnou masťou. V přítomnosti buddhy Čandrasúrjavimalaprabhásařího pokryl své tělo zdobeným oděvem a potřel se vonným olejem. Svou transcendentní mocí a pronesenými sliby pak zapálil vlastní tělo, jehož záře osvětila ohromné množství světů. V tu chvíli jeho čin chválili všichni buddhové v těchto světech a označili jej za skutečnou oběť Tathágotovi, která nemá žádného srovnání. Takové oběť má podle jejich slov větší váhu, než uctění buddhy květinami, šperky či vůněmi, dokonce větší, než kdyby někdo nabídl své království, ženu či děti. Vzápětí vše utichlo a *bódhisattvovo* tělo hořelo ještě tisíc dvě stě let. Díky svému činu se pak zrodil opět v zemi buddhy Čandrasúrjavimalaprabhásařího, a to zcela samovolně, se zkříženými nohama, v domě krále Vimaladatty. Tomu ihned ve verších sdělil, že v předchozím zrození dosáhl *samádhi* a svým tělem uctil buddhu. A rozhodl se uctít jej znovu. Přišel opět před buddhu, uklonil se, až se čelem dotkl jeho nohou, a chválil jej. Buddha mu odpověděl, že nadešel čas jeho *parinirvány* a že mu svěří buddhovskou *dharmu*, svou zemi i všechny své služebníky. A po své *parinirváně*, že mu také svěří své ostatky, které má *bódhisattva* rozdělit, rozšířit a uctívat. Také by pro ně měl vztyčit mnoho tisíc *stúp*. V poslední noční hlídce pak buddha vstoupil do *parinirvány*. *Bódhisattva* truchlil a toužil po něm, pak připravil buddhovo tělo k pohřbu a pohřební hranici ze santálového dřeva. A když oheň dohořel, sesbíral ostatky, celkem měl 84 000 zdobených uren, a vztyčil právě tolik vysokých a honosných *stúp*. To mu však nestačilo a rozhodl se uctít ostatky ještě více. Promluvil tedy k *bódhisattvům*, *šrávakům*, *dévům*, *nágům* i *jakšasům* a sdělil jim, že uctí buddhovy ostatky. Nato vykonal oběť před 84 000 *stúpami* tak, že páčil své paže po dobu 72 000 let. Tímto činem umožnil vstoupit množství bytostí do *samádhi* zvaného *sarvarúpasandaršana*, kterého kdysi díky buddhovy a učení Lotosové sútry sám dosáhl. Ostatní však, když viděli, že *bódhisattvovi* nyní chybí paže, začali

68 Ponechávám původní znění *bódhisattvova* jména, jelikož neexistuje ustálený překlad do češtiny. V anglicky psaných pracích je často používán překlad v podobě Medicine King. Pokud jde o sanskrtskou podobu jména, lze se setkat především s tvarem Bhaišadžjarádža, ojediněle je možné narazit na tvar Bhaišadžjagururádža, který by mohl vést k záměně se jménem buddhy léčitele Bhaišadžjgurua, hlavní postavy textu *Bhaišadžjaguruvaidúrjaprabháradžasútra*, který je uctíván zejména v Tibetu, Číně a Japonsku a bývá zobrazován ve trojici s buddhou Amitábhou a Buddhou Šákjamunim. H. W. SCHUMANN, *Svět buddhistických obrazů: ikonografická příručka buddhismu mahájány a tantrajány*, Praha: Academia, 2008, s. 105. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 56.

truchlit, neboť je vedl a inspiroval a sám byl nyní bez rukou. *Bódhisattva* však pronesl slib a řekl shromáždění: „Vzdal jsem se svých paží a tak bych měl zcela určitě získat zlaté tělo buddhy. Je-li tomu tak, pak necht’ jsou obě mé paže jako dříve.“ A tak se skutečně stalo. Vesmír se přitom zatřásl, z nebe začaly padat květiny a všichni *déвовé* i lidé byli svědky nebývalého zázraku. Tím končí samotné vyprávění a Buddha objasní Nakšatraradžásankusumitábhidžñimu, že *bódhisattva* Sarvarúpasandaršana není nikdo jiný, než *bódhisattva* Bhaišadžjarádža, který postoupil tuto praxi nesčetněkrát. Vyzývá také ty, že kdo chtějí dosáhnout nejvyššího a plného probuzení, aby uctívali *stúpy* tím, že si upálí prst na ruce či na noze, což je daleko větší oběť, než darování zemí i měst, žen, dětí a vzácných pokladů.⁶⁹

Tato kapitola byla hlavní inspirací pro reálná sebeupalování mnichů a mnišek, případně i členů laické obce. Představuje hrdinský čin, který je největším možným výrazem oddanosti a úcty buddhovi i buddhistické nauce, v tomto případě konkrétně Lotosové sútre. *Bódhisattvova* oběť je v textu vychvalována a dokonce Buddha explicitně doporučuje upalování prstů jako součást buddhistické praxe. Zajímavé je, že kapitola obsahuje hned dva případy sebeupálení – nejprve *bódhisattva* upálí celé své tělo a v dalším zrození již jen svou paží. Toto zmenšování rozsahu oběti vlastního těla pokračuje v závěru doporučením k upalování pouhých prstů. To by mohlo ukazovat, že zatímco archetypický sebeupálený hrdina se vzdá svého těla v největším možné rozsahu v přítomnosti živého buddhy a pouhé jeho části se vzdá před buddhovými ostatky, praxe, kterou mají zachovávat buddhisté v reálném světě, má na tento archetyp odkazovat již jen formou pálení prstů. Zajímavé je, že navzdory jasné vyřčenému doporučení k upalování prstů, vyprávějí nejstarší čínské záznamy o sebeupálení celého těla. Pálení jeho částí se objevuje až u Dazhiho na počátku 7. století. A dokonce ani on si neupálil prsty, nýbrž celou paží. Samotná praxe upalování prstů se v záznamech objevuje ještě později, nelze však vyloučit, že k ní docházelo již od raných století našeho letopočtu, pouze je nemáme zaznamenány.

Sebeupalování se objevuje i v dalších textech, byť nedosáhly takového významu jako Lotosová súra. Benn zmiňuje například sebeupalování *Samádhirádžasútre*⁷⁰, které je podobně dramatické jako u Bhaišadžjarádži. I zde mladý *bódhisattva* Kšemadatta obětuje své tělo ostatkům buddhy. Třiatřicátá kapitola, která se o sebeupálení zmiňuje, se v čínské překladu objevila po polovině 6. století, i když zřejmě existovaly i nějaké dřívější překlady. Zajímavostí v tomto příběhu je, že Kšemadatta je opakovaně popisován jako *bhikšu* a ne laik, což mohlo sloužit jako ospravedlnění této praxe i pro členy mnišské buddhistické obce. Naopak v Jizangově komentáři k Lotosové sútre se totiž objevuje vysvětlení, že *bódhisattva* Bhaišadžjarádža neporušil předpisy proti pálení těla či paže, jelikož byl laickým *bódhisattvou* a nikoli mnichem. Tyto dva texty by tak podle mě mohly poukazovat na potřebu ospravedlnit praxi sebeupalování pro mniškou i laickou část buddhistické obce. Skutečnost, že tato praxe mohla být sdílena všemi členy *sanghy*, by mohlo potvrzovat i to, že recitace Lotosové sútry v Číně nebyla podle Benny omezena na náboženské profesionály, ale recitovali ji i laici. Právě oddanost Lotosové sútre podle něj byla důležitým modelem víry a chování v rámci čínského buddhismu, který překlenul rozdíly mezi laickou a mnišskou praxí. Také řada mahájánových

69 Podle *The Lotus Sutra*, s. 291–300.

70 Celým názvem *Sarvadharmasvabhávasamatávipañčitasamádhirádžasútra*, mahájánová súra jejímž ústředním námětem je tvrzení o přirozené totožnosti všech věcí. Do čínštiny prý byla přeložena již ve 2. století, ale zřejmě jen její původní jádro, neboť stylisticky se řadí k sútrám o dokonalém poznání, *pradžňápáramitasútrám*, a konečné podoby nabyla asi mezi 7. a 9. stol. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 181.

textů podporuje ideu darování svého těla, a to nejen formou sebeupálení. Například *Karunápundarika* obsahuje řadu příběhů o formách leckdy až extrémního násilí, kterým Buddha trýznil své tělo v dřívějších zrozeních. Text byl zřejmě značně populární v Číně a na různé epizody lze narazit v životopisech mnichů, kteří obětovali svá těla. Příběh ze sbírky *avadán Zhongjing zhuanza shiyu* zase mluví o žáku bráhmana, který namočil v oleji svůj turban a zapálil jej jako lampu pro Buddhu. Na základě toho se stal buddhou Dípankarou. Zatímco hořel, nejevilo žádné známky bolesti a dál četl posvátné texty.⁷¹ V *Madhuratthavilāsini*, komentáři k *Buddhavanse*,⁷² je uvedena i sebeoběť upálením v jednom z předchozích zrození buddhy Mangaly.⁷³

Ačkoli některé texty pocházejí až z pozdější doby, kdy již byla tradice ustanovena a existovaly i životopisy slavných mnichů, kteří se upálili, měly příběhy a nové sůtry svůj význam – právě v tom, že mohly sloužit znovu a znovu jako ospravedlnění praxe, proti jejím odpůrcům, kteří se zřejmě našli v každé zemi a v každé době. Kromě toho udržovaly tento vzorec v povědomí lidí, kteří tak dokázali případné sebeupálení uchopit v určitém kontextu, dokázali jej někam zařadit, a tak alespoň do určité míry činu porozumět. Proto svou roli mají i texty pozdější, které se sice nemohou se svou slávou měřit s Lotosovou sůtrou, nicméně měly svůj význam ve své době a na svém místě pro udržení kontinuity praxe.

Kromě těchto legendárních vzorů se také inspirací a modelem stávaly i hagiografie. Záznamy o životech sebeupálených mnichů, na hraně mezi legendami a historickými záznamy, také plnily svou funkci vzorů a inspirace pro další sebeupálení. To koneckonců platí dodnes, neboť po vzoru Thich Quang Duca se ve Vietnamu záhy upálili další mniši a mniška a stejně tak v Tibetu se objevují další případy sebeupálení, které navazují na desítky svých předchůdců.

3.2. Buddhova kremace a zacházení s ostatky

Ačkoli Lotosová sůtra hraje v praxi sebeupalování nejvýznamnější roli, není jedinou buddhistickou inspirací tradice. Příprava na sebeupálení je zároveň přípravou na vlastní pohřební obřad, byť jej v tomto případě poněkud nezvykle koná jedinec sám pro sebe. Zemánek uvádí, že buddhismus tradičně preferuje kremaci jako způsob pohřbu. Ačkoli je kremaci přikládán různý význam, většinou se zdůrazňuje symbolika pomíjivosti. Nicméně pohřební kultura odráží i lokální tradice a proto není vyloučen ani pohřeb do země.⁷⁴ U Daoxuana lze najít seznam způsobů pohřbu, které byly běžné v „západních zemích“, tedy v Indii a střední Asii, a to kremaci, pohřeb do vody, pohřeb do země a vystavení těla v lesích.⁷⁵ Zajímavé je, že lze setkat s formami sebeobětování, které odrážejí alespoň některé z těchto způsobů pohřbu – sebeupálení, topení se a vystavení těla divoké zvěři. To ukazuje na to, že do samotného rituálního sebeobětování se promítaly i pohřební praktiky a buddhistická

71 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 63, 65–67, 77.

72 *Buddhavansa* je básnické vyprávění o Buddhovi Šakjamunim, jeho předchůdcích i budoucím buddhovi Maitréjovi. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 75.

73 BUDDHADATTA, *The Clarifier of the Sweet Meaning (Madhuratthavilāsini): Commentary on the Chronicle of Buddhas (Buddhavamsa)*, tr. by I. B. Horner, Oxford: The Pali Text Society, 2008, s. 206–207.

74 M. ZEMÁNEK, „Smrt a umírání z pohledu buddhismu“, in O. Krása (ed.), *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*, 1. vyd. Praha: Cesta domů, 2010, s. 95–114: 105.

75 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 100–101.

thanatologie a sebeupálení k sebeobětování přistupoval s vědomím smrti svého fyzického těla. Sebeobětování formou upálení svého těla odráží tuto preferovanou formu pohřbu, což také může vysvětlovat jeho oblíbenost.

Oblíbenost kremace jako způsobu pohřbu v buddhismu vychází zejména z toho, že takto bylo naloženo s tělem Buddhy, stejně jako pak, podle tohoto exemplárního modelu, s významnými buddhistickými mnichy a světci. Podle *Maháparinibbānasutty* 5,11 vypadá pohřeb vhodný pro Tathágatu stejně, jako pro pohřeb univerzálního vladaře. Buddha jej popsal následujícími slovy, podle nichž byl po jeho smrti skutečně vykonán:

„A co, pane, se tedy má udělat s tělem Tathágaty?“

„To, Ánando, co se dělá s tělem univerzálního vladaře, to necht' se udělá s tělem Tathágaty.“

„A co, pane, se dělá s tělem univerzálního vladaře?“

„Tělo univerzálního vladaře se, Ánando, obalí novou látkou a potom česanou bavlnou. Takto se obalí pětsetkrát novou látkou a česanou bavlnou, vloží se do železného džbánu od oleje a přikryje se jiným železným džbánem. Pak se udělá hranice ze dřeva všech vůní a na ní se tělo univerzálního vladaře spálí. Pak se na křižovatce čtyř cest udělá pro univerzálního vladaře *stúpa*. To se, Ánando, dělá s tělem univerzálního vladaře.

A co se, Ánando, dělá s tělem univerzálního vladaře, to necht' se udělá s tělem Tathágaty. Na křižovatce čtyř cest necht' se Tathágatovi udělá *stúpa*. Pro ty, kdož tam přinesou věnce, vonné esence nebo santálový prášek, kdož vzdají Tathágatovi úctu a zklidní svou mysl, pro ty z toho vyplyne užitek a štěstí na dlouhou dobu.“⁷⁶

Tyto pohřební prvky jsou mnohdy patrné i v přípravě na sebeupálení, především v případě legendárních hrdinů a v hagiografiích. Jedinec často omyje své tělo, oblékne nový oděv, někdy přímo jmenovaný jako rubáš. Po vzoru Buddhova pohřbu někdy své tělo zabalí do látky napuštěné olejem. Někdy si také mnich lehá do rakve a po jeho sebeupálení dochází k sesbírání ostatků, které bývají uloženy do *stúpy* a stávají se předmětem kultu. V sútrách i hagiografiích se také často objevují zprávy o různých nepřírozených úkazech či zázračných ostatcích. I to odráží tradici, neboť významné události v Buddhově životě také většinou doprovázely jevy jako zemětřesení, hřmění, padání květů z nebe atd. K okamžiku jeho vstupu do *parinirvány* (pál. *nibbána*) *Maháparinibbānasutta* 6,10 praví:

Když Vznešený dosáhl konečné *nibbány*, nastalo velké a strašné zemětřesení a duněly hromy.

Výrazně je imitace Buddhova pohřbu patrná u mnicha Huiyiho z 5. století. Ten se po deklaraci svého záměru zřekl obilnin a jedl pouze sezam a pšenici. Po dvou letech přestal jíst pšenici a požíval jen tymiánový olej. Někdy i ten vynechal a konzumoval kousky vonné pryskyřice. Jeho biografie zdůrazňuje, že ačkoli tato dieta způsobila, že byl fyzicky slabý, stále byl schopen zdravého úsudku. Císař Xiaowu se mu pokusil čin rozmluvit, ale neuspěl. Své upálení Huiyi naplánoval na 11. 5. 463, tedy na výročí Buddhova narození. V ten den postavil kotel plný oleje na jižní svah hory, vlezl do něj a položil se. Své tělo zabalil do látky, na hlavu si dal vysokou čapku, nasáklou olejem, které posloužila jako knot svíce. Když se chystal zapálit, opět poslal císař svého ministra, aby Huiyiovi čin rozmluvil. Ten však setrval

⁷⁶ *Velká rozprava o Buddhově úplné nibbáně (Maháparinibbāna sutta)*, přel. Miroslav Rozehnal, Praha: DharmaGaia, 1995, s. 117–118.

ve svém záměru, zvedl louč a zapálil svou čapku. Zatímco hořela, odhodil louč, sepal ruce a recitoval triadvacátou kapitolu Lotosové sútry.⁷⁷ V tomto případě sice také mnich explicitně svou recitací odkazoval na čin *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži, nicméně zabalení těla či kovová nádoba naplněná olejem, připomínají jasně i Buddhův pohřeb.

Je možné, že také spontánní vzplanutí těl mnichů mohla odkazovat na Buddhu. Podle Stronga totiž podle většiny tradic dochází k zapálení Buddhovy pohřební hranice spontánně, skrze Buddhovu nadpřirozenou sílu, ačkoli v některých tradicích hranici zapálí Mallové či Buddhův žák Mahákášjapa.⁷⁸ Obdobně jsou i zázračná samovznícení mnichů v tradici vysvětlována jako manifestace *samádhi* ohně.

