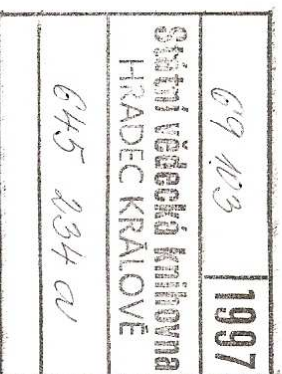


Státní vědecká knihovna
Hradec Králové



© Dušan Zbavitel, 1997

Cover and Typo © Michaela Blažejová, 1997

Všechna práva vyhrazena

ISBN 80-7106-241-3

NĚKOLIK SLOV ÚVODEM

Indie je země s dlouhou a bohatou historií, ale bez vlastní starověké historiografie. Až do počátku našeho tisíciletí nenajdeme v její rozsáhlé literatuře jediné dílo, které by se zabývalo jejími dějinami, takže informace, které jinde ve starověkém světě, například ve starém Římě na západě nebo v Číně na východě, zjišťujeme snadno ze spolehlivých historických popisů a pramenů, musíme v Indii pracně vykutávat z druhotných zdrojů či cizích zpráv. Není divu, že za této situace zůstává v našich dnešních vědomostech o vývoji této pozoruhodné země a o nejruznějších stránkách jejího života tolik mezer a nejasností.

Nejasná je hned například odpověď na již zmíněnou otázku, proč ve starověké Indii nevznikla žádná historiografie, a to navzdory skutečnosti, že některým jiným odvětvím toho, čemu dnes říkáme společenské vědy, se tu už od poměrně raných dob věnovala velká pozornost a v některých – jako v gramatice nebo politologii – patří staré Indii dokonce světové prvenství. Jako možné vysvětlení byly navrženy různé hypotézy – o nedostatku smyslu Indů pro historii, o jejich pojmání času v příliš velkých cyklech, než aby je zajímalo dění v krátkých časových úsecích, o vlivu učení o reinkarnaci na pojmání dočasné existence jako příliš bezvýznamné pro historické záznamy – ale všechno jsou to právě jen hypotézy – pouze domněnky, které mohou být správné, ale zrovna tak i mylné, a jejichž pravdivost nemáme možnost si nijak ověřit.

Tato knížka nechce a ani nemůže nahradit přehled politických nebo kulturních dějin Indie v jejím nejstarším období. Vybírali jsme pro následující kapitoly jen několik stránek staroindického vývoje a kulturního, duchovního i materiálního života, které jsou obestřeny nejasnostmi nejruznějšího druhu a při jejichž popisu se neobejdeme bez použití oněch četných „asi“, „snad“ a „pravděpodobně“, v naději, že čtenáře zaujmou. Neboť taková je už naše lidská přirozenost, že nás víc než nesporná fakta lákají zánady a podněcující otázníky, na které musíme hledat odpovědi.

