

POSUDEK OPONENTA BAKALÁŘSKÉ PRÁCE VERONIKY CHVOSTOVÉ:  
**Buddhismus Diamantové cesty s ohledem na linii Karma Kagjü**

Bakalářská práce Veroniky Chvostové je velmi dobrým úvodem, kterému nelze z formálního hlediska téměř nic vytknout. Zvláště bych vyzdvihl logickou a systematickou návaznost kapitol, dobrou stylistickou úroveň a poměrně bohatý seznam literatury a jiných zdrojů, ze kterých autorka skutečně čerpala, a které dokázala zkombinovat do poměrně zdařilé kompilace. Zarazilo mě pouze, že k práci nepotřebovala tři české monografie detailně zaměřené na tibetský buddhismus – J. Kolmaš: *Svět tibetského buddhismu* a *Malá encyklopedie tibetského náboženství a mytologie* a dále M. R. Novick: *Základy tibetského buddhismu*. Domnívám se, že z těchto prací by načerpala detailnější a přesnější informace než z obecných monografií o buddhismu. Přesto nemohu říct, že by v úvodních kapitolách něco zásadního chybělo nebo docházelo k nějakým závažným faktografickým nepřesnostem. Dále bych zvláště ocenil bohatou, zejména kvalitní obrazovou přílohu (která je nejen pro oponenta vítaným osvěžením). Této části práce lze však vytknout, že v detailních informacích k vyobrazeným postavám mahásiddhů autorka vůbec neuvádí zdroje, ze kterých čerpá.

Co mě však při četbě poněkud rušilo, je určitá metodická nevyjasněnost, která těsně souvisí i s dvojitou povahou využívaných zdrojů – religionistických a buddhistických. Při popisu a interpretaci jakéhokoliv náboženského směru či jevu je třeba rozlišovat dva úhly pohledu – 1) kritický odstup a schopnost relativně objektivního náhledu na to, jak se dotyčný směr prezentuje, a 2) náhled zevnitřku zkoumané skupiny, pohled očima samotných vyznavačů. Oba úhly pohledu jsou nutné, ale je třeba je pečlivě rozlišovat. V kulturní antropologii se pro tuto zavedenou metodiku studia jiných kultur a subkultur vžilo označení *etický* a *emický* náhled (převzato z lingvistiky, kde se rozlišuje *fonetická* a *fonemická* analýza jazyka). Domnívám se, že autorka u celé řady informací nemá jasno, v jakém smyslu je podává a jak je má čtenář chápat, protože oba přístupy nevědomky zaměňuje. Např. o meditaci „přenosu vědomí“ (*powha*) píše následující: „*Medituje se zde třikrát denně tři hodiny a přitom se cvičí vysílání myslí, jež má způsobit otvor na vrcholku hlavy. Jedná se o tzv. vnější znak, který má podobu malé krvavé skvrnky, trhlinky nebo puchýřku.*“ (s. 42) V jakém slova smyslu autorka tuto informaci podává a jak má nezasvěcený čtenář tuto informaci chápat? Jako fakt, nebo interpretaci? Jako popis něčeho objektivního, nebo jako pomocnou symbolickou představu, kterou má praktikant zaujmout a takto ji uskutečnit? Takových míst je v práci celá řada a obávám se, že na podobné otázky by autorka nedokázala odpovědět. Jinými slovy, schvaluji, že autorka využívá oba zdroje informací, ale vytykám jí, že je často neumí rozlišovat.

Tento metodický problém těsně souvisí s tím, že autorka pravděpodobně osobně nenavštívila žádnou veřejnou akci portrétované skupiny a vychází pouze z literatury a z jednoho (zřejmě nepříliš vydařeného) rozhovoru. Vzhledem k tomu, že praxe dotyčné buddhistické školy je v různých úrovních učení přístupná jen zasvěceným, považuji osobní kontakt alespoň se základními rovinami jejího učení a praxe za nenahraditelný. Je škoda, že autorka do přílohy nezahrnula onen rozhovor (přestože na něj odkazuje v poznámce č. 157). Dovedu si představit, jak probíhal – autorka se ptala na „objektivní“ data a informace, ale informátor odpovídal jako praktikující buddhista s apelem na to, že podobné otázky jsou k ničemu, pokud je člověk nezíská a neprožije osobní zkušeností. Střetávaly se v něm zřejmě právě tyto dvě roviny, se kterými si autorka nevěděla rady.

S tím souvisí i fakt, že přestože dotyčná skupina je na Západě do značné míry chápána jako kontroverzní a musí často čelit nařčením z přílišné popularizace a přizpůsobení se mentalitě doby i za cenu porušování základních buddhistických zásad, autorka se těmto citlivým otázkám téměř důsledně vyhýbá (výjimkou je pouze odstavec v biografii lamy Ole Nydahla na s. 38), přestože právě to by mohlo být plodným tématem a základním východiskem její práce. Proto i spor o sedmnáctého karmapu (s. 28), který má zřejmě politické podhoubí, podává nevědomky zaujatě, výhradně z pozice portrétované skupiny. Ptám se např. jako nezúčastněný a neobeznámený pozorovatel: Proč by čínská vláda (tak jak to podává západní linie školy Karma Kagjü a spolu s ní i sama autorka) podporovala jako 17. karmapu osobu, která se těší podpoře současného exilového dalajlámy, kterého čínská neuznává a snaží se jej všemi prostředky odstříhnout od jakéhokoliv vlivu na obyvatele Tibetu? Navrhuji, aby na základě konkrétního výkladu např. této kauzy autorka během obhajoby dokázala, že umí rozlišovat emickou a etickou rovinu výkladu, kriticky z různých pozic vyhodnocovat různé zdroje informací a poučit tak svého oponenta.

Práci doporučuji k obhajobě a navrhuji známku v rozmezí 1-2 podle úrovně obhajoby a zvážení zkušební komise.

PhDr. Vít Erban  
Katedra filosofie a religionistiky TF JU  
v Českých Budějovicích