Zatímco napodobování činu *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži nabízelo i vysvětlení účelu sebeupálení, tedy uctění Buddhů, které je v sútře chváleno jako nejvyšší možná oběť, imitace Buddhova pohřbu může poukazovat na jiný možný účel. Stejně jako Buddha vstoupil svou smrtí do *parinirvány*, tak se i o sebeupálených mniších někdy předpokládalo, že se zrodí v Čisté zemi či také rovnou vstoupí do *parinirvány* a vymaní se tak ze *sansáry*. Vzdání se svého fyzického těla totiž mohlo být chápáno jako transformace, skrze niž získají tělo *dharmy*. Například po sebeupálení mnicha Sengyua vyrašil strom *firmiana*, které byl podle Benna explicitně interpretován jako dvojče sálového stromu, pod nímž Buddha vstoupil do *parinirvány*, a na základě toho bylo jeho sebeupálení prezentováno jako funkční ekvivalent Buddhovy *parinirvány* – objevení stromu ukázalo, že Sengyu se již zcela vymanil ze *sansáry*.⁷⁹

3.3. Zápalná oběť

Třetím motivem, který může sebeupálení imitovat je podoba hořící obětiny, kterou koneckonců tělo sebeupáleného skutečně je. Obřad uctívání Buddhových ostatků, posvátných textů atd. uložených ve *stúpách* či *jinde*, se obvykle pojí s obětováním květin, ovoce, světla, ale také vonných tyčinek.⁸⁰ Tak jako se pálí vonná tyčinka (případně jiné obětiny), tak i sebeupálení představuje pálení největší oběti, jakou podle Lotosové sútry může člověk vykonat. V tomto světle se jeví sebeupálení svou formou jako standardní oběť v buddhismu. V několika záznamech lze dokonce narazit na explicitní přirovnání sebeupáleného mnicha k vonné tyčince či zapálené louči. Například Wuran, čínský mnich z 9. století, prohlásil svůj záměr rozloučit se s *tatháगतy* deseti směrů a deseti tisíci *bódhisattvy* „spálením vonné tyčinky na vrcholu střední terasy“. Ostatní mniši zřejmě nepochopili jeho náznak a řekli mu, aby se brzy vrátil. V doprovodu jednoho laika pak Wuran vyšel na horu a sdělil mu svůj plán. Vyzval, jej aby s ním utvořil blahodárné karmické spojení a aby jej zabalil do látky nasáklé olejem. Také mu slíbil, že dosáhne-li probuzení, na oplátku zajistí i laikovo vysvobození ze *sansáry*. Wuran se zapálil od temena hlavy a teprve když jeho tělo shořelo až k chodidlům, svalilo se – tak jako vonná tyčinka, k níž se přirovnal. Obdobně další čínský mnich, Fahe slibuje, v textu, který po sobě zanechal, že spálí své tělo, které je pouhým příznakem, a učiní z něj vonnou tyčinku nevyčísitelné hodnoty.⁸¹

Kromě zapálení vonné tyčinky může připomínat sebeupálení i oběť světla a zapálení svíce či pochodně. Tomu napovídají poznámky uvedené u některých hagiografiích, kde se

77 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 36–37, 207.

78 J. S. STRONG, *Relics of the Buddha*, s. 104 a 115.

79 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 46–47.

80 V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 195.

81 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 136, 167.

uvádí, že mnich se zapálil jako svíce. Mniši a mnišky také někdy mají na hlavě čapku,⁸² o které se vysloveně říká, že slouží jako knot. Také se často zapalují právě od hlavy, tedy obdobně, jako se zapaluje vonná tyčinka či svíce. Také balení těla do látky, byť vzhledem k jejímu nasáknutí olejem mohlo mít hlavně praktický význam, připomíná výrobu pochodeň, kdy se na konec tyče namotá pruh látky napuštěný hořlavou látkou. Sebeupálení tak může odkazovat na pochodeň či svíci i symbolicky – jako na předmět, který přináší světlo, a snad i metaforicky poznání, ostatním. Přípodobnění k louči se objevuje explicitně v Daoxuanově hodnocení této praxe, kde píše, že někteří jedinci zabalením těla, tak, aby vznikla pochodeň, překonali stezku klamu.⁸³ Ukazuje se tak, že oheň, případně svíce, vonná tyčinka nebo pochodeň, mohou mít i nějaký symbolický význam, který však nemusí končit jen i symbolika světla osvětlujícího temnotu, nýbrž může poukazovat na nějaký hlubší aspekt, obsažený v buddhistické nauce.

3.4. Oheň v buddhismu

Tyto tři modely, jejichž imitace lze rozpoznat v sebeupálení, tedy akt *bóddhisattvy* Bhaišadžjarádži k uctění buddhy, kremace Buddhova těla a pálení vonných tyčinek i jiných obětí, ukazují, že v různých oblastech buddhistické praxe hraje oheň významnou roli. Pokud jde o formy sebeobětování, nebyla smrt fyzického těla v ohni jedinou jeho podobou. Sebeupálení jako oblíbená forma sebeobětování může ukazovat na vlivy původní čínské tradice, například rituálního upalování za účelem přivolání deště či používání *moxy*. S ohněm se však setkáváme i v řadě buddhistických textů, které jej používají jako metaforu k vysvětlení některých částí nauky. Mysl neprobuzeného člověka je například popisována jako pohlcená v plamenech a naopak mysl toho, kdo dosáhl probuzení, je připodobňována k ohni, který vyhasl. Jak uvádí Thánissaró, tato připodobnění jsou činěna přímo i nepřímo: nepřímo používáním terminologie, vypůjčené z oblasti hoření, k popisu mentálních jevů (například slovo *nirvána*, které vyjadřuje vyhasnutí ohně), a přímo ve velkém množství metafor.⁸⁴

Představa ohně v Pálijském kánonu navazuje na védskou tradici, ačkoli se od jejího chápání ohně v leccem liší. Ve védské tradici platí představa, že oheň, i když se neprojevuje, existuje v latentní formě. Védské chápání všech přírodních jevů totiž předpokládá, že jsou manifestacemi již existujících potencialit, obsažených v přírodě. Každý typ fenoménů má svou odpovídající potencialitu, která má zároveň osobní i neosobní rysy – v podobě určitého boha a sil, jimž vládne. V případě ohně je bůh i samotný fenomén nazýván Agni. Je-li oheň uhašen, Agni se svými silami nepřestává existovat, ale skryje se. To vyjadřuje i mýtus o Agnim, který se snaží ukrýt před ostatními bohy na místech, kde by ho nikdo nemohl spatřit. Ve RV 10,51 nakonec Agniho najdou, ukrytého jako zárodek ve vodě.⁸⁵

Podle chápání Pálijského kánonu je oheň vyvoláván vzrušením či podrážděním onoho latentního prvku žáru. Aby mohl hořet, potřebuje potravu, *upádána*. *Upádána* se obvykle překládá jako palivo, ale může také znamenat potravu či výživu, případně uchopování – tak

82 Například dvě mnišky ze 7. století, jejichž jméno se neuvádí, si nasadily koruny nebo výše uvedený mnich Huiyi. J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 207–208, 215–216.

83 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 250.

84 G. DEGRAFF, *Mysl odpoutaná jako oheň: symbolika raných buddhistických textů*, Praha: DharmaGaia, 1997, s. 25.

85 *Ibid.*, s. 31–32.

jako strom uchopuje svými kořeny půdu, která mu dodává potravu. Obdobně i oheň uchopuje své palivo. Vztah ohně k této potravě lze tedy označit jako lpění, závislost a zajetí. Když oheň vyhasne, prvek žáru již není drážděn a oheň je osvobozen. Tato uchopující povaha ohně je patrná i v dalších idiomech kánonu. Předmět, který se vznítí, v pálijsčině pasivně přilne nebo aktivně ulpívá – lpění je dvojstranný proces.⁸⁶ Tímto příměrem jsou v Pálijském kánonu například popisovány smysly, které uchopují svou potravu v podobě vjemů. *Adittasutta* (SN 35,28) například uvádí:

„Mniši, vše plane. A co je to vše, co plane? Oko plane, tvary planou, zrakové vědomí plane, zrakový dotek plane a také cokoli je pocíťováno jako příjemné, nepříjemné nebo ani nepříjemné, ani příjemné a vzniká se zrakovým dotekem, plane. Čím to plane? Plane to ohněm chtivosti, ohněm nenávisti, ohněm zaslepenosti. Pravím: plane to zrozením, stárnutím a smrtí, smutky, nářky, bolestmi, žalem a zoufalstvím...

Ucho plane, zvuky planou...

Nos plane, vůně planou...

Jazyk plane, chutě planou...

Tělo plane, dotyky planou...

Mysl plane, myšlenky planou, vědomí myslí plane, mentální dotek plane a také cokoli je pocíťováno jako příjemné jako příjemné, nepříjemné nebo ani nepříjemné, ani příjemné a vzniká s mentálním dotekem, plane. Čím to plane? Plane to ohněm chtivosti, ohněm nenávisti, ohněm zaslepenosti. Pravím: plane to zrozením, stárnutím a smrtí, smutky, nářky, bolestmi, žalem a zoufalstvím.

Příměr ohně se však používá v Pálijském kánonu zejména k popisu lidské mysli. Ve vztahu k ní má *upádána* oba své významy – uchopování a potravu (pro bytí). Mysl je uchopuje a přilne k nim. V zajetí ji drží především uchopování smyslnosti, názorů, pravidel a praktik a víry v Já. Samotným uchopováním je pak ve všech případech touha a vášně, kterou mysl chová k oněm věcem. Aby toto uchopování překonala, musí mysl spatřit vady těchto předmětů uchopování a zejména vadu samotného aktu touhy a vášně. Za tímto účelem se musí cvičit ve třech oblastech: ve ctnosti, soustředění a porozumění. Když se mysl zbaví tohoto ulpívání a do jejího ohně není více přidáváno palivo, dosáhne člověk probuzení. K uhašení ohně je přirovnáváno nejen vyhasnutí vášně, nenávisti a zaslepenosti, ale i smrt člověka, v němž tyto „ohně“ vyhasly.⁸⁷ Ve *Dhátuvibhangasuttě* (MN 140) Buddha přirovnává k hořící lampě, která také hoří v závislosti na oleji a knotu, a když jí dojde palivo, vyhasne.

Tak jako olejová lampa hoří v závislosti na oleji a knotu, a když dojde olej a knot – a nemá-li další palivo – zhasne kvůli nedostatku paliva. Právě tak, když člověk vycítí, že pocíťování končí s jeho tělem, pozná že „Cítím, že pocíťování končí s mým životem.“ (...) Poznává, že „se zánikem těla, po skončení života, vše, co je pocíťováno, aniž by se z toho člověk těšil, vychladne.“

Probuzené bytosti jsou přirovnávány k vyhasnutému ohni, neboť jsou osvobozeni od ulpívání na své potravě, který je zdrojem jejich bytí. *Therígáthá* 5,10 uvádí:

A tak jsem vzala jehlu
a knot jsem vytáhla;
vyvanutí mé mysli

⁸⁶ Ibid., s. 18, 53–54.

⁸⁷ Ibid., s. 19, 27, 57.

bylo jako osvobození plamene.

Výraz *nirvána*, tak označuje podle Thánissaróa především osvobození – od neklidu, závislosti a uchopování, od smrti i od těch nejzákladnějších pojmů a měřítek, které tvoří popsateľný vesmír.⁸⁸ Právě proto, není ani *nirvána* popsateľná slovy a musí na ni být ukazováno pomocí metafor. Hovoří se proto o ohni, který vyhasl (tedy již neuchopuje ani neulpívá na svém palivu). Na rozdíl od védských hymnů a starších upanišad, které vnímaly hořící oheň jako pozitivní sílu a podstatu života a vitality, buddhismus vidí v klidu a nečinnosti vyhaslého ohně ideální symbol pro konečný cíl duše.⁸⁹ *Itivuttaka* 44 rozlišuje dva prvky *nirvány* (pál. *nibbánadhátu*) – jeden se zbývajícím palivem (pál. *saupádisesá*) a druhý bez zbývajícího paliva (pál. *anupádisesá*).

Jsou, mniši, tyto dva prvky *nibbány*. Které dva? Prvek *nibbány* se zbývajícím palivem a prvek *nibbány* bez zbývajícího paliva. A co je, mniši, prvek *nibbány* se zbývajícím palivem? Zde, mniši, je zasloužilý mnich, který se oprostil od zákalů, dospěl k završení, splnil svůj úkol, odložil břemeno, dosáhl pravého cíle, zcela zničil pouto bytí a je osvobozen správným poznáním. Jeho pět smyslových orgánů nadále zůstává, a on díky jejich neporušenosti zakouší příjemné i nepříjemné, pociťuje slastné i strastné. To, co je u něj odstraněním chtivosti, nenávisti a zaslepenosti, to se nazývá „prvek *nibbány* se zbývajícím palivem“. A co je, mniši, prvek *nibbány* bez zbývajícího paliva? Zde, mniši, je mnich zasloužilý (...) a je osvobozen správným poznáním. Všechny jeho pocity, v nichž nenalézal potěšení, vychladnou právě zde: To je nazýváno „prvek *nibbány* bez zbývajícího paliva“

Symbol vyhaslého ohně nepředstavoval pro rané buddhisty vůbec žádné zničení. Naopak, pro analogii mysl/oheň byly významné tyto aspekty hoření: Když oheň hoří, je ve stavu podráždění, závislosti, připoutanosti a zajetí – zároveň ulpívá a je držen lpěním na své potravě. Když vyhasne, tak se zklidní a stane se nezávislým, neurčitým, nepřipoutaným: pustí svou potravu a je vysvobozen.⁹⁰

Používání metafory ohně také ukazuje na nepopsateľnost *nirvány* a povahu (ne)existence probuzených bytostí po jejich smrti. Tak jako nelze říct, že by vyhaslý oheň někam odešel, ať už východ, západ, sever či jih, tak také probuzený (*tathágata*) neodchází někam, nýbrž již nemá palivo, na základě jehož by hořel, už není palivo, prostě je vyhaslý (pál. *nibbutó*).⁹¹

K ohni navíc odkazuje i sanskrtský termín *tapas*, který označuje askezi, pokání či kajícnost.⁹² *Tapas* totiž znamená i (vnitřní) žár, oheň. Domnívám se, že v podobě samovznícení některých mnichů, kteří se nezapálili fyzicky, nýbrž oheň spontánně vyvstal díky jejich mistrovství v ohňovém *samádhi*, je pak manifestací tohoto nahromaděného vnitřního žáru skrze asketickou praxi, která urychlí spálení „paliva“, kvůli němuž ulpívají v *sansáre*. I v tomto případě se pracuje s představou existence stravované plamene, dokud jedinec zcela „nevyhoří“ a nedosáhne *nirvány*.

Obraz ohně a paliva využívaný v popisu *nirvány* dokresluje souvislost mezi sebeobětováním a (v ideálním případě) dosažením probuzení. Sebeupálení se stává cestou, jak

88 Ibid., s. 21.

89 Ibid., s. 35.

90 Ibid., s. 55.

91 *Aggivačchagottasutta*, MN 72.

92 V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 239.

může pokročilý mnich dojít konečného cíle, stejně jako je obrazem tohoto cíle. Člověk tak obrazně hoří po celou dobu své tělesné existence. *Nirvány* beze paliva pak může dosáhnout v okamžiku, kdy dohoří – v případě sebeupálených obrazně, i doslova. Předpokladem však zůstává, že musí jít o duchovně velmi pokročilou osobu, neboť jen tak se po sebeupálení znovu nezrodí v tomto světě. Pro ostatní, nepřipravené, členy obce by znamenal takový čin pouze vytvoření negativní karmy (sa. *pápa*) a v příštích zrozeních by naopak za svůj neuvážený čin trpěli.

Je možné, že oheň objevující se v buddhistické obětní i pohřební praxi odkazuje jako určitá metafora k něčemu hlubšímu – k samotnému cíli buddhismu, k *nirváně*, a právě proto se stala oblíbeným způsobem sebeobětování. Vymanění se ze *sansáry* a porozumění tomu, jak věci doopravdy jsou, je konečným cílem buddhistické nauky i praxe.⁹³ Sebeupálení tak poskytlo další podobu praxe, jak se k tomuto cíli přiblížit.

4. Sebeupálení jako rituální vzorec a jeho typické prvky

Většina případů sebeupálení, navzdory různým modifikacím praxe během historie, obsahuje určité základní prvky, kterým se věnuji v této kapitole. Celý akt je možné chápat jako jakési ritualizované představení, které zahrnuje období přípravy, vyvrcholení a činy následující po něm. Podobnou strukturu lze sledovat v preskriptivní tradici, tedy v legendárních činech *bódhisattvů* a dalších postav, obsažených v sútrách, stejně jako v tradici deskriptivní. Záznamy činů významných buddhistů z premoderní doby je však nutno chápat do značné míry jako hagiografie. S některými prvky se však setkáváme i v novodobých dějinách a jsou zaznamenány i očitými svědky. Ne všechny dílčí prvky, které tvoří jakýsi ideální vzorec sebeupálení, je možné najít u každého případu. Mnohdy to může být způsobeno stručností záznamů o nich, jindy skutečně nemusely být zahrnuty.