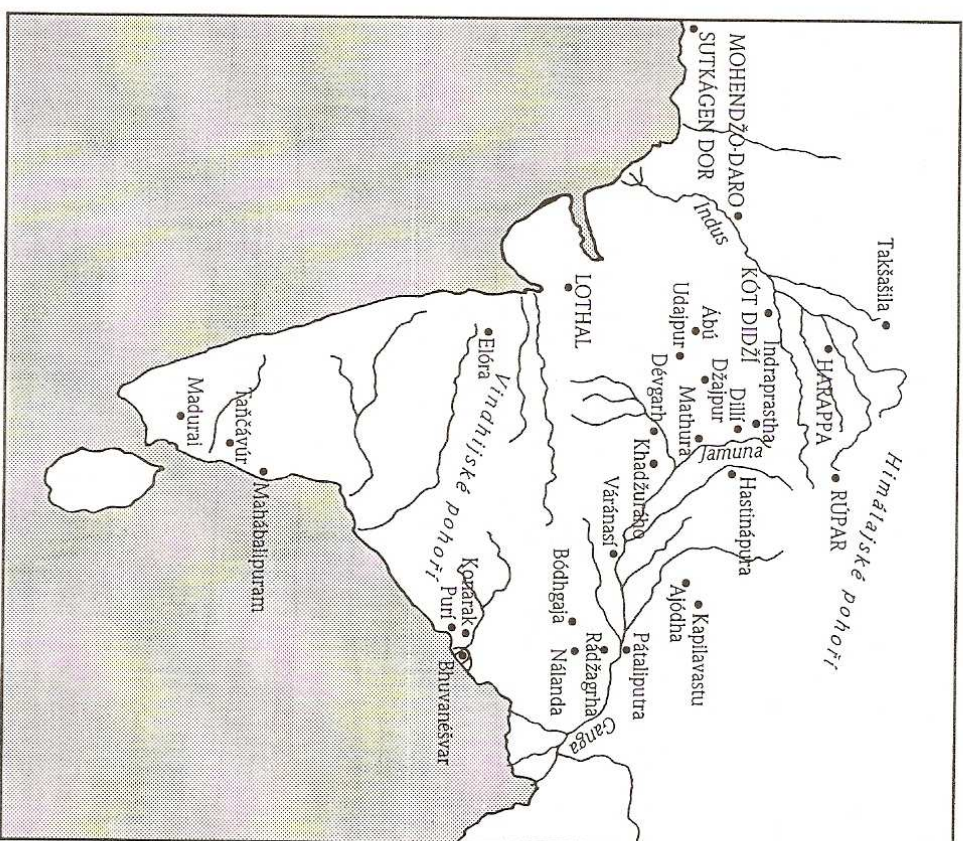


KULTURA POŘÍČÍ INDU

V Sindhu v dnešním Pákistánu, několik desítek kilometrů od běhu mohutného veletoku Indu, se už od 2. století po Kr. rozhlíželi z nevysokého pahorku po vyprahlé krajině buddhistická stupa, kopulovitá stavba s ostatky kteréhosi svatého hlasatele buddhismu. Místní obyvatelé nazvali pahorek ve svém sindhském jazyce *Móhan džó dá-
ró*, tj. Návrší mrtvých – snad proto, že už při stavbě *stúpy* našli pod jejími základy pozůstatky prastarých koster.

Muselo však uplynout ještě plných osmáct století, než začal v roce 1921 britský archeologický tým pod vedením Sira Johna Marshalla pahorek systematicky a odborně prokopávat. Objev, který je čekal pod nehlubokými povrchovými vrstvami, ohromil celý svět. Nalezli tu pozůstatky rozlehlého města, jehož rozsah a architektonickou dokonalost odkryla v celé šíři teprve další desetiletí výkopů. Nazvali město podle místního názvu Mohendžo-daro a jeho odhalení podnítilo další, ještě intenzivnější výkopávky ve stále širším okruhu. Neboť velikost Mohendžo-dara dávala tušit, že zřejmě nebylo jen nějakým izolovaným městským sídlištěm, nýbrž centrem rozlehlé říše se širokým zásobovacím zázemím.

Tento předpoklad plně potvrdily další objevy. Jedno za druhým se z tisíciletého příkrovu hlíny a písku vynořovaly další a další osady obdobného typu, mezi nimi dokonce i jakési sesterské město Mohendžo-dara Harappa menšího rozsahu; a jeho vzdálenost od prvního objeveného města – plných 640 km severovýchodním směrem – naznačila, že nově objevená kultura se rozkládala na ploše větší než kterákoli zatím známá starověká civilizace v Mezopotámii nebo Egyptě. Dnes je už odhaleno přes sedmdesát nálezů pozůstatků této velkolepé kultury, která bývá označována různými názvy – kultura pořiči Indu, harapská kultura nebo – méně šťastně – protoindická.



NOVÝ POČÁTEK INDICKÝCH DĚJIN

Objev to byl opravdu překvapivý. Až do začátku našeho století se historikové domnívali, že soustavný kulturní vývoj začíná na indickém subkontinentě teprve po příchodu indoevropských dobyvatelů do této oblasti, tedy někdy ve druhém tisíciletí před Kr. Kultura poříčí Indu je však výrazně starší. Radiokarbonové zkoušky a nálezy některých exportovaných výtvarů této kultury v mezopotámských výkopech prokázaly, že už kolem poloviny třetího tisíciletí byla v plném rozkvětu, a udržela se minimálně do druhé poloviny druhého tisíciletí před naším letopočtem a někde i déle; a je víc než pravděpodobné, že její počátky spadají do doby ještě o několik století starší.

Překvapila historiky starších období lidstva především svou vysokou technickou a civilizační vyspělostí. Když nás nějaký stroj času mohl přenést o čtyři tisíce let zpátky do minulosti a v prostoru do severozápadních končin indického subkontinentu, ocitli bychom se uprostřed rušného města o třiceti tisících obyvatelích, vybudovaného na západním břehu řeky Indu (ta od té doby přesunula své řeciště hodně dále na východ). Procházeli bychom rovnými, zjevně pečlivě naplánovanými hlavními třídami o šířce 9 až 14 metrů, lemovanými krámkami prodávačů a řemeslníků. Stěny za nimi by byly ideální pro plakáty a poutače moderní reklamy – žádné dveře, žádná okna, kterými by pronikal pouliční hluk a prach do obytných domů za nimi. Do těch bychom se dostali jediné z mnohem užších pravouhlých uliček východy vedoucími do atriových dvorů, dostatečně izolovaných od vnějšího světa tlustými zdmi ze solidních pálených cihel. Překvapilo by nás nepochybně i vybavení každého domu – například koupelny a klozety s dokonalejším kanalizačním systémem ústícím do krytých ústředních kanálů podél hlavní ulice s otvory pro pravidelné čištění a údržbu. Všechno, od přísně pravouhlého rozčlenění města až po starostlivou péči o pořádek a čistotu, by nám prozrazovalo promyšlenou organizaci a schopnou centrální správu. Nemění překvapení by nás čekalo na místě, které bylo zřejmě srdcem města – na uměle navršeném, asi 16 metrů vysokém pahorku, nazvaném archeology „citadela“. Očekávali bychom tu nejspíš nějaký palác, vládařskou rezidenci či pevnost, nebo třeba chrám. Ale místo toho se tu

před naším zrakem objeví – bazén! Skutečný, zcela nepochybný bazén o rozměrech 11,7 krát 6,9 metru a hloubce 2,4 metru, dokonale vyzděný pálenými cihlami navzájem pospojovanými živici, aby voda neprosakovala do půdy. Nechybí ani široké schody k sestupu do vody a jakési „kabinky“ jako na našich dnešních plovárnách.