4.1. Příprava

Takřka u všech případech sebeupálení se jedná o čin vyžadující delší přípravu. Nejde o spontánní akt založený na okamžitém rozhodnutí a tento rys odlišuje sebeupálení od jiných forem sebeobětování. Kromě sebeupalování to byly třeba skok ze srázu či stromu nebo poměrně časté nechání těla napospas divoké zvěři.⁹⁴ Tyto způsoby však byly většinou prezentovány jako daleko spontánnější a často byly reakcí na bezprostřední situaci. Buddhistický mnich či *bódhisattva* například potká hladovějící tygřici, které nabídne své vlastní maso. Jindy své tělo nabídne výměnou za život jiné bytosti či proto, že je o určitou část svého těla přímo požádán. Snad o něco méně spontánní je vrhnutí se ze srázu, kdy například mnich Puji stihl shromáždit obecnost. Ani tady však není zmínka o nějaké delší přípravě svého těla a myslí.⁹⁵ Ve skutečnosti lze samozřejmě předpokládat, že ani jiné formy

93 Ačkoli laici usilují hlavně o příznivé příští zrození, stejně jako o úspěch v tomto životě – s nadějí, že po množství dalších zrození i oni dosáhnou probuzení.

94 Zejména podle vzoru prince Mahásattvy, který svým tělem nakrmil hladovou tygřici. J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 25–28.

95 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 212.

sebeobětování nebyly vždy zcela spontánní, jak by se na první pohled zdálo. I rozhodnutí nechat se sežrat divokou zvěří jistě předcházela mnohaletá asketická praxe, odříkání, meditace či pravidelné recitace určitého textu. To však platí i pro mnichy, kteří se rozhodli upálit. Co je od ostatních typů sebeobětování odlišuje, je právě příprava postupující podle daného vzorce, vztažená k finálnímu činu sebeoběti a podstupovaná s jasnou myslí. Podle záznamů se během tohoto období neobjevují žádná zaváhání, rozmýšlení či strach. Šlo zkrátka o propracované představení, kde nebylo místo pro spontánnost. Možná i proto, že takový čin zkrátka spontánně provést nelze. O tom, že sebeupálení bylo plánovaným rituálním představením, svědčí snad nejlépe skutečnost, že mniši mnohdy pro své sebeupálení volili konkrétní den či dokonce dobu dne. Mnich Huishao v 5. století prý naplánoval své sebeupálení na noc, aby byl oheň dobře vidět. V jiných případech bylo sebeupálení naplánováno na výročí Buddhových narozenin, třeba u čínského mnicha Huiyiho v 5. století. Čínský mnich Sengyai zase v 6. století zvolil „svátek duchů“ (čín. *Yulanpen*), čímž vyjadřoval svůj záměr vstoupit do pekla a trpět tam za všechny lidské bytosti.⁹⁶ Stejný svátek zvolil také další čínský mnich, Xingcan.⁹⁷ Podobné plánování činu na určitou dobu či den je možné pozorovat dodnes. Sebeupálení Thich Quang Duca bylo oznámeno novinářům den předem, ačkoli hlavním záměrem bylo zajistit medializaci jeho činu. Vietnamská laička Nhat Chi Mai pro své sebeupálení také zvolila výročí Buddhových narozenin⁹⁸ a v březnu roku 2011 se zase dvacetiletý mnich Phuntsog upálil v Kirti na třetí výročí protestu proti čínské okupaci, při němž zde bylo zastřeleno deset Tibetánů.⁹⁹

Příprava před sebeupálením mohla trvat několik dnů, týdnů, někdy i měsíců či let. V případě ideálního vzoru *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži trvala celých dvanáct set let, během nichž vdechoval různé vůně a pil olej. U čínského mnicha Sengyu údajně uplynulo mezi slibem, že se upálí, a samotným činem sedmáct let. Bohužel záznamy neuvádějí, co dělal během tohoto mezidobí. Pokud jde o novodobější případy, pak lze ilustrovat tuto nespontánnost na příkladu vietnamské laičky Nhat Chi Mai, v jejímž případě uplynuly od rozhodnutí k samotnému činu zhruba tři týdny. Během té doby o svém záměru nikomu neřekla, nicméně vynechala buddhistická setkávání své komunity, strávila tento čas u své rodiny a zřejmě se vnitřně připravovala na své sebeupálení.¹⁰⁰

Období přípravy obvykle začalo pronesením slibu či rozhodnutí, že se mnich upálí. Někdy mohlo být čistě osobní, v řadě případů však dotýčný svůj záměr oznámil veřejně. Záznam o čínském mnichu Sengyuovi uvádí, že prý dokonce pronesl slib opakovaně při několika příležitostech.¹⁰¹ Jediní někdy své rozhodnutí sdělili určité autoritě, která jim čin většinou rozmlouvala. Tento prvek se neobjevuje u legendárních hrdinů, ale lze se s ním setkat v hagiografiích a zajímavě se odráží i v sebeupálení vietnamské laičky ve 20. století. V případě čínského mnicha Daodua byla touto postavou světská autorita, císař Liang Wudi. Ten odmítl jeho rozhodnutí se upálit dvěma důvody – jednak, že by bylo lepší darovat své tělo pro blaho ostatních bytostí až poté, co přirozeně zemře, než tím, že se zabije, a jednak tím, že spálením těla ublíží parazitům, kteří v něm žijí. První námitka podle Benna odkazuje na rozšířenou praxi obětování těla formou vystavení jej divoké zvěři a druhá námitka vychází z

96 Ibid., s. 35, 37, 90.

97 J. A. BENN, „Spontaneous Human Combustion“, s. 117.

98 S. B. KING, „They Who Burned Themselves for Peace“, s. 127.

99 P. MISHRA, „Globalization and Modernization Have Increased Self-Immolations in Tibet“, in M. Haerens and L. M. Zott (eds.), *Tibet*, Detroit: Greenhaven Press, 2014, s. 106–111: 107.

Self-immolations by Tibetans [online], dostupné z: <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-by-tibetans/>.

100 S. B. KING, „They Who Burned Themselves for Peace“, s. 130.

101 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 36.

vinaji, která obsahuje zákaz zabítí. To, že císař odmítl mnichovo sebeupálení, by nebylo až tak divné, koneckonců by takový čin mohl vést k nestabilitě ve společnosti. Zajímavý je ale obsah námitek – takové bychom možná čekali od buddhistického mistra, ne však od císaře.¹⁰² Jiný čínský mnich, Fayu, zase sdělil svůj záměr princovi Yao Xuovi, který jej od činu marně zrazoval.¹⁰³ V případě dalšího mnicha, Huishaa, tuto roli autority hrál jeho mistr Sengyao, tedy nikoli světská autorita.¹⁰⁴ Zajímavě se tento prvek odráží u sebeupálení vietnamské laičky Nhat Chi Mai z 20. století. Její přítelkyně Phuong chtěla podpořit mír tím, že by spolu s dalšími sedmi lidmi vyhladověla. Požádala proto Řídící radu buddhistické církve (Executive Council of the Buddhist Church), aby je podpořila, rada to však zamítla. Následně navrhla Nhat Chi Mai, aby se jich celkem deset obětovalo tak, že se vykuchají, jelikož hladovka a sebeobětování už podle ní nefungovaly. Napsala to v dopise svému mistru, Thich Nhat Hanhovi, který jí odepsal a zakázal takovou oběť. Samotný záměr upálit se však již veřejně předem nesdělila, proto ani nemohl nikdo zasáhnout nebo jí čin rozmlouvat.¹⁰⁵

Opakovaně lze tak narazit na situaci, kdy autorita čin odmítá či zakazuje, je-li o něm předem zpravena. Možná je to proto, že, jak uvádí King, náboženské organizace jsou pouhými lidskými institucemi a jako takové jsou morálně zavázány poskytovat vedení všem lidem a musejí tedy udělat maximum pro to, aby zabránily sebeupálení.¹⁰⁶ Takové jednání je koneckonců také v souladu s *vinajou*. Navzdory rozmlouvání či zákazu však aktéři často nakonec svůj čin provedou. A zároveň, ačkoli autority prve čin odmítly, při samotném sebeupálení byli pak mnohdy v nejstarších dobách sami vládcí či státní úředníci přítomni, skládali posmrtné hymny pro upálené mnichy a vyjadřovali, stejně jako tak činí některé autority z moderních dějin, určitý obdiv k hrdinskému činu. Podle záznamů o sebeupálení čínských mnichů také obvykle nedocházelo k intervenci během jejich činu. Nikdo se nepokoušel činu aktivně zabránit či mnicha uhasit. To platí v novodobých případech již v daleko menší míře, ale třeba ve Vietnamu mniši Thich Quang Duca mniši obestoupili, aby nikdo nemohl jeho sebeupálení narušit.¹⁰⁷ Thich Nhat Hanh zase na jednu stranu uvádí, že „když se někdo chtěl upálit, buddhističtí vůdci se tomu vždy snažili zabránit“¹⁰⁸ a sám Nhat Chi Mai zakázal, aby se obětovala, na druhou stranu se, poté, co k činu došlo, vyjadřuje o aktérech pochvalně.

Sebeupálením probudil Thich Quang Duc svět k utrpení války a k persekuci buddhistů. Když se někdo postaví násilí takovýmto statečným způsobem, uvolní se síla ke změně. Každá akce za mír vyžaduje někoho, kdo dá najevo statečnost, aby tak zpochybnil násilí a podnítil lásku. Láska a oběť vždy zakládají řetězec reakcí lásky a oběti. Tak jako ukřižování Ježíše, i Thich Quang Ducův čin vyjádřil nepodmíněnou ochotu trpět kvůli probuzení druhých.

(...) mnoho mnichů, mnišek, laiků a laiček se obětovalo pro mír, včetně mé žáčky Nhat Chi Mai, která prohlásila, že chce být „pochodní v temné noci“.¹⁰⁹

Zároveň je třeba upřesnit, že to, co je označováno jako slib, mívalo zejména v hagiografiích často spíše charakter určitého prohlášení typu „jestliže X, nechť Y“. Takový slib mohl pronést mnich vůči světské autoritě, jako když nabídl čínský mnich Dazhi, že si upálí paži, pokud

102 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 3–5.

103 Ibid., s. 34, 206.

104 Ibid., s. 35.

105 S. B. KING, „They Who Burned Themselves for Peace“, s. 135–136.

106 Ibid., s. 148.

107 J. SETH, *Cold War Mandarin*, s. 147–148.

108 THICH NHAT HANH, *Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change*, Berkeley, California: Parallax Press, 1993, s. 43.

109 Ibid., s. 43–44.

Yangdi bude podporovat *sanghu* a tři klenoty budou vzkvétat.¹¹⁰ Jindy šlo o dovolávání se samotného kosmu, jako když mnich Sengyu prohlásil, že má-li se upálit, má se zatažená obloha vyjasnit. Pokud tak učinit nemá, ať prší. Vyjasněním oblohy tak vesmír jeho záměr „schválil“.¹¹¹

Okamžikem pronesení slibu začalo období různých asketických praktik, které měly jedince připravit na sebeupálení. Kromě meditací či četby určitých textů zahrnovaly především zvláštní úpravy stravování. Tento prvek lze najít už v Lotosové sútře, podle níž *bódhisattva* Bhaišadžjarádža vdechoval vůně vzácných dřev a pryskyřic a pil vonný olej. V čínských hagiografiích se často setkáváme se zřeknutím se obilnin. Kromě toho jedinec obvykle celkově omezoval stravu či zcela přestal jíst a často místo toho pil množství oleje a konzumoval kousky vonné pryskyřice. To se objevuje již v 5. století u Huiyiho, který vyřadil ze svého jídelníčku obilniny a jedl jen sezam a pšenici, poté vyřadil i pšenici a pil jen tymiánový olej, někdy vynechal i ten a konzumoval pilulky z vonné pryskyřice.¹¹² Japonský mnich Óšó zase podle *Hokke genki* přestal jíst kromě obilnin i sůl a sladkosti a nakonec jedl pouze borovicové jehlice a pil dešťovou vodu.¹¹³

Bezprostřední přípravy před sebeupálením zahrnovaly tradičně vytvoření hranice, často z vonného dřeva a někdy s výklenkem, do něhož se pak jedinec posadil. Když byla hranice hotová, následovaly poslední přípravy. Tělo, případně jeho část, například paže, se zabalilo do látky napuštěné olejem, případně se pomazalo vonnou masťou. V této části lze pozorovat zřejmě největší podobnosti se spálením Buddhova těla, poté co vstoupil do *parinirvány*. I jeho tělo bylo zabaleno do látky a napuštěno olejem. V moderní době většinou toto část odpadá a využívá se polití hořlavinou, zpravidla benzínem. To má však stejný cíl jako napuštění látky či těla olejem – lepší hořlavost. Posun tak nastává pouze ve volbě prostředku, jak tohoto cíle dosáhnout. Ojedinělý případ novodobého sebeupálení na pohřební hranici zmiňuje Buswell v Koreji, kde se mniška o samotě upálila, aby ukončila svou dlouhodobou nemoc a učinila tak na hranici ze dřeva.¹¹⁴

V okamžiku, kdy bylo takto vše nachystáno, mohl nastat dramatický okamžik, k němuž všechny přípravy směřovaly.

4.2. Sebeupálení

Ve většině případů aktivně provádí svůj čin sám ten, kdo se obětuje. Ačkoli může být přítomno množství dalších lidí, kteří pasivně či o něco aktivněji participují, nakonec je to většinou sám sebeupálený, kdo škrtne sirkou či zapálí svou hranici. Tento motiv je společný i pro jiný typ sebeobětování, který má předlohu v *džátakách* a objevuje se i v hagiografiích, při němž či legendární *bódhisattvové* či mniši sami odřezávali maso či jinou část těla ve prospěch druhých bytostí. V některých případech je možné se setkat s tvrzením, že osoba začala spontánně hořet, a to bez jakéhokoli zdroje ohně. Oheň tak pocházel zevnitř, a ne z nějaké zjevné vnější jiskry či paliva. Takové zprávy mohly mít dvě příčiny: sloužit jako nástroj proti možnému nařčení z porušování pravidel *vinaji*, neboť sebeupálení bylo vždy kontroverzní praxí, případně mohly ukazovat na potřebu mít své vlastní dobové a domácí čínské hrdiny. Samovznícení jako demonstrace hrdinství a svatosti sebeupálených čínských mnichů mohlo

110 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 85–86.

111 *Ibid.*, s. 36.

112 *Ibid.*, s. 37.

113 *Miraculous Tales of the Lotus Sutra from Ancient Japan*, s. 38.

114 R. E. BUSWELL, *The Zen Monastic Experience*, s. 198.

odrážet víru, že buddhističtí světci mohou žít a umírat také v Číně a nemusejí být jen připomínáni jako hrdinové z dávných dob, případně legendární postavy z indických děl. Samovznícení bylo chápáno jako oheň, který vznikl uvnitř těla prostřednictvím meditace – konkrétně prostřednictvím tzv. *samádhi* ohně. Samovznícení se objevuje i v některých literárních předlohách, například u Gavánpatiho, z jehož těla vytryskly plameny, které strávily jeho tělo, poté co se dozvěděl, že Buddha vstoupil do *parinirvány* a jeho dva přední žáci jej následovali, nebo u Subhadry.¹¹⁵ Spontánní vzplanutí, způsobené jeho nadpřirozenou mocí a sliby, lze nalézt také u *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži.¹¹⁶ V Zanningově sbírce biografii významných mnichů se objevuje záznam o mnichu z 9. století, známého jako Mistr „Svazek trávy“ (čín. *Shucaoshi*). Ten s sebou vždy nosil svazek slámy na zádech, který nakonec použil k zapálení svého těla a jeho sebeupálení bylo připisováno ohňovému *samádhi*.¹¹⁷ Přesvědčení, že sebeupálení bylo formou ohňové *samádhi* a postupně stále častěji, že toto *samádhi* bylo skutečným prostředkem vzplanutí mnichova těla, spíše než obyčejné zapálení hranice ze dřeva se v pozdějších sbírkách objevuje několikrát.¹¹⁸ Například záznam o mnichu jménem Delin ze 14. století uvádí, že „oheň spontánně povstal z jeho těla.“¹¹⁹

Pravidelně se setkáváme s tím, že mnich během sebeupalování recituje nějaký buddhistický text, často pasáž z Lotosové sútry, nebo mantru chválící některého buddhu. Tyto recitace podle záznamů prý mnohdy neustávaly ani se zapálením hranice a někdy prý mnich recitoval ještě dlouho poté, co byl již celý v plamenech. Obdobně když si Dazhi páčil svou paži, jeho výraz ani řeč se nezměnily a on dál recitoval, chválil Buddhu, hovořil a smál se.¹²⁰ Žádná sútra či hagigrafie se nezmiňuje o tom, že by mnich dával najevo bolest či rozrušení. Větší výpovědní hodnotu pro nás může mít záznam z události novodobější, a to z upálení Thich Quang Duca. Nicméně i v tomto případě, z pozorování nebuddhistického pozorovatele, vyplývá, že mnich zachoval i během svého sebeupálení naprostý klid.¹²¹ Stejný klid myslí se projevuje v pozici jedince. Tradičně mniši usedali do lotosového sedu, někdy se přímo uvádí, že čelem k západu, ve které v klidu a nehnutě setrvali až do svého konce. Přesto se i v legendárních případech sebeupálení objevují výjimky. Například buddha Mangala si v jednom ze svých předchozích zrození, hledě na *čaitju*¹²² jednoho z buddhů, pomyslel, že pro něj musí obětovat svůj život. Zabalil své tělo do látky a naplnil přepuštěným máslem zlatou nádobu zdobenou šperky. V té pak rozsvítil tisíc knotů a zapálil od hlavy celé své fyzické tělo. Celou noc takto strávil obcházením *čaitji*, ale až do úsvitu se ani jeden pór jeho kůže nezahřál. Jako kdyby v tu dobu „vstoupil do lůna lotosu“, chránila jej *dharma*. Záře jeho těla osvítila množství světů.¹²³ Nicméně, ačkoli buddha Mangala podle literární tradice nepodstoupil svou oběť vsedě v lotosové pozici, i zde zůstává zachován motiv klidu. Z novodobých případů lze tento rys pozorovat i v sebeupálení Thich Quang Duca. Naopak mnoho sebeupálených Tibetanů se zapálilo a rozeběhlo. To podle mne může souviset i s tím, že tak dosáhnou větší dramatickosti a efektnosti svého konání, což je žádoucí v případě protestního sebeupálení. Domnívám se však, že i vyrovnanost sebeupáleného může být tím, co ostatní fascinuje – vidět člověka stravovaného plameny, který zůstává zcela v klidu musí být natolik absurdní, že pozorující vytrhává z reality.