Paláce nebo chrámy bychom ve městě hledali marně. Největšími budovami byla ústřední sýpka v blízkosti bazénu, postavená na cihlové plošině a vybavená větracími průduchy, dostatečně objemná, aby se do ní vešla potřebná zásoba zrní pro početné městské obyvatelstvo, a hala neznámého účelu, dlouhá 70 a široká 24 metrů. Nedaleko nich se křčila mnohem skromnější obydlí typu jakýchsi baráků, snad pro sezonní dělníky, kteří zanechali své rodiny doma kdesi na venkově a tady ve městě jim vydělávali na živobytí (jak se to dělá v mnoha indických velkoměstech dodnes).

Ale to poslední konstatování je už pouhá spekulace – možná správná, možná docela mylná. Jenže bez podobných spekulací a dohadů nemůžeme o kultuře poříčí Indu tvrdit skoro nic. Neexistuje žádná vlastní výpověď jejích tvůrců o sobě, zaznamenaná slovem a písmem, neexistují ani žádné informace o ní zvenčí. Prostě je tu, hmatatelná a nepochybná, ale je jedinou velkou historickou záhadou. Nejméně celou stranu bychom mohli vyplnit otázkami o ní, na které nedokážeme s jistotou odpovědět.

STÁT NEBO STÁTŮ?

Nejistá je například naše představa o rozsahu území, na kterém se tato kultura rozkládala. Bezpečně můžeme prohlásit jenom jedno – že bylo obrovské; dosud objevená města zahrnují Rúpar na řece Satadží na severovýchodě stejně jako Lothal až daleko na jihu na Káthijávátském poloostrově s ještě jižnějším Bhagitravem v ústí řeky Narmady a Sukkágén Dor, někdejší přístav u Arabského moře, vzdálený dobytých tři sta kilometrů západně od Karáčí. Celkově to představuje jakýsi téměř rovnostanný trojúhelník o délce stran přes tisíc kilometrů. To jsou však jen dodnes nalezená sídliště; území kultury poříčí Indu se mohlo rozprostírat ještě mnohem dále za nimi na všechny světové strany. Objevené lokality se odlišují jedna od druhé svou velikostí – zahrnují sídliště od „velkoměst“ typu Mohen-

džo-dara a Harappy až po docela drobné osady – i svou výstavností; například Kálbangan v dnešním Rádžasthānu má cosi jako obranné opevnění a jižní Lothal zase jakési lodní doky. Ale všechny spojují společné, zcela neklamné znaky – budovy z důkladně vypálených cihel, stejné keramika a drobné plastiky téhož charakteru i stejné nástroje a nářadí.

V souvislosti s tímto obrovským územním rozsahem vyvstává nezbytné otázka: Mohla to být jediná říše, rozlehlejší než kterýkoli známý tehdejší státní celek na světě? Jednotný charakter nalezenných staveb a artefaktů by tomu nasvědčoval; a předpokládaný vysoký počet obyvatel Mohendžodara a Harappy vyžadoval určitě velmi rozsáhlé zemědělské zázemí. Nebo snad šlo o dva mocensky rovnocenné státní útvary, každý s vlastní metropolí, mohendžodarský a harapský? I to je možné. Bylo by však obtížným a nevidaným jevem ve starověkém (a nejen starověkém) světě, kdyby dva tak velké a mocné státy dokázaly žít pokojně bok po boku po dlouhá staletí bez válek a ničivých konfliktů, nic válekám podobného archeologické nálezy nenažnačují. Našlo se tu jen minimum zbraní, zřejmě spíš loveckých než válečných, a částečná opevnění některých lokalit se nedají ani zdaleka přirovnat k hradbám měst zvyklých na válečné střety a obléhání, jak je známe například z oblasti Předního východu.

A hned je tu další otázka: Ať už tu existovala jediná říše nebo dvě, kdo a jak ji nebo jím vládl? To, že se v Mohendžodaru ani Harappě nenašel žádný palác výrazně odlišný od občanských příbytků, zpochybňuje představu monarchie, i když ji samozřejmě nevylučuje. Nebo snad šlo o nějakou formu oligarchie, vlády nejzřejmější vrstvy? Kupci a výrobci různých zboží, vyváženého až daleko do Mezopotámie, hráli jistě v tomto starověkém společenství významnou roli. A je tu také možnost nějakého druhu teokracie, vlády ostnatinnu obyvatelstvu nadřazeného kněžstva, jehož moc se opírala o „božský řád“ a „boží vůli“, a proto nepotřebovala ke svému udržení tolik donucovacích prostředků jako jiné systémy; k této eventualitě se kloní mnoho moderních vykladů mohendžodarských záhad. Pokud by existovala prokazatelná kontinuita mezi kulturou poříčí Indu a pozdější védskou společností, ve které, jak známo, zaujímali výjimečné postavení kněží-bráhmani, byla by to domněnka velmi pravděpodobná. Jenže nic takovou kontinuitu nenaznačuje – okolnosti hovoří spíše proti

ní. A navíc, jak už bylo řečeno, nenašlo se ani nic podobného chrámům, ani žádné větší sochy bohů (jenom početné drobné plastiky jakési bohyňe Matky, učené asi spíše pro domácí uctívání). A tak zůstáváme i v tomto bodě na hony vzdálení jakékoli pravděpodobné odpovědi.