115 J. A. BENN, „Spontaneous Human Combustion“, s. 102–104, 117.

116 *The Lotus Sutra*, s. 293.

117 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 220.

118 *Ibid.*, s. 179.

119 *Ibid.*, s. 231.

120 *Ibid.*, s. 85–86.

121 J. SETH, *Cold War Mandarin*, s. 147–148.

122 *Čaitja* je svatyně, v níž byla v apsidě malá *stúpa* s ostatky Buddhy či světců, případně kanonické texty. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 78.

123 BUDDHADATTA, *The Clarifier of the Sweet Meaning*, s. 206–207.

V tomto kontextu je zajímavý Bennův postřeh při srovnávání křesťanských mučedníků a sebeobětovaných buddhistických mnichů. Obě skupiny podstupovaly smrt ve jménu celé komunity, často v reakci na jinou, nepřátelskou skupinu. Buddhistický mnich si však způsobil svou smrt sám tím, že se zapálil, utopil či vrhl ze srázu. A navíc, zatímco křesťanští mučedníci byli zpravidla zobrazováni při svém utrpení a byla vyzdvihována jejich bolest, buddhističtí mniši byli naopak vyobrazováni a popisováni ve svém klidu a, s nadsázkou řečeno, s úsměvem na tváři.¹²⁴

V důležitosti klidu při sebeupálení se pravděpodobně odráží buddhistická thanatologie, podle které je okamžik smrti a rozpoložení mysli v něm zásadní pro další úděl jedince. Zemánek uvádí, že charakter dalšího znovuzrození je určován karmickými příčinami a následky, momentem smrti a v mahájánovém buddhismu také průchodem tzv. mezistavem.¹²⁵ Celé tradice se váží k tomu, na co by měl ideálně umírající hledět, čemu naslouchat, v souvislosti s naukou o čisté zemi zase k tomu, na kterou světovou stranu by měl hledět. Moment smrti je také známým tématem v literatuře buddhismu Čisté země. Díky správné praxi je totiž možné v momentu smrti uniknout ze *sansáry* a být zrozen v Čisté zemi.¹²⁶ Stav mysli v okamžiku smrti (sa. *maranaçitta*) určuje i stav mysli v momentu početí či stav mysli v mezistavu, což ovlivňuje charakter příštího zrození. Proto texty zdůrazňují, aby byl umírající udržován v klidu a pokud možno „dobře naladěn“.¹²⁷

Již v Lotosové sútře, stejně jako v čínských hagiografiích se objevují informace o neobvyklém charakteru ohně, který spaloval těla mnichů či *bódhisattvů*. Zpravidla hořel neobvykle dlouhou dobu, vydával neobyčejně příjemnou vůni a také nadpřirozené světlo. V legendárních případech jsou tyto prvky výraznější, například tělo *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži mělo podle sútry hořet celých 12 000 let a král Ašóka měl podle literární tradice hořet sedm dní.¹²⁸ V hagiografiích jsou zprávy již o něco střízlivější. V případě čínského mnicha Huishaa prý hořela hranice ještě tři dny, než oheň zcela vyhasl.¹²⁹ V literární tradici zachycující sebeupálení legendárních či polo-legendárních vzorů se také objevují záznamy o tom, že z ohně se nesla příjemná vůně. To mohlo být skutečně způsobeno vonným dřevem v zapálené hranici, nicméně ani tak nikde nenarazíme na popis zápachu páleného masa. A do třetice, kromě toho, že oheň může hořet nepřírozeně dlouho a vydává libé vůně, může z něj také vycházet nadpřirozené záře. Archetypální je v tomto ohledu opět Lotosová súra, podle níž hořící tělo *bódhisattvy* ozářilo nespočetné množství světů.¹³⁰

Kontrastně k těmto tradicím pak vyznívá popis sebeupálení Thich Quang Duca, na jehož adresu prý očitý svědek, americký novinář David Halberstam, prohlásil, že „lidská bytost hoří překvapivě rychle.“ Mnichovo tělo mělo hořet asi 10 minut. Vzduch byl naplněn pachem páleného masa, ze kterého se některým dělalo nevolno.¹³¹ Stejně tak je patrné z videí zachycujících sebeupálení, že takový akt může proběhnout velmi rychle.

124 J. A. BENN, „Fire and the Sword“, s. 234–235, 248.

125 Zatímco tzv. mezistav, kterým prochází duše zemřelého mezi okamžikem smrti a dalším zrozením, neuznávají všechny buddhistické školy, důležitost momentu smrti je společná všem. M. ZEMÁNEK, „Smrt a umírání z pohledu buddhismu“, s. 101, 103.

126 K. SHINOHARA, „The Moment of Death in Daoxuan's Vinaya Commentary“, in B. Cuevas and J. I. Stone (eds.), *The Buddhist dead: practices, discourses, representations*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, s. 105–133: 105.

127 M. ZEMÁNEK, „Smrt a umírání z pohledu buddhismu“, s. 101.

128 J. S. STRONG, *Relics of the Buddha*, s. 147.

129 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 35.

130 *The Lotus Sutra*, s. 293.

131 J. SETH, *Cold War Mandarin*, s. 147.

4.3. Po upálení

U legendárních vzorů se lze setkat s tím, že ačkoli se člověk zapálí, jeho tělo není ohněm stravováno. Například král Ašóka, který se podle barské tradice zapálil, aby uctil Buddhovy ostatky, hořel po sedm dní, ale díky jeho koncentraci na Buddhu oheň jeho tělo nestrávil. Po sedmi dnech oheň uhasl, panovník se vykoupal, třikrát obešel *stúpu* a nakonec se odebral do paláce.¹³² Podobně je tomu u buddhy Mangaly, který hořící obcházel celou noc *čaitju* s ostatky předchozího buddhy, přičemž jeho tělo nebylo ohněm stráveno a dokonce se „nezahřál ani jediný pór jeho těla“. I jeho měla ochránit moc *dharmy*.¹³³ V jiných případech sice oheň spálí část těla, ta však vzápětí doroste. Tak je tomu i v Lotosové sútře, kde dorostou *bódhisattvovi* Bhaišadžjarádžovi jeho paže.¹³⁴ Čínský mnich Sengyai si prý zase upálil ruku a později mu nečekaně na pahýlu ruky dorostly kosti.¹³⁵ S tímto motivem se můžeme setkat i v jiných případech sebeobětování. Například když si král Sibi, o jehož štěrnosti existuje několik tradic, odřeže z těla vlastní maso, výměnou za holuba, kterého ukryje před sokolem, jeho tělo se pak zázračně vrátí do původní podoby.¹³⁶ Zároveň nic nenasvědčuje tomu, že by neshoření těla či jeho návrat do původního stavu nějak popíraly provedenou oběť. Provedený akt generuje zásluhy a poslouží k uctění buddhů a tak to zůstává i když ve výsledku vlastně nedojde ke spálení obětiny v podobě těla nebo je tato oběť zázračně obnovena. To ukazuje na to, že zásadní je akt sebeobětování, nikoli destrukce fyzického těla. Podobné zprávy jsou však zaznamenány jen v sútrách a hagiografiích. Jediný možný odraz, který by mohly mít v případě novodobých zaznamenaných sebeupálení, jsou záznamy o tom, že se oheň nedotkl určité části těla a zesnulý tak zanechal nějakou nespálenou část těla, tak jako v případě Thich Quang Duca, který jehož srdce prý zůstalo plameny nedotčené.¹³⁷

Poté, co se mnich upálil a oheň dohořel, bylo možné sesbírat ostatky zesnulého, stejně jako se tak činilo po kremaci zemřelých. Podle hagiografií se přitom mezi popelem a neshořelými zbytky kostí nacházely zvláštní substance, zrnka *šaríra*. V některých případech dokonce mohl tento zvláštní typ ostatků emanovat již za života významných buddhistických světců. Tento prvek se objevil výrazně teprve kolem 10. století v Číně, od té doby však získal zásadní význam. Jak uvádí Benn, dodnes platí předpoklad, že významní mniši zanechají ostatky v podobě *šaríra*. „Správná“ smrt se pak posuzuje, zjednodušeně řečeno, na základě dvou otázek: Zanechal mnich *šaríra*? Zemřel vsedě ve vzpřímené pozici?¹³⁸ Kromě tohoto typu ostatků existují i záznamy o neshořelých částech těla. Především v souvislosti s recitací Lotosové sútry se lze setkat s tím, že se mezi ostatky našel nespálený jazyk. Někdy mohl odkazovat i na recitaci nějaké jiné sútry. To bylo jedním ze znaků výjimečnosti sebeupáleného. Jazyk v takovém případě zůstal ohněm nedotčen a byl nalezen v popelu růžový a vlhký. Benn uvádí, že s ostatkem v podobě nespáleného jazyka je možné se setkat i mimo Čínu. Také podle něj mohli tento ostatek zanechat někdy i běžní muži a ženy, nejen světci, což lze považovat za znamení, že ve skutečnosti mohl být kdokoli učitelem *dharmy*.¹³⁹ To zcela odpovídá tomu, jak bylo uvedeno výše, že oddanost Lotosové sútře do jisté míry stírala rozdíly mezi laickou a mnišskou praxí. Tento prvek se ojediněle objevuje i v

132 J. S. STRONG, *Relics of the Buddha*, s. 147.

133 BUDDHADATTA, *The Clarifier of the Sweet Meaning*, s. 206–207.

134 *The Lotus Sutra*, s. 296.

135 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 210.

136 *Ibid.*, s. 93.

137 S. KARNOW, *Vietnam: a history*, 2nd revised and updated edition, New York: Penguin Books, 1997, s. 297.

138 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 157.

139 *Ibid.*, s. 70–72.

novodobém záznamu sebeupálení, a to v podobě zmíněného neshořelého srdce Thich Quang Duca. Všechny tyto zázračné ostatky potvrzovaly, že sebeupálený mnich byl skutečně výjimečně duchovně pokročilý či dokonce, že šlo o některého *bódhisattvu*. Ostatky sebeupálených pak byly obvykle, a to jak v legendárních, hagiografických i novodobých případech, uloženy do *stúpy* či kláštera a uctívány. Obvykle se jednalo o lokální kult, který však v některých případech mohl přerůst do celonárodního významu.¹⁴⁰

4.4. Další rysy

Kromě jakýchsi základních stavebních prvků ritualizovaného sebeupálení, které byly uvedeny výše, se s tímto činem pojily i některé další rysy. Jedním z nich byla přítomnost obecnstva. Ačkoli existují i případy, kdy se jedinec upálil o samotě, velmi často sebeupálení představovalo určitou formu dramatického rituálního představení pro shromáždění mnišské i laické obce, kteří na něm určitým způsobem participovali. Někdy se účastnili i zástupci světské moci. Například záznam o mnichu Sengqingovi z 5. století uvádí, že mj. byl přítomen místní prefekt Zhang Yue.¹⁴¹

Přítomnost obecnstva má několik důvodů. Sebeupálení jako uctění buddhy generuje, jako jiné oběti, ohromné množství zásluh, které mohou příznivě ovlivnit všechny, kdo na rituálu participují, třebaže jen jako obecnstvo. Mnich, který se upaluje a chce prospět celé komunitě, má sám zájem na tom, aby se shromáždilo co nejvíce lidí, kteří tak budou mít na zásluhách podíl a umožní jim tak lepší příští zrození či pomoc v tomto životě. Sebeupálení se mnohdy také pojilo s recitací textů, hostinou či výkladem *dharmy*. Stejně tak účastníci měli zájem podílet se na obětním aktu, aby získali zásluhy a kromě toho tím utvářeli dobré karmické pouto mezi sebou a sebeupáleným mnichem. Tato logika se podle Benna objevuje již v *džátakách*, kde ti, kdo jsou svědky *bódhisattvových* obětí, jsou blízce spojeni i s Buddhou Šákjamunim po jeho probuzení. Lidé věřili, že budou mít podobně slavnou kariéru v příštích životech, až se jejich lokální hrdina stane pokročilým *bódhisattvou* či dokonce buddhou.¹⁴² V případě protestních sebevražd, zejm. těch novodobých, je samozřejmě pozornost značného množství lidí, ideálně i médií, žádoucí pro dosažení určitého (politického, ekologického aj.) cíle. Podle Bradatana je to, co činí smrt sebeupáleného politicky závažnou, právě to, když se na ni zaměří komunitní sociální život. Sebeupálení je v tomto smyslu „úspěšné“, pokud není nadále pouze záležitostí sebeupáleného, ale také celé komunity, v jejímž středu se vyskytne. Individuální smrt jedince se tak stává „zakládající“ událostí téměř mytických proporcí a oživuje komunitní politický život.¹⁴³ Ačkoli by se tedy mohlo zdát, že jde o určitý osobní akt jedince, ať už třeba o sebevraždu ze zoufalství, či osobní zbožný akt a výraz nejvyšší oddanosti, není tomu tak. Ve skutečnosti jde o propracované představení, na němž se podílí celá komunita a ta má v celém aktu nezastupitelnou roli.

Sebeupálení také doprovázely různé zázraky a příznivá znamení. Mohly se objevovat již před samotným činem, v jeho průběhu i posléze. V případě mnicha Daodua, který se upálil roku 527 se udála řada podivných příhod. Zhruba měsíc před jeho upálením začal zničehonic vyzvánět klášterní zvon, totéž se opakovalo o pět dní později. Mniši také pozorovali světlo a opar vycházející z vědra na vodu, jindy zase purpurovou záři vycházející z výklenku v

140 Ibid., s. 141.

141 Ibid., s. 208.

142 Ibid., s. 35.

143 BRADATAN, Costica, „The Political Psychology of Self-Immolation“, in M. Haerens and L. M. Zott (eds.). *Tibet*. Detroit: Greenhaven Press, 2014, s. 189–194: 192.

meditační hale. Kvečeru před upálením se pak na jediném stromě objevilo velké hejno ptáků, kteří záhy všichni odlétli k západu.¹⁴⁴ Jindy to mohla být hvězda sestupující přímo do kouře hranice a pak vystupující zpět do nebe, kterou lidé identifikovali jako vyslance z nebeského paláce, možná z Amitábhovy Čisté země či z nebe Tušita.¹⁴⁵ K zázrakům lze také řadit nalezení *šaríra* po spálení těla či další zázračné ostatky v podobě nespálených částí těla. Všechny tyto zázraky dokreslují výjimečnost situace i aktéra, stejně jako poskytují určité potvrzení o správnosti a významnosti takového činu ze strany samotného kosmu. Benn uvádí, že sebeupálení v Číně mohlo fungovat podle mechanismu „stimul-reakce“ či tzv. sympatetické rezonance. Toto paradigma vzájemné stimulace mohlo působit na několika rovinách zároveň – v rámci lidské společnosti docházelo k vzájemné interakci mezi vládci a poddanými, zároveň ale fungovalo i mezi lidským světem a nebesy. Lidské činy a emoce podle tohoto paradigmatu mohly vyvolat kosmickou odpověď a zejména nesobecké činy, jako třeba sebeobětování, přiměly vesmír odpovědět v souladu se zájmem žadatele – v původní čínské tradici tedy například sebeupálení zajistilo déšť nebo ukončení hladomoru. Stejným vztahem se řídil i vztah mezi všemi bytostmi a Buddhou. Proto mohli, podle čínské víry, buddhové a *bódhisattvové* svými manifestacemi odpovídat na lidské potřeby. Také se někdy podle něj objevují v textech náznaky, že sebeupálení mniši byli ve skutečnosti *bódhisattvové*. Podle tohoto chápání světa naznačovaly zázraky, které se objevily před, během i po sebeupálení, že čin vyvolal odpověď kosmu, a byl tedy efektivní, „správný“ a v harmonii s vesmírem.¹⁴⁶

5. Motivace a využití sebeupálení

V předchozích kapitolách jsem se věnovala formě sebeupálení, jakožto určitému vzorci, který se vyskytuje v buddhistické tradici. Poukázala jsem na inspirace z buddhistické tradice, které mohly mít vliv na to, že se právě tato forma sebeobětování stala (relativně) oblíbenou, stejně jako konkrétnější podobu tohoto rituálního vzorce. Nicméně už v první kapitole, která mapovala, kdy a kde se tato praxe objevovala a objevuje, bylo patrné, že stejná forma se mohla používat s různou motivací a za různým účelem. V zásadě však lze rozlišit několik základních důvodů, které vedly některé stoupence buddhismu k sebeupalování.