TVŮRCI HARAPSKÉ KULTURY

Žádná kultura nemohla spadnout jen tak z nebe – v tomto směru určitě nedáme za pravdu Dänikenovým fantasiím –, a tak nás přirozeně zajímá i otázka, z čeho se mohla tato vespělá civilizace v poříčí Indu vyvinout a kdo byli její tvůrci a nositelé. V časové následnosti prokazují archeologické nálezy, jejíž počátky datují historikové do čtvrtého tisíciletí př.Kr. V Sindhu a Balúčistánu se našlo hodně místních variant této kultury a některé z nich tvoří v archeologických výkopech vrstvy ležící bezprostředně pod nálezy harapské provenience. Nejvýraznější doklady v tomto smyslu odhalily výkopávky v sindhiském Amri přes půldruha sta kilometrů jižně od Mohendžodara s drobnými stavbami z nepálených cihel – na rozdíl od vypalovaných harapských – a s osoblí zdobenou keramikou, rovněž odlišnou od hmnčských výrobků harapské kultury. Obdobné svědecké vydaly i výkopávky ve vlastní Harappě, v Kót Didži a v ráadžasthānském Kálbanganu.

Všechny vypovídají tolež – že kultura poříčí Indu není vývojovým dědicem těchto starších vrstev; přinesla ji zřejmě nová vlna osídlení, která je postupně překryla a pohltila předchozí obyvatelé. Podle B. a R. Allchinových vykazují výkopávky v severním a středním Balúčistánu koncem 4. tisíciletí významné kulturní změny. „Co tyto změny znamenají, není jasné“, píší autoři, „ale mohou docela dobře naznačovat příchod nových vlivů nebo lidí ze západu.“

Kdo však byli tito noví osadníci a odkud přišli? Místo jasné odpovědi, pro kterou chybí jednoznačné doklady, jsme odkázáni jenom na domněny a domněnky, opírající se spíše o pravděpodobnost toho či onoho řešení než o výpovědi založené na průkazných svědeckých.

Nejméně pravděpodobná a také nejméně zastáváná je hypotéza, že šlo o nějakou etnickou skupinu zcela neznámého původu, která se zánikem

harapenské kultury zmizela, nebo o předky některé dnešní severoiradické
eumické menšiny, například mundaé či kolské; nic z nalezených materiá-
lů tomu nenavědčuje.

Víc stoupenců má teorie, že kulturu poříčí Indu vytvořili raní přístěhovalci indoevropského původu, kteří předběhli známé stěhování indoevropských kmenů nejméně o tisíc let a pronikli na indické území už v první polovině třetího tisíciletí př.Kr. nebo dokonce ještě dříve. Zastánci této domněnky – většinou indičtí badatelé – jsou však asi ve svých úvahách vedeni spíše zbožným přáním než hmatatelnými důkazy. Podobný „únik“ nějakého indoevropského předvoje z původních sídlišť daleko na severu Indického subkontinentu představám o prehistorii našich předků.

Největší podporu si v posledních desetiletích získala hypotéza, že kulturu poříčí Indu vytvořili Drávidové, přímí předchůdci a předkové dnešních obyvatel jižní Indie. Tato domněnka se může opírat alespoň o některá nepochybná fakta. Jazyk nejstarších literárních památek prvních árijských přistěhovalců do severozápadní Indie, takzvaných *véd*, vykazuje zcela neklamné známky drávidských vlivů, které lze těžko vysvětlit jinak, než že se vědší Indové po svém příchodu na indické území mísili se zdejším obyvatelstvem drávidského původu a teprve později a postupně zatláčeli příslušky této etnické skupiny do jejich dnešních jihohindických sídlišť. Pro původní usídlení Dravidů na indickém severu hovoří i to, že tu dodnes přežívá v horské izolaci Balučistánu drávidský jazyk brahúí. A připočítá se třeba i skutečnost, že védské texty hovoří o nearijských obyvatelích země jako o lidech drobných postav, tmavé pleti a malých nosů, i když tato charakteristika se může zrovna tak dobře vztahovat na jiné, v Indii dodnes známá etnika.

Orázka etnického původu tvůrců kultury poříčí Indu má mimo jiné dalekosahlý význam také pro nalezení východiska k řešení další harappské záhady – luštění zdejšího dodnes nepřečteného písma.

NEROZLUŠTĚNÉ NÁPISY

Harapská kultura není totiž bez písemných památek. V celé její oblasti se nachází tisíce drobných pečidel, většinou čtvercového formátu s pro-

píchnutým drátkem, zhotovených ze steatiitu a vypálených v peci, aby získala bělavou povrchovou glazuru. Pravděpodobně se jich používalo k olistkovaní do hliněných pecí, uzavírajících pytle nebo jiné schránky se zbožím. V rozměrech 4x4 cm, 5x5 cm apod. mají většinou stereotypní uspořádání: větší dolní polovinu vyplňuje reliéfní obrázek se zvířecími, rostlinnými, lidskými a patrně i náboženskými motivy, nad nímž je umístěna řádka textu o nevelkém počtu znaků. O těch nevíme s jistotou nic – zda jsou to znaky pro hlásky, slabiky nebo slova, či snad kombinace těchto to různých systémů. Všechny pokusy o jejich přechtení, do nichž se zapojili i náš slavný orientalista a rozluštitel chetitského písma Bedřich Hrozný, zůstaly selhaly, a to včetně dlouholeté snahy o rozluštění nápisů s pomocí nejmodernější počítačové techniky. Zdá se, že jde o neřešitelný problém – rovnici o příliš mnoha neznámých – který by mohlo usnadnit jediné nalezení nějaké bilingvy, tj. paralelního nápisu v harappském písmu a některém nám již známém jazyce. Ale naděje na podobný nálezn jsou mizivé.

Všechno totiž nasvědčuje tomu, že pečetní desičky měly ryze praktický účel – označit vlastnická nákladu, který doprovázely. Určitý jejich počet se našel i ve vzdálené Mezopotámii, kam zřejmě připutovaly společně s importovaným zbožím. V takovém případě bychom však mohli odněs importovaným informacemi („syn toho a toho“, „z města XY“ apod.) jejich textů stěžejí očekávat něco víc než vlastní jméno majitele s nějakými doprovodnými informacemi (syn toho a toho, z města XY“ apod.). Vzhledem ke své stručnosti by nám určité neprozradily mnoho bližšího o tom, co nás zajímá nejvíc – o životě, kultuře a náboženství starých obyvatel poříčí Indu.

Po této stránce se musíme plně spolehnout jen na výpovědi, které můžeme získat od materiálních památek jejich kultury objevených archeology. Je jich velké množství, jsou rozmanitého druhu a ruku v ruce s objevenými zbytky staveb dosvědčují vysokou technickou vyspělost svých tvůrců a jejich pozoruhodnou řemeslnou zručnost.

MATERIÁLNÍ DOKLADY

Co do mnohosti výskytu i úrovně zpracování zaujímají mezi produkty harapenské kultury přední místo výrobky místních hrncůů: nádoby různých

ných, nežádka vyřezaných tvarů, poháry, vázy, mísy, misky a talíře, někdy s černým zdobením na červeném podkladě at už linkami a ornamenty nebo s rostlinnými a zvířecími motivy. Ještě zajímavější jsou pak nesčetné hliněné figurky. Nápadné je velké množství hrubě zpracovaných ženských postav považovaných za sošky bohyně Matky, ale nemálo je i předmětů výrazně světského účelu; působí dojmem dětských hraček, dokonce i mechanických – zvířátka s kyvácími hlavíčkami, hliněné repliky dvoukolé káry se zapřaženým býčkem, skupiny opic a jiné.

Zatímco tyto hliněné figurky jsou většinou jenom hrubě opracovány a nesou znaky hromadné výroby, vynikají uměleckou propracovaností plastiky z bronzu nebo kamene, které se tu našly. Stejně jako hliněné artefakty jsou neobvykle malých rozměrů – do necelých dvaceti centimetrů. V kameni se vyskytují nejčastěji lidské postavy a jakési busty včetně proslulé hlavy muže, označované často pro nedostatek vhodnějšího pojmenování jako „portrét velekněze“. Má zamýšlený výraz, zastřižený vous a vyholený horní ret a prozrazuje snahu umělce o vystižení individuálních rysů. Vlasy jsou sčesaný dozadu a staženy páskou. Zachycená horní část oděvu je ozdobena trojlistkovým ornamentem. Dvě mužská torza nalezená v Harappě, jedno z červeného a druhé ze šedého kamene, vynikají zase pečlivým opracováním povrchu a realistickou reprodukcí anatomie lidského těla.

K nejčastěji reprodukováným památkám této kultury patří bronzová soška tančnice, až na náhrdelník na prsou a náramky na pažích zcela nahé, ve vyzývavém postoji s jednou rukou opřenou o bok. Také ona dokládá zálibu místních umělců v miniaturním zpodobování, které se zdá být jedním z necharakterističtějších rysů harappského výtvarného umění. V žádném z objevených měst se nenašla ani jediná ukázka monumentálního sochařství nebo alespoň plastika v životní velikosti.

Bylo však už také upozorněno na to, že vzhledem k velkému územnímu rozsahu kultury poříčí Indu a tisícileté době jejího trvání je nalezenných uměleckých výtvarů podivuhodně málo. A navíc nic nenavědčuje tomu, že by si její obyvatelé jakkoli zdobili exteriéry či interiéry svých příbytků, i když nemůžeme vyloučit ani možnost, že tu nějaká výzdoba z netrvavlivého materiálu mohla být, ale do našich dnů nepřežila.

Na rozdíl od sošek a figurek, tlhnuoucích spíše k realistickému vyjádření skutečnosti, jsou nejpůsobivější artefakty, reliéfy na pečutích, měně přesně vázány na skutečnost. Samozřejmě se i tady vyskytují – nejednou v působivém podání – reálné zvířecí i lidské postavy, například býci ze bu, sloni a nosorožci, v menším počtu pak tygři, indičtí krokodýli gharjálové, zajáci a ovce, ale neméně často najdeme i motivy fantastických zvířat, například jednorožců nebo tvorů, jejichž těla jsou složena z údů rozmanitých zvířecích druhů. Nežádka tu nacházíme i jakési skupinové výjevy, jejichž smysl je však ve všech případech těžké vysvětlit. K jednomu z nich se ještě za okamžik vrátíme.