5.1. Uctění buddhů, generování zásluh a akt oddanosti

Původní a nejstarší motivací, která se objevuje již v Lotosové sútře i v hagiografiích čínských mnichů, je vzdání úcty buddhům a jejich ostatkům, buddhistické nauce či Lotosové sútře, stejně jako vyjádření vlastní oddanosti *dharmě*. S touto motivací se lze setkat i v novodobých případech, ačkoli už jen v redukováných formách této praxe – v pálení prstů či vypalování *moxy* a vonných tyčinek na kůži, například při mnišské ordinaci. Příkladem může být Buswellovo svědectví o korejském mnichu jménem Itcha, který si upálil čtyři prsty na pravé ruce proto, aby se už nikdy nemohl vrátit do laického života, kde by ruce potřeboval používat

144 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 227.

145 Ibid., s. 45.

146 Ibid., s. 6–7.

ke svému živobytí.¹⁴⁷ I on tak svým činem vyjádřil a zpečetil vlastní oddanost cestě mnicha. Stejným způsobem lze nahlížet na vypalování jizev *moxou* či vonnou tyčinkou na kůži při ordinaci.

Legendární hrdinové, například *bódhisattva* Bhaišadžjarádža či král Ašóka, se upalovali v přítomnosti samotného buddhy či jeho ostatků. Významní mniši tento oddaný akt vykonávali podle záznamů v hagiografiích u *stúp* s ostatky, případně před obrazem některého z buddhů. Například čínský mnich Sengqing se upálil před obrazem Vimalakírtyho¹⁴⁸ a stejně tak si před obrazem buddhy jiný čínský mnich, Faning, upálil prst.¹⁴⁹ Oddanost sebeupálení jedinci vyjadřovali také svými slovy, když pravili, že se upalují k počtě určitého buddhy či několika buddhů, případně k počtě tří klenotů, tak jako japonský mnich Ósó, který prý těsně před svým sebeupálením prohlásil, že své tělo nabízí k uctění Lotosové sútry a jednotlivé části svého těla zasvětil různým buddhům.¹⁵⁰ Důraz je v těchto záznamech často kladen na jasnou mysl sebeupáleného, který myslel pouze a jen na buddhu. Právě toto zaměření mysli v legendárních příbězích dokonce někdy dotyčného ochránilo, že mu ani plameny neublížily a nestrávily jeho tělo, jako tomu bylo například u krále Ašóky. Kromě toho, že sebeupalování před ostatky či obrazem buddhy odkazovalo na toho, komu je oběť určena, důraz na zaměření mysli na buddhy, případně na tři klenoty, zajišťovalo také její vyrovnanost v momentu smrti a tedy příznivý další osud sebeupáleného.

5.2. *Somatická praxe k dosažení probuzení*

Sebeupálení bylo často také chápáno jako možnost, jak dosáhnout příznivého posunu na cestě k probuzení – ať už vytvořením ohromného množství zásluh prostřednictvím své oběti, zrozením v Čisté zemi, nebo rovnou dosažením probuzení v okamžiku smrti fyzického těla. Zatímco někde zůstává silně patrná původní motivace, uctění některého buddhy, jinde se sebeupálení stává jednoduše možností, jak usplnit dosažení konečného cíle a vymanění se ze setrvávání ve fyzickém těle. Sebeupálení tak mohlo být chápáno jako jedna z forem asketické praxe, která umožní jedinci dosáhnout konečného buddhistického cíle tím, že se vzdá fyzického těla a výměnou získá zlaté tělo *dharmy*, tedy dosáhne probuzení. Sebeupálení tak bylo vnímáno spíše jako určitá transformace jedné formy v jinou, než jako smrt. Naději na následující zrození v Čisté zemi nasvědčují i zmínky, podle nichž se buddhisté upalovali čelem k západu. Tato orientace odkazuje na buddhu Amitábhu, který sídlí v západní Čisté zemi,¹⁵¹ a může jednak představovat výše uvedené obětování svého fyzického těla tomuto buddhovi, stejně jako naději, že díky své oběti se dotyčný v jeho Čisté zemi zrodí. Na toto přesvědčení ukazují i některé zázraky zmíněné v hagiografiích. U mnicha Huishaa z 5. století záznam uvádí, že když se upálil, sestoupila hvězda z nebe do ohně a pak vystoupala zpět do nebe. Podle Benna svědci identifikovali hvězdu jako vyslance z nebeského paláce, čímž mohla být míněna Čistá země buddhy Amitábhy či nebe Tušita, domov budoucího buddhy

147 R. E. BUSWELL, *The Zen Monastic Experience*, s. 197–198.

148 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 208. Vimalakirti byl bohatý kupec, který se stal *bódhisattvou*, přestože vedl světský život. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 268.

149 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 209.

150 *Miraculous Tales of the Lotus Sutra from Ancient Japan*, s. 38–39.

151 V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 24.

Maitréji, který přišel pro Huishaa a vzal jej s sebou. To podle něj může znamenat jednoduše víru, že Huishao vystoupil do některého, blíže nespecifikovaného nebe, že dosáhl znovuzrození v Čisté zemi, odkud bude pokračovat cestou bódhisattvů a již se nikdy nezrodí na nižší úrovni, případně že se připojí k Maitréjovu průvodu připravenému sestoupit, až nadejde čas. Mnich Tanhong zase prohlásil, že se zrodí v Čisté zemi a když se upálil, lidé viděli jeho zlaté tělo, obrácené čelem z západu, jak odjíždí na zlatém zvířeti.¹⁵²

V těchto případech se sebeupálení ukazuje být prostředkem, případně zkratkou, k probuzení a opuštění setrvávání ve fyzickém těle a *sansāre*. Ve výkladech sebeupálení se také pracovalo s myšlenkou, že mnich se sice vzdal svého fyzického těla a zemřel, nicméně díky tomu získal tělo *dharmy*.¹⁵³ To se opět objevuje již v Lotosové sútře, kde *bódhisattva* Bhaišadžjarádža říká „Vzdal jsem se svých paží a jistě jsem získal zlaté tělo Buddha. Je-li tomu tak a ne jinak, pak nechť jsou mé paže vráceny do původního stavu.“ a skutečně se tak na potvrzení jeho slov stane.¹⁵⁴ Sebeupálení se tak chápe jako transformace do jiného stavu, a to ve velmi pozitivním významu, neboť někdy je fyzické tělo vnímáno jako omezující.

5.3. Oběť za komunitu, politický protest

Zhruba kolem 6. a 7. století v Číně se objevilo nové využití sebeupálení, případně jiných forem sebeobětování, jako nástroje sloužícího k ochraně buddhistické obce a nauky. Jejich ohrožení mohlo mít několik příčin: úpadek nauky způsobený plynutím času a milenaristickými obavami, jindy šlo o reakci na reálnou hrozbu ze strany státu, vnějšího nepřítele či přírodní katastrofy. Přesvědčení, že jedinec může svou obětí ochránit celou skupinu, zajistit obnovení *dharmy*, nebo prostě ovlivnit politickou situaci ve své zemi, zůstalo již v tradici sebeupálení až do současnosti. Zejména v novodobých dějinách je politizace sebeupálení velmi patrná a motiv oběti ve jménu komunity je spojován, a někdy jím dokonce nahrazen, s politickým protestem. V tomto ohledu se protestní sebeupálení prolíná s dalšími aktivitami angažovaného buddhismu. Patrný je také, zejména poslední dobou, posun chápání *sanghy*, za kterou se buddhista obětuje. Zatímco v Číně se jednalo o buddhistickou obec v rámci určité oblasti, někdy pak celé země, v současnosti může toto pojetí zahrnovat v nejširším smyslu slova nejen všechny lidské bytosti, ale i zvířata. Zatímco ještě v 60. letech 20. století se mniši ve Vietnamu upalovali ve jméno buddhistické obce ve Vietnamu, která byla utlačována ze strany vlády, v případě Tibetanů se jedná už spíše o ochranu celé národní komunity a tibetské kultury a motivace korejské mnišky, která se upálila na protest proti projektu Čtyř velkých řek¹⁵⁵ byla, jak bychom to označili západní terminologií, ekologická. V jejím případě už tedy nešlo jen o zahrnutí buddhistů či všech lidských bytostí, ale také zvířat, která kvůli projektu umírají. Kromě toho, že se v současné době rozšiřuje využití protestního

152 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 45, 207, 209.

153 Nauka o tzv. trojím těle (*trikája*) rozlišuje tělo lidské podoby v hmotné rovině (*nirmánakája*), tělo blaženosti v etické rovině (*sambhógakája*) a tělo *dharmy* v rovině abstraktní (*dharmakája*), což je vlastně *nirvána*. V různých textech se mohou vyskytovat ještě i další těla. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 205.

154 Podle *The Lotus Sutra*, s. 296.

155 National Memorial Service for Ven. Munsu, *Jogye Order of Korean Buddhism* [online], 21. 6. 2010 [cit. 2016-5-11], dostupné z:

http://www.koreanbuddhism.net/bbs/board.php?bo_table=0010&wr_id=253&page=18.

sebeupálení do různých oblastí, a tedy nejde vždy jen o politický protest, dochází i k dalšímu posunu. I když i v historii existovaly případy, kdy se upálil laický člen obce,¹⁵⁶ v případech sebeupálených Tibetanů již rozhodně nelze tvrdit, že jde o čin, který podstupují jen a z drtivé většiny členové mnišské obce. Naopak, velkou část sebeupálených tvoří laici.¹⁵⁷ Dochází tak k jakési postupné sekularizaci této praxe, která se v jednom svém proudu stává více nejen politickým nástrojem než náboženským aktem.

Nejde však o jedinou formu protestu, kterou buddhisté využívají. Podle Lahiriho patří mezi nejčastější formy protestu v jižní Asii i mimo ni vyhladovění a sebeupálení. V obou případech jde o rituální praxi, které se proměnila v taktiku politického protestu. Využití sebeupálení jako formy protestu je samozřejmě efektivní a natolik šokující, že má značný potenciál k dosažení určité změny. Lahiri však ukazuje, že to není tak jednoznačné a ne vždy je takový protest efektivní. Sebevražedný protest pravděpodobněji může vést k politické změně, pokud se u vyskytne kombinace čtyř faktorů: taktická hloubka, intenzita sebevraždy, emoční narativ a vysoký stupeň politické soutěže.¹⁵⁸

Taktická hloubka vyjadřuje to, zda hnutí využívá i dalších, zejména nenásilných, protestních taktik, například stávek a demonstrací. Pokud hnutí dokáže upozornit na svou problematiku, dostává se více do povědomí a je srozumitelné lidem. Není to ojedinělá smrt jedince, která by brzy zapadla a nebyla by pro veřejnost čitelná. Intenzitou sebevraždy Lahiri míní například to, zda dotyčný zemře. Ne všechny protestní sebevraždy totiž skutečně končí smrtí. Smrt jedince má šanci přinést daleko větší úspěch hnutí, neboť možná či skutečná smrt aktéra může být použita proti státu, přitahuje mediální zájem a může ukazovat na oddanost jedince vůči hnutí a myšlence, za niž se obětuje. Na druhou stranu však přílišné množství sebevražd snižuje šanci na politickou změnu. Domnívám se, že právě to je případ sebeupálených Tibetanů, kde množství sebeupálených jedinců postupně může oslabovat moc takových činů. Přesným opakem je podle mě případ Thich Quang Duca, který svět naprosto šokoval, a možná právě proto skutečně zanedlouho Ngoův režim padl. Třetím faktorem, který je v rukou zbytku komunity, je její schopnost vytvořit na základě sebeupálení určitý emoční narativ této události, který má šanci vyvolat v lidech odezvu, ať už v podobě soucitu, hněvu atd. Emoční narativ je třeba vytvářet jak v rámci hnutí, tedy vzbuzovat v jeho členech hrdost, hněv či soucit, tak vůči státu, ve kterém je třeba vyvolat pocit zahanbení. Úspěch protestního sebeupálení závisí právě na tom, jak tuto událost bude vnímat veřejnost a stát. Je nutné, aby hnutí dokázalo vzbudit správné emoce a eliminovat ty negativní. Sebevražda je totiž sice typ násilí, nicméně takového, které dokáže vytvořit pozitivní emocionální odpovědi. Je však třeba pečlivě směřovat negativní aspekty této taktiky, i když obecně platí, že sebeobětování je vnímáno pozitivněji než sebevražda. Právě schopnost vytváření vhodného emocionálního narativu odlišuje například sebeupálení od terorismu, které vytváří v lidech pocity strachu a nikoli zahanbení.

A konečně, čtvrtým faktorem, který ovlivňuje to, zda sebevražedný protest povede k nějaké dlouhotrvající změně, je schopnost politického systému dát prostor opozičním silám, tedy vysoká úroveň politické soutěže. Ta zvyšuje pravděpodobnost úspěchu hnutí a dlouhodobých politických změn.¹⁵⁹ Demokratické instituce sice poskytují prostor k vyjádření

156 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 74.

157 Self-immolations by Tibetans [online], dostupné z: <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-by-tibetans/>.

158 S. LAHIRI, *Suicide Protest in South Asia: consumed by commitment*, New York: Routledge, 2014, s. 5, 20.

159 S. LAHIRI, *Suicide protest in South Asia*, s. 12–14.

nesouhlasu institucionálně nebo prostřednictvím voleb a logicky by se tak protest měl objevovat jen v represivních režimech, kde je pravděpodobné, že bude vyšší úroveň sociální a politické nespokojenosti, ale žádné způsoby jak je vyjádřit. Ve skutečnosti však podle Lahiriho daleko spíše vytvoří demokratický systém prostředí pro mobilizaci a skupiny budou usilovat o posun veřejné politiky. Sebevražedný protest může mít efekt i v represivních režimech, ale ne nezbytně ve formě vynucení politického posunu. Místo toho jsou pozitivní aspekty mobilizace mnohem intenzivněji pocíťovány v rámci hnutí samého a protestní akce se stávají úspěšnějšími spíše symbolicky.

Rozsah, do nějž je realizován každý z těchto čtyř faktorů určuje pravděpodobnost úspěchu hnutí. Ukazuje se tak, že také v případě sebeupálení jako politického protestu je role dalších jedinců nezastupitelná a rozhodně nejde o individuální akt. Má-li být takový čin úspěšný, je potřeba aby se odehrál v rámci určité komunity, případně, aby na něm nějaké hnutí dále stavělo. Sebevražedný protest nemůže jednoduše mluvit sám za sebe a je třeba nějakým způsobem vysvětlit význam takového činu. Úkolem hnutí je sdělit a ozřejmit tyto věci veřejnosti. O činech samotných aktérů je třeba diskutovat a také je do jisté míry mytologizovat. Sebevražedný protest je natolik mocný i proto, že zabírá liminální prostor mezi násilím a nenásilím. Ukazuje sílu, kterou kolektivní násilí může mít, ale přitom odstraňuje řadu negativních konotací s násilím spojených.¹⁶⁰

Ukazuje se, že sebeupálení může být využito k řadě účelů a že k němu mohou vést různé motivace. Ačkoli primárně se jednalo o formu rituální oběti v náboženském smyslu, případně o formu asketické praxe umožňující výrazný postup na duchovní cestě vedoucí k probuzení, záhy se začalo tohoto činu využívat i jako nástroje k politické změně. Zmíněné druhy motivací rozhodně nejsou jediné. Kromě nich je například možné, že řada buddhistů si upaluje prsty jednoduše z toho důvodu, že jim to přináší prestiž a vážnost, zejména ze strany laiků, jak uvádí Buswell.¹⁶¹ Neměli bychom ani propadnout dojmu, že se sebeupálení beze zbytku proměnilo z aktu oddanosti v politický či jiný protest. Je pravda, že právě politické protesty jsou více medializované, nicméně nadále přetrvává i sebeupalování prstů jako gesto oddanosti buddhovi či jako vyjádření svého odevzdání se mnišské cestě, jak se s nimi setkal například Buswell.¹⁶² Zdá se však, že sebeupálení vedené takovou motivací se postupně zredukovalo na pálení prstů či vypalování jizev při ordinaci, dost možná v reakci na odmítavé reakce některých buddhistů a na kontroverznost praxe. Uvedené kategorie také nelze považovat za jasně oddělené druhy motivací, které vedou k sebeupalování. Je spíše potřeba na ně nahlížet jako na určité výraznější motivy v rámci celé škály motivací, z nichž některé se mohou vyskytovat i společně. A ačkoli se může zdát, že politizace sebeupalování je něčím zcela odlišným než původní vyjádření oddanosti Buddhovi, domnívám se, že tomu tak není. Ačkoli sebeupalování bylo a je používáno k vyjádření nejrůznějších pohnutek a za různými účely, v konečném důsledku lze všechny tyto motivace shrnout do jediné: obět' třem klenotům buddhismu, tedy Buddhovi, případně buddhům, buddhistické nauce (*dharmě*), ať už obecně či konkrétním sůtrám, a *sanze*, tedy buddhistické obci, byť v moderní době, a zejména v souvislosti s angažovaným buddhismem, se její pojetí rozšiřuje. Právě tato tři útočiště, k nimž se buddhisté uchylují, jsou těmi, k jejich počtě či ochraně se upalují.

160 Ibid. s. 123–124, 147–149.

161 R. E. BUSWELL, *The Zen Monastic Experience*, s. 197.

162 Ibid., s. 197.

6. Sebeupalování v kontextu etiky a z pohledu buddhistů

Dosavadní část práce se zabývala rozbořením vývoje, struktury a motivací sebeupalování. Pohled na sebeupalování v buddhismu by nebyl úplný, pokud bychom pominuli pohled buddhistů samotných na tuto praxi. Od počátku je patrné, že sebeupalování je kontroverzní záležitostí, které vždy měla a má řadu odpůrců i stoupců a která se pohybuje na tenké hranici mezi zavrženíhodným a obdivuhodným činem. Důvody této kontroverze pramení především z různého chápání buddhistické etiky, která na jednu stranu jasně zakazuje zabíjení a násilí, a na druhou stranu podporuje štědrost a nezištnost a, zejména v mahájánovém buddhismu, jednání ze soucitu k ostatním bytostem.

6.1. Oprávněnost praxe z hlediska buddhistické etiky

Život *sanghy* je regulován *vinajou* (doslova „to, čím je jedinec vyveden (z utrpení)“). Buddhistická etika vychází z karmického zákona, tedy z přesvědčení, že každý čin přinese dříve či později svůj následek, který se odrazí v tomto či příštím životě konatele. Harvey uvádí, že nejde o nějakou formu trestů či odměn, nýbrž o druh přírodního zákona, podle něhož každá akce vyvolá určitou reakci. Často se používá příměr semena, které časem dozraje a přinese plody.¹⁶³ Přitom zásadní roli hraje záměr (*čétana*), který je za činem samotným. Buddha prohlásil:

Záměr, mniši, nazývám karmou. Když má člověk záměr, vytváří karmu prostřednictvím těla, řeči a mysli.¹⁶⁴

Mezi základní předpisy buddhistické etiky pro laiky a laičky patří pět předpisů (sa. *pañcaśīla*). Ty jsou uvedeny v *Abhisannasuttě* (AN 8,39) a zahrnují vyvarování se vzetí života (sa. *pánátipáta*), braní toho, co není dáno (tj. krádeže), nepovoleného pohlavního styku, lhaní a používání omamných látek. Tyto předpisy jsou spolu s dalšími zahrnuty i v deseti základních předpisech (sa. *daśaśīla*) pro mnichy a mnišky, které na sebe berou při ordinaci.¹⁶⁵ Zabití lidské bytosti přitom také patří mezi čtyři *parádžiky*, tedy nejzávažnější přestupky proti mnišské kázni, za které jsou mniši či mnišky nezvratně vyloučeni z mnišské obce.¹⁶⁶ Patří mezi ně smilstvo, krádež, vražda a předstírání nadlidských schopností z vychloubavosti. K třetí *parádžice Suttavibhanga* uvádí:

Jestliže některý mnich vědomě připraví o život lidské tělo, nebo k jeho zabití vyhledá vraha, nebo velebí smrt, nebo nabádá ke smrti slova „ach, člověče, co máš z takového špatného, mizerného života, lepší by ti bylo umřít,“ s takovými myšlenkami různým způsobem velebí smrt nebo nabádá ke smrti, také ten je odsouzen k záhubě a budiž vyhoštěn.¹⁶⁷

163 P. HARVEY, *An introduction to Buddhist ethics*, s. 16–17, 92.

164 AN 6,63.

165 Vstup do mnišské *sanghy* má dvě stadia. Od sedmi či osmi let může jedinec podstoupit nižší ordinaci a stává se novicem. Ve dvaceti letech může podstoupit vyšší ordinaci a stát se mnichem. P. HARVEY, *An introduction to Buddhist ethics*, s. 95.

166 D. KEOWN, *The nature of buddhist ethics*, s. 29–32.

167 D. ZBAVITEL (ed.), *Základní texty východních náboženství 2: raný indický buddhismus*, Praha: Argo, 2008, s. 188–189.

První mravní předpis o neublíživání koresponduje s hinduistický a džinistickým konceptem *ahinsa*, tedy neublíživání, je obecně považován za nejdůležitější a má řadu implikací, týkajících se například války či sebevraždy. Nicméně není jednoznačný výklad toho, zda sebevražda je či není porušením prvního pravidla. Podle některých výkladů jde o porušení, ale třeba podle Velkého traktátu o dokonalosti v moudrosti (*Mahápradžňápáramitášástra*) tomu tak není, neboť se toto pravidlo vztahuje na ublížení druhým bytostem, nikoli na sebe sama. Nadále ale platí, že půjde o čin karmicky negativní, pokud takové budou kořeny, z nichž vyvstává.¹⁶⁸

Podle některých výkladů tak jedno ze základních morálních pravidel buddhismu jasně zakazuje buddhistům jakoukoli formu sebevraždy či nabádání k sebevraždě. To může vysvětlovat, proč bývá mnichy autoritami odmítnut, když oznámí svůj záměr či žádá o svolení k vlastnímu upálení. Ten, kdo by jej podpořil v úmyslu se upálit, by sám totiž spáchal přestupek proti základním pravidlům buddhistické morálky. Jde samozřejmě hlavně o případy upálení celého těla, nikoli o redukované formy této praxe, při kterých nedojde ke smrti jedince. Na druhou stranu, existují i výklady, které umožňují nechápat sebevraždu jako porušení tohoto předpisu, a to zejména v mahájánovém buddhismu, ve kterém dochází k určitému posunu ve vnímání buddhistické morálky. Harvey píše, že mahájána se zaměřuje na ideál *bódhisattvy*, tedy bytosti, která je na cestě k probuzení a jejímž úkolem je soucitně pomáhat ostatním bytostem, zatímco sama dozrává k moudrosti. Postava *bódhisattvy* je i v théravádě, nicméně spíše okrajově – jako ojedinělá stezka pro ty, kdo si zvolili vyšší cíl než cíl *arhanta*. V mahájáně se však stává cesta *bódhisattvy* programem praxe pro daleko větší množství buddhistů.¹⁶⁹ Stezka *bódhisattvy* je praktikována dosahováním deseti dokonalostí (*sa. páramit*)¹⁷⁰ v deseti *bódhisattvovských* stavech (*sa. bhúmi*)¹⁷¹ během bezpočtu životů. V mahájáně byl také koncept buddhistické etiky rozšířen a ta zde již nebyla vnímána jako jedna z komponent na cestě k probuzení, ale v nejšířším smyslu zahrnovala tuto cestu celou.¹⁷² V některých ohledech však také mahájánový buddhismus pojímá etiku daleko flexibilněji. V tomto konceptu je klíčová nauka o dovednosti ve výběru vhodného prostředku, která může odkazovat i na jednu z *bódhisattvovských páramit*. Podle ní Buddha například přizpůsoboval svůj výklad *dharmy* úrovni posluchačů, stejně jako se různí buddhové a *bódhisattvové* dokázali vhodně manifestovat na zemi, ať již tělesně či ve vizi. Další aplikací dovednosti ve výběru vhodného prostředku v etice je idea, že některé předpisy mohou být porušeny, je-li to nevyhnutelná součást soucitně motivovaného činu k pomoci druhé bytosti.¹⁷³ V některých případech tak může být dokonce porušeno základní pravidlo buddhistické morálky, které zakazuje zabít jinou bytost.¹⁷⁴ V mahájáně je zkrátka kladen větší důraz na soucit, a to i za cenu občasného porušení předpisů. Harvey uvádí, že v tom lze vidět určitou paralelu k tomu, jak křesťanství klade do popředí lásku jako hlavní hodnotu, která může znamenat i porušení židovského práva, ačkoli v tomto případě to, na rozdíl od buddhismu, pokrývá rituální i etické

168 P. HARVEY, *An introduction to Buddhist ethics*, s. 69, 288–289.

169 *Ibid.*, s. 123.

170 Těchto dokonalostí *bódhisattva* dosahuje během svého vzestupu. Obvykle jich je uváděno deset: 1. dokonalost štědrosti (*dána*), 2. dokonalost v ctnostné kázni (*šila*), 3. dokonalost trpělivosti (*kšánti*), 4. dokonalost v odhodlaném úsilí (*virja*), 5. dokonalost v meditaci (*dhjána*), 6. dokonalost moudrosti (*pradžña*), 7. dokonalost ve výběru vhodného prostředku (*upájakaušala*), 8. dokonalost v pevném zaslíbení (*pranidhána*), 9. dokonalost v duchovní síle (*bala*) a 10. dokonalost ve vědění (*džňána*). Někdy se seznam *páramit* může lišit či mít jiné pořadí. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 180–181.

171 Deset následných stavů či stupňů, kterými musí projít *bódhisattva*, než se stane buddhou. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 60.

172 P. HARVEY, *An introduction to Buddhist ethics*, s. 128–130.

173 *Ibid.*, s. 134.

174 Příklady uvádí P. HARVEY, *An introduction to Buddhist ethics*, s. 135–138.

záležitosti.¹⁷⁵ A není jen *bódhisattva*, na kterého se v určitých případech nemusí vztahovat morální pravidla. Také *arhant* již nevytváří činy s příznivými či negativními karmickými následky a je již mimo kategorie mravních zásluh (sa. *punja*) a hříchu (sa. *pápa*). To však neznamená, že by opustil morální chování a v théravádovém buddhismu se i on nadále chová podle pravidel, pouze o to nemusí již vědomě usilovat a stává se to jeho přirozeností.¹⁷⁶

Další část buddhistické etiky, která má vliv na otázku sebeobětování je dávání, neboli štědrost (sa. *dána*). Podle Harveye je primární etickou aktivitou, kterou se učí buddhisté rozvíjet.¹⁷⁷ Štědré činy jsou považovány za blahodárné ve všech buddhistických školách. Dávání dokonce není příznivé jen v případě, že má dárce čistou mysl, ale také tehdy, je-li příjemce ctnostný či svatý. Pak dokonce zlý dárce může být očištěn ctnostmi příjemce.¹⁷⁸ Právě na sebeobětování jako na nejvyšší projev dokonalé štědrosti odkazovali často obhájci sebeupalování.

Skutečností zůstává, že sebeupálení *bódhisattvové* vychvalování v literatuře a praxe i historické záznamy ukazují, že se buddhisté upalovali. Námitku, že by se mohlo jednat o nějakou specifickou skupinu neuznávající základní pravidla buddhistické etiky, vyvrací poznámky v některých čínských hagiografiích, které říkají, že dotyční byli znalci a mistry *vinaji*. Například upálená mniška Jinggui podle Baochanga rozuměla písmům i *vinaje* a byla dovedná v meditaci.¹⁷⁹ Praxe tedy fungovala v rámci *sanghy* rozhodně nešlo o nějakou heterodoxní či marginální záležitost, nýbrž o jednu z cest k probuzení – o cestu somatickou.¹⁸⁰

Napětí mezi tím, zda praxe sebeupalování porušuje *vinaju* a jedná se tak o zavrženíhodný čin, nebo jde o akt neobyčejné štědrosti a oběti ze strany duchovně pokročilého jedince, přetrvávalo po celou dobu historie. Jedním z velkých kritiků praxe byl mnich Yijing, žijící na přelomu 7. a 8. století, který napsal rozsáhlý text proti sebeupalování. V 16. století zase velmi kritizoval tuto praxi Zhuhong, který zahrnul kritiku této praxe do svého díla Zheng'e ji.¹⁸¹ Potřebu ospravedlnit svůj čin cítili i sami sebeupálení, kteří zanechávali vysvětlující dopisy a stejně tak praxi obhajovali i autoři sbírek hagiografií, kteří ke svým dílům často připojovali hodnocení této praxe.¹⁸² Huijiao, stejně jako řada pozdějších autorů, srovnával sobectví běžných lidí s nesobeckostí upálených mnichů. Ti byli podle něj neobyčejně štedří, a to díky tomu, že pochopili iluzornost vlastního těla a pomíjivost všeho v *sansáre*. Díky nahlédnutí konečné prázdnoty všech věcí si uvědomili, že nemá smysl něco vlastnit a dokázali se všeho vzdát. Proto se mohl upálit jen pokročilý *bódhisattva*. Primárně tak podle Huijiaa platila pravidla *vinaji*, pouze pokud se vyskytla příznivá a nadpřirozená znamení, která indikovala legitimnost činu, měl mnich právo její pravidla porušit a upálit se. Pouze ten, kdo již nebyl připoutaný k Já, mohl takovým činem dosáhnout osvícení. Obyčejní jedinci, kteří podstoupili sebeupálení kvůli slávě a prestiži byli snadno odhaleni, neboť se u nich v posledním okamžiku objevil strach. Sebeupálení také Huijiao vnímal spíše jako prostředek, jak se dosáhnout *nirvány* či zrození v Čisté zemi, než jako vzdání se těla. Právě zrození v Čisté zemi bylo podle něj, spolu s dokonalou štědrostí, hlavní motivací mnichů k sebeupálení.¹⁸³ Daoxuan uvedl, že životopisy uvedené v jeho sbírce sloužily jednak jako varování začátečníkům, jednak jako model pro duchovně pokročilé.

175 Ibid., s. 148–149.

176 Ibid., s. 43.

177 Ibid., s. 61.

178 Ibid., s. 21.

179 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 205.

180 Ibid., s. 120.

181 J. A. BENN, „Self-immolation“, s. 759.

182 Zhodnocení této praxe jednotlivými autory biografií lze najít u Benna v Příloze 2. J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 247–259.

183 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 50–52.

Stejně jako pro Huijiaa, bylo i pro něj „úspěšné“ sebeupálení mimo běžnou morálku, neboť takto duchově pokročilý jedinec již porozuměl, že život je dočasný a ve své konečnosti prázdný. Sebeobětování tak znamenalo výměnu dočasného a nečistého lidského těla za nezničitelné *dharmové* tělo buddhy. Podle Daoxuana sebeobětování některých lidí nebylo úspěšné, protože neměli dostatečně velkou vnitřní sílu či odhodlání. Jejich selhání prozradilo sténání bolestí v okamžiku smrti. Záměr činu musel být dobrý, aby šlo o exemplární a legitimní případ sebeupálení.¹⁸⁴ Podle Zanninga zase byla sebevražda technicky přestupkem proti morálním předpisům, nicméně se to ve skutečnosti vztahovalo jen na ty, kdo spáchali sebevraždu s chybným záměrem uniknout ze *sansáry*.¹⁸⁵

Opakovaně se tak objevují argumenty, které říkají, že somatická cesta k probuzení skrze sebeupálení (či jinou formu sebeobětování) je určena jen některým, výjimečně duchově pokročilým bytostem, pro které již neplatí běžná morální pravidla, platná pro všechny ostatní. Jejich čin vychází zejména ze dvou aspektů – moudrosti (sa. *pradžña*) a soucitu (sa. *karuna*). Soucitnou složku tvoří dokonalost štědrosti (sa. *dānapāramita*), jedna z *pāramit*, které *bóddhisattva* kultivuje a poznáním je nahlédnutí iluzornosti všech věcí a jejich konečné prázdnoty. Na základě dosavadních informací by se mohlo zdát, že se jedná o praxi mahájánového buddhismu, který umožňuje svým pojetím buddhistické morálky a uznáváním autority mahájánových sůter praxi obhájit a vyhnout se tak obvinění z porušování *vinaji*. Je sice pravda, že se praxe rozvíjela zejména v oblastech Dálného východu, nicméně se objevovala i jinde¹⁸⁶ a také níže uvedená anketa ukazuje, že rozhodně nelze jednoznačně říct, že théravádový buddhismus sebeupalování striktně odmítá a mahájánový schvaluje. Za velmi přínosnou považují právě zmíněnou soukromou anketu, kterou si King udělala mezi několika buddhisty. Vědoma si toho, že jí chybí hluboká kulturní obeznámenost se sebeupálením a jeho chápáním, zeptala se několika buddhistů na jejich názor. Jednotlivé odpovědi potvrzují ambivalenci a různorodost pohledů. Prvními dotázanými byli tři théravádoví mniši z jihovýchodní Asie, všichni aktivní vůdci v rámci angažovaného buddhismu.

Sebeupálení není to, co Buddha učil. Akorát to oheň rozšíří a dělá věci horšími, tím, že rozšíří konflikt. Je to jednostranný akt. Praktikovat *dhammu* znamená najít příčinu, porozumět jí, meditovat o ní a pak spojit [jednotlivé] stránky [věci] dohromady. Člověk by neměl být zaujatý.

[Sebeupálení] buddhističtí mniši nemohli podporovat válku. Chtěli ji zastavit. Ale není dobré se zabít – je to totéž jako zabít někoho jiného.

[Je sebeupalování morálně správné?] Ano. Sebeupálení je *dānapāramita* a největším darem je dát život.

Mezi dalšími byli thajští buddhističtí laici, všichni učenci, aktivně podporující angažovaný buddhismus. Dva z nich byli dříve mnichy.

Sebeupálení je ožehavá otázka. Násilí je špatné ve všech formách, ale pokud cítíš, že není jiná cesta, dopustíš se násilí na sobě. Je to špatné, ale respektuji je.

Sebeupalování je způsobeno vlivem mahájánového buddhismu. V meditaci [sebeupálení]

184 Ibid., s. 99–101.

185 Ibid., s. 114.

186 Například na Srí Lance: Buddhist Monk's Self-Immolation, in *Youtube* [online], 21. 6. 2013 [cit. 2016-05-11] kanál uživatele Wdm enet, dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=O9WgTZbDK1U>.

porozuměli, kam by měli jít. Obětovali se pro druhé. Théraváda by to neudělala.