Z dalších dochovaných výrobků této kultury je třeba uvést především šperky, perly, korálky a ozdoby. V Čanhudaru byla dokonce objevena dílna výrobce kameolových perel s nástroji a perlami v různých fázích opracování.

Ke všem těmto výrobum se našlo i velké množství nástrojů spolu s domácími nářadím a loveckými zbraněmi, zejména pro rybolov. Zarážející je však u nich jedna skutečnost – že za dlouhé tisíciletí trvání kultury poříčí Indu nevykazují prakticky vůbec žádný vývoj, žádnou snahu o jejich vylepšování a technické zdokonalování. A totéž platí vlastně o celé této kultuře. Jako by byla dosáhla v krátkém čase vysoké technické a civilizační úrovně – a potom nadobro ztratila zájem o její další zvyšování. Všechno tu vypovídá o vyhraněném konzervativismu.

STYKY SE SVĚTEM

V důsledku poměrně izolace severozápadní části indického subkontinentu, skryté za vysokými barierami velehor Hindúkuše a Himálaje, vyvíjela se kultura poříčí Indu až do svého zániku bez jakýchkoli zásahů zevně. Neznámá to však, že by neměla žádný styk s ostatním světem. Některé výrobky jejich řemeslníků byly ze surovin, které se musely dovážet odjinud, ať už ze vzdálenějších končin Indie nebo ze západoasijských oblastí. Naopak máme bezpečné důkazy o exportu zdejších výrobků až do daleké Mezopotámie.

Jak akkadské tak sumerské texty se zmiňují o importu z místa, které říkáji Dilmun, a mezi odlišností dováženým zbožím uvádějí mimo ji-

né slovnímu, která pocházela zřejmě z poříčí Indu; obchodní styky s touto oblastí potvrzují i hmotné důkazy, například harappská pečetiidla nalezená v mezopotámském Uru. Kiši a Tell Asmaru nebo korálky vykopané v posledně jmenovaném místě. Tím však spolehlivé informace končí a jsme znovu odkázáni na domněnky a teorie. Jak a kudy probíhala vzájemná výměna zboží? Světelná cesta po souši přes nebetýčné hory se zdá být vyloučena. Zbývá tedy jediné možnost lodní dopravy podél pobřeží Arabského moře do Perského zálivu, snad na Bahrajn, který podle názoru většiny badatelů sloužil jako jakási zprostředkovatelská obchodní stanice a překladiště zboží mezi Mezopotámií a vzdálenými oblastmi včetně poříčí Indu; právě s Bahrajnem bývá většinou ztotožňován zmíněný Dilmun.

Přímé důkazy o tomto spojení nám sice chybí, ale některé nálezy potvrzují jeho pravděpodobnost. Především jsou to nejméně dvě města, která ležela před několika tisíciletími zřejmě přímo na pobřeží Arabského moře, i když jsou dnes od něho písečnými násovy odříznuta, obě vykazují svými staveními a keramikou příslušnost k harapské kultuře. Jsou to Suttágen Dor, asi 300 km západně od dnešního Karači a 50 km od mořského břehu, a asi o 135 km východnější Soška Kón, který dělí od moře vzdálenost 13 km. Sir Mortimer Wheeler se patrně právem domnívá, že sloužily jako zastávky a hlídači na námořní cestě do Dilmunu a že podobných přístavů čeká na nehostinném pobřeží Arabského moře na své odhalení ještě víc.

Jakousi konečnou či výchozí stanici na indické straně mohl představovat jižně situovaný Lothal na Káthiáwarském poloostrově nedaleko dnešní Bombaje. Toto naleziště, jehož průzkum začal teprve roku 1956 a pokračuje dodnes, vykazuje všechny charakteristické znaky harappské kultury – plánovitou výstavbu domů na plošinách, koupeľny a záchody v domech a pečlivě udržovaný kanalizační systém – a jeho jednotlivé vstupy prozrazují, jak musely být základové plošiny neustále zvyšovány, aby přibýtky unikly pravidelným záplavám; stejný jev můžeme pozorovat i v Mohendó-daru a Harappě. Lothal je podstatně menší než severní města – měl rozměry asi 600 krát 300 metrů – ale rozšířil naše poznání kultury poříčí Indu hlavně objevem dvou objektů: komplexu dvanacti stavebních bloků, navzájem oddělených chodbíčkami, který byl zřejmě velkou vypalovací pecí, respektive cihelnou, a především přístavního doku, spojeného umě-

le vyhloubeným kanálem s řekou a mořem. To, že se Lothalu používalo jako přístavu loď pro plavby do Perského zálivu, potvrzuje i nález pečeti na zvláštního typu, které bylo nepochybně dovezeno z oné oblasti.

Zamořský obchod jenom doplňuje celkový obraz kultury poříci Indu jako prosperující říše, po dlouhou dobu a bez zjevných otřesů udržující svůj zavedený pořádek. Zemědělství založené na pěstování pšenice a lečmene, sezamu k získávání oleje a luštěnin a na chovu dobytka – nálezy dovědčují domestikaci skotu, koz, ovcí a snad i slonů – zásobovalo město, kde vzkvétala řemesla a obchod. Jsou tu však i signály jiného druhu. V rozporu s tak velkým důrazem na čistotu a ekonomickou prosperitu zjišťují archeologové u nalezených kostér, že se zdejší lidé dožívali relativně velmi nízkého věku – Wheeler uvádí průměr 20–40 let. A neustálé zvyšování podlah měst svědčí o pravidelných záplavách, se kterými jistě nebylo snadné se vypořádat.

KONEC JEDNÉ KULTURY

Dostáváme se k zániku civilizace poříčí Indu – a ocitáme se před další sérií otázek a nejasností. Na první pohled tu není co řešit – harappská civilizace a většina jejích měst zanikají asi v první polovině druhého tisíciletí př.Kr. a přibližně v téže době pronikají na toto území v postupných vlnách indoevropeští dobyvatelé. Mohli bychom tedy předpokládat, že na svém postupu dobyli a zničili městská centra starší kultury, částečně pobili a částečně si podrobili místní obyvatelé tmavé pleti a většinu jich při svém postupu na východ zatláčeli napřed do východních a nakonec do jižních oblastí indického subkontinentu.

Ale je tu hneď niekoľko háčikov. V najstarších vstivách védské literatury sa síce dosť hovorí o vzájomných bojoch medzi rôznymi árijskými kmeny, ale o dobývaní a ničení miest nachádzame len ojedinelé, väčšinou mytologizované zmienky; je ich rozhodne menej, než bychom mohli u tak významných a dramatických udalostí očakávať. Ve výkopkách Mohendžo-daro a Harappy sa síce našli kostry s takovými ranami a v takových pozíciách, jaké by bolo možno predpokladať u obetí násilných streťí, ale ve zcela mizivém počtu; neznámejší je nálež kostier tinaáci mužů a žen a jednoho

ditěte v jednom mohendžodarském domě, zřejmě oběti hromadného po-
bití. Jinak se vyskytují důkazy nějakých masakrů jen ojediněle.

Hlavně jsou tu však nepřehledněné náznamy toho, že zánik kultury
poříčí Indu nebyl takto katastrofickou událostí, že města nebyla zničena
nepřátelskými útočníky a že ti jim snad zasadili jenom jakousi poslední
ránu. Sledujeme-li jednotlivé vrstvy vykopaných stavebních památek, ne-
můžeme si v posledních fázích jejich vývoje nepovšimnout rapidního
zhoršení kvality nové vypálených cihel, opětného používání starých,
chvatnějšího a ledabyjejšího budování nadstaveb nad čarou tehdejších
praviděpodobných záplav a v Lothalu i narušování přísného stavebního
plánu města. Všechno tu hovoří o postupném úpadku.

O jeho příčinách se názory historiků rozcházejí. Někteří přiřkládají
hlavní váhu ujišťování astronomů, že asi v 19. století př.Kr. došlo v této
oblasti k řadě velkých přírodních katastrof. Nepochybně jsou vertikální
posuny výše mořské hladiny a čáry přílivu i horizontální změny koryt
velkých životodárných řek, možná doprovázené zničením starých zavod-
ňovacích systémů s prudkým snížením zemědělských výnosů. Hodně se
také hovoří o možnosti ekologické katastrofy zaviněné člověkem. K vy-
pálení tak obrovského množství cihel a hrnčířského zboží bylo určité za-
potřebí neméně obrovského množství dřeva, jediného dostupného pali-
va, což asi vedlo k postupnému vyčerpání lesních porostů s následnými
přírodními pohromami. A teprve nakonec mohli přijít Arijové, rozšiřující
své pastviny a bezohledně ničící města, která při svém nomádském způ-
sobu života nemohli potřebovat. A tak má možná pravdu Wheeler, který
přisuzuje zánik harapenské kultury kombinaci všech těchto příčin.

POKRAČOVÁNÍ HARAPPSKÉ KULTURY

Zanikla tato vyspělá kultura poříčí Indu beze zbytku, nebo se z ní něco
zachovalo do dalších vývojových etap společnosti obývajících indický sub-
kontinent? Ani na tuto otázku nedovedeme odpovědět bez jakýchkoli
„snad“ nebo „pravděpodobně“.

V civilizacím a technickém ohledu nelze asi předpokládat žádnou
podstatnější kontinuitu. Noví indoevropeští osídlenci vedli příliš odlišný

způsob života a hospodaření, než aby mohli mnoho převzít od svých
předchůdců; byli to kočovní pastevci dobytčích stád, nenavklí usedlé-
mu způsobu života a obdělávání půdy. Typickým dokladem je skuteč-
nost, že ti, kdo dobyli Mohendžo-daro a Harappu, neměli použití pro
místní domy; neusadili se v nich a místo toho tábořili dočasně venku na
ulicích a volných prostranstvích.