Já osobně sympatizuji se sebeupálenými, protože následují mahájánu a ta říká, že mohou udělat cokoli, dokonce i špatnou věc, aby pomohli lidem. Takže pro [mahájánové buddhisty] je to v pořádku, podle jejich zásad, není-li jiná cesta. Samozřejmě sebevražda je zavrhována, ale jestliže k ní dojde z dobrého důvodu – okay. Je to násilí, vražda – takže je to proti první zásadě. Stav mysli při sebevraždě je plný nenávisti, je to do určité míry krutost, takže mysl není očištěná. Proto to vytváří negativní karmu a jedinec má horší budoucí život. Možná se připravil, ale v okamžiku zapálení není v meditaci, nýbrž [zcela] vědomý, takže by se mohla [v jeho mysli] objevit nečistota. Ale i kdyby šel do pekla, je to v pořádku. Tohle by se v théravádě dělat nemělo.

Poslední z dotázaných, který patřil k théravádovému buddhismu, byl mnich narozený v Americe, který žil již sedmnáct let v Thajsku.

Dobrota sebeupálení záleží na záměru, mentálním stavu a porozumění situaci. Je to extrémní čin, ale země v občanské válce je také extrémní situace. Sebeupálení viděli, že pokojné jednání nefungovalo. Já tyto lidi neuvěřitelně respektuji. Měli bychom se ptát: Dokázal bych sedět já v lotosové pozici dvě minuty, zatímco by mé tělo hořelo? Nepromýšlel jsem to, ale jsem ochoten přijmout to jako oprávněnou volbu. Lidé konají oběti, to je přijímáno dobře. Co lidé nedokáží akceptovat, je násilná oběť. Ale co děláš ty? Většina lidí prostě dává pozor na sebe sama. Je těžké pro rodiče, že to dítě [Nhat Chi Mai] zemřelo; ale je pro ně také zdrojem hrdosti, že zemřela dobře a z dobrého důvodu. [A co problém imitace?] Pošetilci budou imitovat pošetile cokoli. Měli bychom to nějak vzít v úvahu, ale nedovolme, abychom byli přespříliš omezenými pošetilci. V Thajsku kolem roku 1991 byl také jeden imitátor, špatně učinil a hoře pobíhal – evokoval lítost, ale nepomohl své záležitosti. Taktiky Gándhího, učení Ježíše a Buddha jsou zneužívány. Tomu se nedá pomoci, jakýkoli užitečný nástroj může být zneužit. Musí to být provedeno s důstojností, klidem; to je prevence proti pošetilým imitátorům. Jsem proti tomu, aby to bylo prováděno nerozumně nebo opakovaně. Není to jen politická taktika. Je to také akt důvěry v lidskost.

Tibetský mnich a učenec, žijící na Západě a aktivně sympatizující s angažovaným buddhismem se vyjádřil následovně:

Bódhisattva má odpovědnost vůči ostatním bytostem. Dokonce i zabití, lhaní a tak dále mohou být v pořádku, pokud jsou udělány pro dobro [všech bytostí]. [Sumarizuje příběh z *Bódhisattvabhúmisútry* o *bódhisattvovi*, který zabil muže, aby mu zabránil v zabití stovek lidí.] Jeho motivací je soucit ke stovkám lidí a zvláště přání uchránit člověka, který plánuje zabít, před získáním špatné karmy za svůj čin. Takový čin vyžaduje naprostou lásku a soucit, porozumění *šúnjatě*.¹⁸⁷ [...] Pouze o těch, kdo mají tyto předpoklady, lze říct, že bylo v pořádku, že to udělali. Dokonce ještě *bódhisattva* na 10. stupni [své stezky] v sobě má dřímající semena, [která mohou způsobit že jeho motivace nebude čistá]. *Bódhisattva* může vzít jed, smíchat ho s bylinkami a vytvořit lék. Je možné že Thich Quang Duc byl v tomto stavu, ale my to nevíme. [A co problém imitace?] Potřebujeme říct veřejnosti, aby to nedělali. Toto jsou pokročilé nauky, které nejsou pro veřejnost.

187 *Šúnjata* znamená všeobecnou vesmírnou prázdnotu všech věcí a jevů. Nic na tomto světě totiž není obdařeno samostatným bytím a existuje jen v závislosti na příčině. V. MILTNER, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 237.

14. dalajláma, Tändzin Gjamccho, se v reakci na upálení bývalého mnicha jménem Thuptena Ngodupa, který protestoval proti čínské vládě Tibetu, vyjádřil v oficiálním prohlášení 28. 4. 1998 takto:

Včera, jsme byli svědky velmi nešťastného případu tibetského muže, který se zaživa upálil. Jsem tím hluboce zarmoucen. Po mnoho let, jsem dokázal přesvědčovat tibetský lid, aby se vyhnul násilí v našem boji za svobodu. Dnes je jasné, že pocit marnosti a naléhavosti se mezi mnoha Tibetany vystupňoval, jak to dokládá protestní vyhladovění a včerejší tragická událost. Tato frustrace pramení ze skutečnosti, že tibetský lid, s jeho jedinečným kulturním dědictvím, je postupně vymazáván z tváře světa. To je tragédie pro celý svět, jelikož tibetská kultura má obrovský potenciál prospívat světu a nejvíce milionům čínských bratrů a sester. Žádám mezinárodní společenství, aby podstatně zesílilo svou podporu tibetské záležitosti. Žádám vlády a mezinárodní [fóra], aby vyvinuly co nejupřímnější úsilí k mírumilovnému vyřešení tibetského problému.¹⁸⁸

Z této pestrosti názorů je patrné, že existují argumenty pro i proti sebeupalování. Stoupenci obou názorových skupin se mohou odkazovat na tradici i buddhistické texty. Ukazuje se však, že uznání či zavržení této praxe souvisí s tím, zda se jazýček pomyslných vah při hodnocení takového činu nachýlí více chápání sebeupálení jako sebeobětování a projevu štědrosti, nebo k sebevraždě a porušení etických předpisů. Ti, kdo budou chtít vidět takový čin jako sebevraždu, mají v ruce jednoznačný argument v podobě *Vinaji*, že jde o něco, co je v budhismu zakázané. A naopak, ti kdo v sebeupáleném rozpoznají *bódhisattvu*, uznají, že někdo takto duchovně pokročilý ví zcela nejlépe, co je správné a koná pro blaho všech bytostí – tedy i za cenu, že by si sám měl své porušení pravidel v dalších zrozeních odtrpět.

6.2. Sebevražda nebo sebeobět'?

Dokonalé suicidium je podle Koutka charakterizováno jako sebepoškozující akt s následkem smrti, který je způsoben sebou samým s vědomým úmyslem zemřít. Tato definice naráží na problém kombinace vědomé a nevědomé motivace a nejednoznačnosti úmyslu zemřít.¹⁸⁹ Nicméně, jak uvádí Ondok, existuje celá řada teorií, jak lze sebevraždu chápat – jako důsledek nemoci, sociální krize nebo třeba jako agresi obracející se proti člověku samému. Častou příčinou sebevraždy je podle něj i nedostatek lidských vztahů, lásky a komunikace. Může být také výrazem zoufalství a nedostatku povědomí o smyslu života. Někdy se vyskytne i altruisticky motivovaná sebevražda, jakožto heroické obětování vlastního života s cílem zachránit druhého.¹⁹⁰

Ačkoli existuje řada typologií sebevražd, je poměrně těžké do nějaké kategorie zařadit sebeupálení, které se značně vymyká sebevraždě, s jakou se lze setkat v západním prostředí. Nemyslím si, že by bylo možné sebeupálení označit za bilanční či účelovou sebevraždu nebo za zkratkovité suicidální jednání. Řada těchto teorií totiž pracuje s tím, že jedinec hledá skrze svou smrt únik ze zoufalé situace či jedná na základě duševní nemoci, ale to, s čím se

188 S. B. KING, „They Who Burned Themselves for Peace“, s. 144–146. Hranaté závorky značí má vypuštění či doplnění.

189 J. KOUTEK a J. KOCOURKOVÁ, *Sebevražedné chování*, s. 29.

190 J. P. ONDOK, *Bioetika*, s. 119.

setkáváme u sebeupálení buddhistů, tedy s vědomou přípravou činu, kterou provází jasná a klidná mysl, je západnímu pohledu poněkud cizí. Kategorii altruistické sebevraždy by mohly odpovídat protestní sebeupálení, pokud bychom se však západními nástroji snažili uchopit sebeupálení jako zbožný akt, selžeme. V případech sebeupálení jako napodobení aktu *bódhisattvy* Bhaišadžjarádži jde, z hlediska významu a motivace, daleko spíše o rituální akt, než o sebevraždu jako takovou. V případech, kdy mělo sebeupálení umožnit mnichovi, aby se vzdal fyzického těla, jde dokonce o jakousi pozitivní motivaci a sebevražda tak byla spojena s věkou nadějí a očekáváním, a to podle mne nevycházelo z naprosté zoufalosti se stávajícím stavem. V některých případech se lze setkat v buddhismu se suicidální dohodou. Ta spočívá v tom, že se dva nebo více lidí dohodne, že společně spáchají sebevraždu.¹⁹¹ Hromadná sebeupálení se objevují spíše v novodobých dějinách ve Vietnamu či u Tibeťanů. V historii se ojediněle objevovaly, a to zejména ve spojitosti s mniškami. Například v 5. století se upálily dvě mnišky, Tanjian a Jinggui.¹⁹² O dvě století později se zase upálily, tentokrát veřejně, dvě sestry, které také byly mniškami.¹⁹³

Podle Ondoka se řada lékařů a psychologů domnívá, že většina sebevražd je uskutečněna ve zvláštním duševním stavu, v němž člověk není svobodným pánem svých vlastních rozhodnutí a není ani schopen objektivně a s odstupem rozumově nahlížet na své jednání. Je v takovéto situaci objektem nutkavých, subjektivních představ a vnitřních obsesivních tlaků, jejichž původ uniká jeho pozornosti. To má zásadní vliv na morální kvalifikaci konkrétní sebevraždy, neboť v takovém případě nemá jedinec plnou etickou odpovědnost za své jednání.¹⁹⁴ To však zcela neodpovídá buddhistickým sebeupálením, které jsou zpravidla připravována až pozoruhodně systematicky a do detailů, a to řadu týdnů či měsíců předem. Ze záznamů také nebylo na sebeupálených patrné nějaké rozrušení či emocionální neklid.

Pokud jde o suicidální metody, rozlišuje Koutek tvrdé a měkké. Mezi měkké metody patří ty, u nichž je nebezpečnost nižší a možnost záchrany života vyšší, tedy metody, které většinou nevedou okamžitě ke smrti (např. intoxikace medikamenty, povrchní pořezání, skok z nízké výšky). Tvrdé metody naopak vedou nejčastěji okamžitě nebo velmi rychle ke smrti a možnost záchrany je velmi snížena, případně vyloučena. (př. stangulace, použití střelné zbraně a skok z velké výšky). Podle Koutka je samozřejmé, že měkké metody jsou používány u suicidálních pokusů často účelového nebo demonstrativního charakteru.¹⁹⁵ V případě sebeupálení jde jednoznačně o metodu tvrdou. Je zajímavé, že v případě protestních sebeupálení je volena tato tvrdá forma, která je nezvratná, třeba oproti protestní hladovce, kterou je možné v případě splnění požadavků protestujícího přerušit. Domnívám se, že to ukazuje na hlubší rovinu sebeupalování, které, ač prezentováno v některých formách jako protestní akt, není pouhým protestem, ale navazuje na hlubší ritualizovaný vzorec, podle něž postupuje, a který nedovoluje před koncem své rozhodnutí zvrátit.

Mezi rizikové faktory pro sebevraždu patří například deprese, osobní a sociální konflikty, potíže stáří a někdy i typ povolání. Psychologové shrnují tyto faktory v pojmu tzv. presuicidálního syndromu.¹⁹⁶ Koutek uvádí, že kromě samotné sebevraždy se také objevují sebevražedné myšlenky a pokusy. Výskyt jednoho či druhého však ještě neznamená, že jedinec nakonec spáchá sebevraždu. V tomto ohledu považuji za významné, že u řady záznamů o sebeupálených se lze setkat s tím, že dotyční opovrhovali fyzickým tělem a životem v *sansáře*, mnohdy se také pokoušeli o nějakou formu sebeobětování již dříve,

191 J. KOUTEK a J. KOCOURKOVÁ, *Sebevražedné chování*, s. 31–32.

192 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 44.

193 Ibid., s. 95–96.

194 J. P. ONDOK, *Bioetika*, s. 120.

195 J. KOUTEK a J. KOCOURKOVÁ, *Sebevražedné chování*, s. 34.

196 J. P. ONDOK, *Bioetika*, s. 119.

případně již dříve poškozovali své tělo třeba upalováním prstů. Například Huiyao z 5. století se stala mniškou již v dětství a také slíbila, že spálí své tělo. Mniška Jinggui byla dovedná v meditaci, ale zanedbávala své tělo a často vypadala vychrtle. O mnichu Sengyai se zase píše, že byl vážné dítě, které vyjadřovalo odpor k tělu a touhu spálit jej.¹⁹⁷ Je také otázkou, do jaké míry je možné vnímat asketickou praxi, které se většina mnichů a mnišek oddávala, jako určitou formu sebepoškození a nakolik, nebo u jakého procenta, šlo o ryze náboženskou praxi. Tyto zmínky mohou podle mě poukazovat na to, že minimálně v některých případech může sebeupalování spadat do oblasti psychopatologie, přičemž tradice zde nabídla vzorec, kterého se mohli jedinci chopit. Rozhodně se však nedomnívám, že by to byl případ většiny těchto činů, neboť sebeupálení, pro která se rozhodli jedinci po racionální úvaze a dlouhodobé přípravě, poukazují na jednání s jasnou myslí a velmi často vycházejí z motivace prospět ostatním. V takových záznamech také mnohdy není žádná zmínka o předchozím suicidálním pokusu či sebepoškození.

Zvláštní formou ke smrti vedoucího jednání je sebeobětování. Podle Koutka zde má smrt význam oběti ve prospěch jiných lidí, společnosti nebo idealistických cílů. Tuto formu jednání podle něj nelze chápat jako suicidální, jelikož u ní zcela chybí vědomá touha zemřít.¹⁹⁸ Ani do tohoto západního pohledu na sebeobětování buddhistické sebeupalování zcela nezapadá. Buddhisté se totiž rozhodli většinou vzdát svého fyzického těla ve prospěch *sanghy* či nějakého ideálu, nicméně obvykle na základě vědomého rozhodnutí. Často se dokonce objevuje vědomá touha zbavit se fyzického těla. Tento model sebeobětování by tak mohl platit snad jen částečně, například na některá sebeupálení ve formě politického protestu.

Masaryk poukazuje na rozdílné vnímání sebevraždy a sebeobětování. Zatímco na sebevraždě podle něj lpí mravní soud nelibosti, sebeobětování platí za nejvyšší lidskou ctnost. I když je podle něj životní síla obětována častěji, než je nutné.¹⁹⁹ Tento postřeh podle mne odpovídá nejen západnímu vnímání rozdílu mezi sebevraždou a sebeupálením, nýbrž i buddhistickému pohledu, který sebevraždou zavrhuje, kdežto sebeobětování často vnímá jako hrdinský čin. Rozdílné názory se ale mohou objevit při hodnocení, zda to, zač se dotyčný upálil, bylo takové sebeoběti hodno – zatímco pro některé mohlo jít o adekvátní čin, jiní se mohou domnívat, že odlišná forma protestu, uctění či cesty k probuzení by byla vhodnější.

Zajímavé je podívat se také na možné kulturní rozdíly v rámci suicidálního jednání. Podle Koutka existují rozdíly mezi jednotlivými státy i světadíly. Tradičně je nejvyšší sebevraždě v Evropě. Asie podle statistických údajů stojí zhruba uprostřed.²⁰⁰ Masaryk se domnívá, že oproti křesťanství, judaismu či islámu, které sebevražedné jednání primárně odmítají, brahmaismus a buddhismus k sebevraždám dokonce přímo vybízejí.

Naproti těmto dvěma monoteistickým náboženstvím je panteistický buddhismus vlastním náboženstvím sebevraždy, vlastně sebezabití, a je jistě pozoruhodné, že takové náboženství má nejvíc vyznavačů.

Učení o *nirváně* vede přímo k askezi, mravní sebevraždě, a konečně i ke vzdání se života. I brahmanismus je pro rozvoj sebevražednosti velmi příznivý, a to ze stejných důvodů jako buddhismus. Je to panteistický mysticismus, který vždy podporoval náboženskou sebevraždu.²⁰¹

Ukazuje se, že pohled západní psychologie do značné míry nemá nástroje a kategorie k uchopení jevu, jakým je buddhistické sebeupálení. Nabízí sice nějaké možnosti, především

197 J. A. BENN, *Burning for the Buddha*, s. 204–205, 210.

198 J. KOUTEK a J. KOCOURKOVÁ, *Sebevražedné chování*, s. 33.

199 T. G. MASARYK, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, s. 16.

200 J. KOUTEK a J. KOCOURKOVÁ, *Sebevražedné chování*, s. 17.

201 T. G. MASARYK, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, s. 174–175.

pro protestní sebeupálení, ty však mnohdy pasují pouze zčásti, někdy pak vhodná kategorie pro klasifikaci zcela chybí, jako v případě uchopení sebeupálení kvůli uctění buddhových ostatků či posunu na duchovní cestě. To samozřejmě souvisí i s mnohovrstevnatostí fenoménu sebeupálení v buddhismu. Na otázku, zda chápat sebeupálení jako sebevraždu či sebeobětování jednoznačná odpověď neexistuje. Pokud bychom chápali sebevraždu čistě jako násilí obrácení pro sobě samému, jehož záměrem je smrt, pak lze o sebevraždě hovořit. Sebeobětování pak můžeme vnímat spíše jako pojem odkazující k motivaci takového činu, tedy k tomu, že se jedinec rozhodne zabít ve prospěch ostatních. V čem se však shoduje buddhistický pohled se západním, je etické hodnocení činu, na základě těchto dvou pojmů. Z výše uvedené ankety mezi théravadovými a tibetskými mnichy i laiky vyplývá, že zabití, tedy i sebevraždu, nepovažují za správnou. Zároveň vyjadřují respekt a někdy až obdiv k těm, kdo se zabijí pro druhé. Také Lahiri se domnívá, že slovo sebevražda může mít spíše negativní konotace a hnutí, v jejich středu se vyskytlo sebeupálení, o něm nepřemýšlejí jako o sebevraždě, nýbrž jako o sebeobětování. A ochota zemřít pro druhé zde pak není chápána jako sebe-anihilace, nýbrž spíše jako akt sebe-aktualizace. Je podle něj možné proto sebeobětování nazývat takovou sebevraždu, která má altruistické motivy. Také poukazuje na to, že sebevražda má tendenci být spíše samotářským činem. Oproti tomu sebeobětování je mnohem více kolektivní a vztahovou záležitostí.²⁰² Dá se tedy říci, že na označení sebeupálení jako sebevraždy či sebeobětování má vliv etické hodnocení činu, a naopak, podle použitého pojmu, je samotný čin hodnocen.

7. Závěr

V této práci jsem se snažila najít odpověď na otázku proč se buddhisté upalují, kde má tato praxe původ a zda lze za identickou tradici považovat sebeupalování vietnamských mnichů v 60. letech či dnešní sebeupalování Tibetanů, stejně jako sebeupalování objevující se v textech či hagiografiích před řadou staletí. Jsem přesvědčena, že sebeupálení představuje specifický ritualizovaný vzorec, který se předává v buddhistickém prostředí po řadu staletí. Přímo na něj navazují i novodobé případy, sahající takto k nástroji, který má v buddhistickém prostředí svou tradici a dokáže být aktéry i adresáty tohoto činu určitým způsobem uchopen a rozpoznán. Ačkoli se jedná o velmi rozmanitý fenomén, obohacený během historie o množství inovací, a využívaný k celé řadě účelů, přesto v něm lze rozpoznat stejnou základní strukturu. Tu sdílí preskriptivní tradice, představovaná zejména Lotosovou sůtrou, ale také dalšími texty a hagiografiemi, spolu s tradicí deskriptivní. Propracované představení, které zahrnuje období příprav a na kterém participují, ať už aktivně či pasivně, i ostatní účastníci, se objevuje již v Číně ve 4. století a trvá dodnes. V současnosti lze pozorovat jakési rozdělení praxe na redukované formy, které se často, i když ne nutně vždy, pojí spíše s náboženskou motivací a vyjadřují oddanost nauce a mnišské cestě, a na sebeupálení celého těla, které bývá nejčastěji vyžíváno jako politický protest. Tyto dvě podoby však nelze oddělovat, neboť obě mají mnoho společného, vycházejí z téže tradice a jsou dvěma stranami téže mince. Na různé motivace vedoucí k sebeupalování a účely, k nimž byl tento prostředek využíván, lze totiž pohlížet jedním prizmatem. Ať už se jedná o oběť konanou pro buddhu či jeho ostatky, somatický prostředek k dosažení probuzení, či o politický protest, vždy se jedná o čin, který má vést k oslavě a ochraně trojí klenoty buddhismu. A tak i dnešní podoba sebeupalování, které se značně politizuje, má své kořeny v náboženské praxi a domnívám se, že ji v jistém

202 S. LAHIRI, *Suicide protest in South Asia*, s. 149–151.

smyslu za takovou lze nadále považovat.

Věnovala jsem se také hledání původu této tradice. Je velmi pravděpodobné, že ačkoli inspiraci je možné nacházet již v indických buddhistických textech, hlavního rozšíření a ustanovení se praxe sebeupalování dočkala v Číně. Šířila se však i do dalších buddhistických zemí a v návaznosti na upálení Thich Quang Duca i na Západ. Kromě toho je třeba hledat pochopení oblíbenosti a původu této formy sebeobětování v dalších formách buddhistické praxe, jako jsou způsoby pohřbívání a obětování obecně. Ve všech těchto oblastech často figuruje oheň a domnívám se, že právě obraz ohně vysvětluje, proč jsou prováděny – všechny směřují ke středobodu celé buddhistické nauky a praxe, k probuzení a vysvobození ze *sansáry*. Právě oheň a jeho vyhasnutí je totiž častým přirovnáním používaným pro *nirvánu*. Právě to, že samotný prostředek odkazuje k ústřednímu tématu buddhismu, může být důvodem, proč se sebeobětování formou sebeupálení a využívání ohně v dalších oblastech buddhistické praxe stalo tak populární. Zároveň nelze popřít návaznost na védskou tradici, stejně jako vliv původní čínské tradice.

Je zřejmé, že sebeupalování je kontroverzní záležitostí, přičemž hlavní rozdíl v tom, zda je zavrhaná či velebená, pramení v přisuzování různé důležitosti odlišným částem buddhistické nauky a morálky. Pro ty, kdo jednoznačně vykládají pravidlo obsažené v základních předpisech pro mnišskou a laickou obec jako zákaz zabítí, je praxe v rozporu s buddhismem. Pro ty, kdo přikládají větší váhu a důležitost rozvíjení štědrosti, a zvláště pak v mahájánovém chápání etiky, je možné pravidlo o zabítí porušit, je-li to ve prospěch ostatních bytostí. Ačkoli sama Lotosová sůtra, doporučuje upalovat si prsty, vždy se však našli jedinci, kteří sáhli k samotné imitaci Bhajšadžjarádžova činu a upálili celé své tělo. Stejně jako v literárních tradicích jsou hrdiny, kteří pálí své paže či celé tělo *bódhisattvové*, králové či alespoň významní mnichové, také v řadě čínských středověkých záznamů i novodobých hodnocení praxe se lze setkat s názorem, že jde o praxi určenou jen pokročilým duchovním bytostem, a která by rozhodně neměla být prováděna všemi jako standardní součást buddhistické praxe. Zároveň rozhodně nelze tvrdit, že by šlo o praxi heterodoxní a okrajovou. Naopak, měla své nezastupitelné místo v čínských hagiografiích i jiných textech, stejně jako se objevuje dnes.

Seznam zkratek a poznámky k transkripci

čín.	čínsky
jap.	japonsky
lat.	latinsky
pál.	pálijsky
sa.	sanskrtsky

AN	<i>Anguttaranikája</i>
SN	<i>Samjuttanikája</i>
MN	<i>Madždžhimanikája</i>

Pro transkripci sanskrtských termínů volím český, populární, přepis, s přihlédnutím k Miltnerově Malé encyklopedii buddhismu²⁰³, případně dalším českým dílům zabývajícím se buddhismem. Stejně postupuji v případě pálijských termínů.

Pro přepis čínských termínů volím *pinyin* a pro přepis japonských termínů standardní českou transkripci. U vietnamských jmen se řídím podle Ústavu pro jazyk český a ponechávám vietnamský pravopis, ale vynechávám veškerá diakritická znaménka.²⁰⁴

Držím se Miltnerova rozlišování slova Buddha, jakožto jako historické postavy a buddha, jakožto duchovně procitnuvšího jedince. Obdobně při použití slova *Bódhisattva* s velkým písmenem mám na mysli minulá zrození historického Buddy Šákjamuniho.

203 MILTNER, Vladimír. *Malá encyklopedie buddhismu*. 2. vyd., Libri 1. Praha: Libri, 2002.

204 VASILJEV, Ivo. Pravopis a transkripce vietnamštiny. *Naše řeč* [online]. 1988, 71.2, s. 98–101 [cit.2016-05-06]. Dostupné z: <http://nase-rec.ujc.cas.cz/archiv.php?art=6759>.

Bibliografie

Primární zdroje:

BUDDHADATTA. *The Clarifier of the Sweet Meaning (Madhuratthavilāsinī): Commentary on the Chronicle of Buddhas (Buddhavamsa)*. Tr. by I. B. Horner. Oxford: The Pali Text Society, 2008.

Buddhist Monk's Self-Immolation. In *Youtube* [online]. 21. 6. 2013 [cit. 2016-05-11]. Kanál uživatele Wdm enet. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=O9WgTZbDK1U>.

BUSWELL, Robert E., Jr. *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Hòa thượng thích quảng đức tự thiêu. In: *Youtube* [online]. 17. 4. 2012 [cit. 2016-05-11]. Kanál uživatele Hieu Nguyen. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=zJ4uc8H6up0>.

JACOBS, Seth. *Cold War Mandarin: Ngo Dinh Diem and the Origins of America's War in Vietnam, 1950–1963*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.

KARNOW, Stanley. *Vietnam: a history*. 2nd revised and updated edition. New York: Penguin Books, 1997.

Miraculous Tales of the Lotus Sutra from Ancient Japan: the Dainihonkoku hokekyōkenki of Priest Chingen. Tr. by Yoshiko Kurata Dykstra. Osaka-fu: Kansai University of Foreign Studies, 1983.

National Memorial Service for Ven. Munsu. *Jogye Order of Korean Buddhism* [online]. 21. 6. 2010 [cit. 2016-5-11]. Dostupné z: http://www.koreanbuddhism.net/bbs/board.php?bo_table=0010&wr_id=253&page=18.

Protesta Silenciosa Thich Quang Duc. In: *Youtube* [online]. 20. 5. 2010 [cit. 2016-05-11]. Kanál uživatele Stupavision. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=NwsomcfQEIY>.

Remembering Thupten Ngodup. *Shadow Tibet: Jamyang Norbu's blog* [online]. 12. 5. 2008 [cit. 2016-05-11]. Dostupné z: <http://www.jamyangnorbu.com/blog/2008/05/12/remembering-thupten-ngodup/>.

Self-immolations by Tibetans. *International Campaign for Tibet* [online]. 10. 5. 2016 [cit. 2016-05-11]. Dostupné z: <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-by-tibetans/>.

SuttaCentral: Early Buddhist texts, translations, and parallels [online]. [cit. 2016-05-12]. Dostupné z: <https://suttacentral.net/>

The Lotus Sutra. Tr. by T. Kubo and A. Yuyama. Rev. 2nd ed. Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.

Thich Quang Duc Self immolation. In: *Youtube* [online]. 2. 6. 2010 [cit. 2016-05-11]. Kanál uživatele Ian Jones. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=VCEWSSVjrTw>.

Tibet Burning 1/2. In *Youtube* [online]. 13. 12. 2012 [cit. 2016-05-11]. Kanál uživatele MegaOnechina. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=oEu8cHuTG9Q>.

Velká rozprava o Buddhově úplné nibbáňě (Maháparinibbána sutta). Přel. Miroslav Rozehnal. Praha: DharmaGaia, 1995.

ZBAVITEL, Dušan (ed.). *Základní texty východních náboženství 2: raný indický buddhismus*. Praha: Argo, 2008.

Sekundární zdroje:

BENN, James A. „Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism.“ *History of Religions* 37.4. (1998): 295–322.

BENN, James A. „Self-immolation.“ In R. E. Buswell, Jr. (ed.). *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2. New York: Macmillan Reference USA, 2004, s. 758–759.

BENN, James A. *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

BENN, James A. „Fire and the Sword: Some Connections between Self-Immolation and Religious Persecution in the History of Chinese Buddhism.“ In B. Cuevas and J. I. Stone (eds.). *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, s. 234–265.

BENN, James A. „Spontaneous Human Combustion: Some Remarks on a Phenomenon in Chinese Buddhism.“ In P. Granoff and K. Shinohara (eds.). *Heroes and Saints: the Moment of Death in Cross-cultural Perspectives*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2007, s. 101–133.

BLAŽEK, Petr. „První následovník: Sebeupálení Josefa Hlavatého 20. ledna 1969.“ *Paměť a dějiny*. 2013, 7.1, s. 95-102 [cit. 2016-05-12]. Dostupné z: <http://www.ustrcr.cz/data/pdf/pamet-dejiny/pad1301/095-102.pdf>

BLAŽEK, Petr. „První následovník: Sebeupálení Josefa Hlavatého 20. ledna 1969.“ *Paměť a dějiny* 7.1 (2013): 95-102.

BRADATAN, Costica. „The Political Psychology of Self-Immolation.“ In M. Haerens and L. M. Zott (eds.). *Tibet*. Detroit: Greenhaven Press, 2014, s. 189–194.

DEGRAFF, Geoffrey. *Mysl odpoutaná jako oheň: symbolika raných buddhistických textů*. Praha: DharmaGaia, 1997.

GROOT, Jan Jakob Maria de. *Le code du Mahâyâna en Chine*. Amsterdam: Johannes Müller, 1893.

- HAERENS, Margaret and Lynn M. ZOTT (eds.). *Tibet*. Detroit: Greenhaven Press, 2014.
- HARRIS, Ian. „Buddhism, Politics and Nationalism.“ In D. L. McMahan (ed.). *Buddhism in the Modern World*. London: Routledge, 2012, s. 177–194.
- HARVEY, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- JACOBY, Sarah and Antonio Terrone. „Tibetan and Himalayan Buddhism.“ In D. L. McMahan (ed.). *Buddhism in the Modern World*. London: Routledge, 2012, s. 89–112.
- KEOWN, Damien. *Buddhism and Bioethics*. 1st ed. repr. Basingstoke: Palgrave, 2001 (1995).
- KEOWN, Damien. *The Nature of Buddhist Ethics*. 1st ed. repr. (with new preface and minor alterations). Basingstoke: Palgrave, 2001.
- KEOWN, Damien. „Buddhist Ethics: A Critique.“ In D. L. McMahan (ed.). *Buddhism in the Modern World*. London: Routledge, 2012, s. 215–231.
- KIESCHNICK, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- KING, Sallie B. „They Who Burned Themselves for Peace: Quaker and Buddhist Self-Immolators during the Vietnam War.“ *Buddhist-Christian Studies* 20 (2000): 127–150.
- KING, Sallie B. „Socially Engaged Buddhism.“ In D. L. McMahan (ed.). *Buddhism in the Modern World*. London: Routledge, 2012, s. 195–214.
- KOUTEK, Jiří a Jana KOCOURKOVÁ. *Sebevražedné chování*. Praha: Portál, 2003.
- LAHIRI, Simanti. *Suicide Protest in South Asia: consumed by commitment*. New York: Routledge, 2014.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. 5. vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2002.
- MILTNER, Vladimír. *Malá encyklopedie buddhismu*. 2. vyd., Libri 1. Praha: Libri, 2002.
- MISHRA, Pankaj. „Globalization and Modernization Have Increased Self-Immolations in Tibet.“ In M. Haerens and Lynn M. Zott (eds.). *Tibet*. Detroit: Greenhaven Press, 2014, s. 106–111.
- MOERMAN, D. Max. „Passage to Fudaraku: Suicide and Salvation in Premodem Japanese Buddhism.“ In B. Cuevas and J. I. Stone (eds.). *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, s. 266–296.
- NHAT HANH, Thich. *Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change*. Berkeley, California: Parallax Press, 1993.

- ONDOK, Josef Petr. *Bioetika*. Svitavy: Trinitas, 1999.
- RUPPERT, Brian O. „Relics and Relics Cults.“ In R. E. Buswell, Jr. (ed.). *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2. New York: Macmillan Reference USA, 2004, s. 715–719.
- SCHAFER, Edward H. „Ritual Exposure in Ancient China.“ *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14.1/2 (1951): 130–184.
- SCHOBER, Juliane. „Modern Buddhist Conjunctures in Southeast Asia.“ In D. L. McMahan (ed.). *Buddhism in the Modern World*. London: Routledge, 2012, s. 9–28.
- SCHUMANN, Hans Wolfgang. *Svět buddhistických obrazů: ikonografická příručka buddhismu mahájány a tantrajány*. Praha: Academia, 2008.
- SHINOHARA, Koichi. „The Moment of Death in Daoxuan's Vinaya Commentary.“ In B. Cuevas and J. I. Stone (eds.). *The Buddhist dead: practices, discourses, representations*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, s. 105–133.
- STRONG, John S. *Relics of the Buddha*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- STRONG, John S. „The Buddha's Funeral.“ In B. Cuevas and J. I. Stone (eds.). *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, s. 32–59.
- WILLIAMS, Paul. *Mahāyāna Buddhism: the Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009.
- YÜN-HUA, Jan. „Buddhist Self-Immolation in Medieval China.“ *History of Religions* 4.2 (1965): 243–268.
- ZEMÁNEK, Marek. „Smrt a umírání z pohledu buddhismu.“ In O. Krása (ed.). *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. 1. vyd. Praha: Cesta domů, 2010, s. 95–114.