V oblasti kultury a duchovního života je pro nás, jak už bylo konstato-
váno, civilizace poříčí Indu velkou neznámou. Nevíme, jaká božstva její
nositelé uctívali, nevíme, jaké byly jejich etické normy a hierarchie jejich
životních a morálních hodnot, nevíme, jaké příběhy vyprávěly matky ha-
rappským dětem nebo vyprávěči dospělým posluchačům. Lidé s tak vys-
okou materiální kulturou a estetickým cítěním, které prozrazují nalezené
plastiky, určité nebyli bez literatury nebo alespoň ustně tradované sloves-
nosti; ale buď ji zásadně nezapisovali – podobně jako pozdější védští In-
dové –, nebo ji světovali tak křehkému psacímu materiálu, že po něm ne-
zbyla jediná stopa. Ale některé výjevy zobrazené na pečetiích budit
dojem „kreslených příběhů“. Heinz Mode se dokonce pokusil najít –
a také našel – paralely k těmto obrázkům ve starých příbězích zvaných
džátaky, vyprávěních o minulých zrozeních Buddhy. A vyslovil domněn-
ku, že právě v oblasti pohádek, lidových rozprávek, mýtů a legend moh-
ly prastaré motivy přežít nejdéle, tak jako přezívají po celá staletí pohád-
kové příběhy ve folkloru všech národů na světě.

Snad nejvíc pozornosti soustřeďují však badatelé na možné harapenské
elementy v pozdějším hinduismu. Ten se sice vyvinul na základěch véd-
ského náboženství, ale obsahuje nepochybně i mnoho významných prv-
ků, které jsou nevédské a v jednom případě dokonce přímo protivédské;
a právě tyto elementy se historikové hinduismu pokoušejí vysvětlit jako
složky náboženské víry Harapanů, které se udržely i po zániku kultury
poříčí Indu jako jakýsi spodní, lidový, nebráhmanský proud až do pozděj-
ších staletí a nakonec si našly cestu do komplexu hinduistických názorů.

Oním zmíněným protivédským elementem je falický kult, hojně
rozšířený mezi hinduistickými šivaity – uctívání *lingamu*, znaku muž-
ského pohlaví, jako symbolu boha Šivy a plodivé síly přírody. V Mohen-
džo-daru i jiných městech této kultury se našly hojně doklady tohoto

kultu, který védské texty ostře a jednoznačně odsuzují jako barbarský a nepřístojný; ale o několik století později se mu už v hinduismu dostává oficiálního uznání.

Sama ústřední postava tohoto kultu Šiva, jeden ze dvou nejuctívanějších bohů hinduismu, bývá často odvozován z náboženství Harappanů. Jeho nevédský původ je nepochybný; a na pečetilech z počítí Indu se našlo vyobrazení, které silně evokuje představy spojené s hinduistickým Šivou. Je to mužská postava v „lotosové pozici“, době známé z jógy a úzce spjaté s meditací (Šivu označuje domácí tradice za tvůrce a prvního učitele jógy), s rohy na hlavě (pozdější Šiva je často zobrazován se srpkem měsíce podobným rohům a zastrčeným do vlasů a jeho doprovozením jízdním zvířetem je býk s mohutnými rohy), obklopená různými zvířaty (šivaisité nazývají Šivu také Pašupati, tj. Pán zvířat). Spolu s falickým kuletem Šivova *lingamu* jsou to jisté výmluvné náznamy.

A konečně je tu zajímavá analogie v důrazu na čistotu. Těch vodních zdrojů se zdá být v Mohendžo-daru až příliš – kolem města tekla mohutná řeka, v každém domě byly studny a další ještě navíc na veřejných ulicích – a zároveň zaujímal význačné místo v srdci města poměrně velký bazén. Těžko přitom nezapomenout, že hinduismus předepisuje svým vyznavačům každodenní koupel a že tu nejde ani tak o hygienický motiv, jako o rituální čistotu; před každým oslovením boha vstupem do chrámu si umýt nohy atd. Všechno také znamená jhoinické chrámy jsou opatřeny blízkou obdobou mohendžodarského bazénu a není vyloučeno, že tamní nádrž sloužila věřícím k obdobnému účelu.

Jenže si musíme znovu připomenout, že to všechno jsou jen domněnky a dohady a že velká kultura počítí Indu zůstává dodnes obestřena mlhou četných záhad a nejasností. Snad alespoň část z nich rozpřelí další nálezy. Vždyť na tak rozsáhlém území, jaké představuje její oblast, bylo jistě mnohem víc lidských sídlišť, než kolik se jich zatím podařilo nalézt. A kdo ví, jaká překvapení nás v nich ještě čekají.



OTAZNÍKY KOLEM VĚD

K poznávání raných etap starověkých dějin Blízkého východu nebo antického světa má historická věda řadu pomocníků: archeologické vykopávky, nápisy, místní dějepisecé záznamy a kroniky, mince, architektonické a umělecké památky. V Indii pocházejí nejstarší nápisy a mince až z druhé poloviny 1. tisíciletí př. Kr., stavitelské památky jsou ještě skoro o tisíc let pozdější, historiografii si stará Indie nikdy nevytvořila a archeologické nálezy ze staré doby jsou s výjimkou kultury počítí Indu vzhledem k rozsahu země velmi skromné. Těžko bychom ostatně mohli očekávat bohatší nálezy materiálních pozůstatků po společnostech, které žilo kočovným způsobem života, pevná sídliště nemělo a nepoužívalo písma. A přece nám i toto rané období indoevropského osídlení severní Indie zanechalo o sobě obsáhlé a neobyčejně cenné svědectví. Zanechalo nám *védý*.

INDOÍRÁNCI

Když se předkové dnešních indoevropských národů rozešli z původních sídlišť někde na jižní Rusi nebo ve Střední Asii do svých pozdějších domovů, zanechali jedna jejich větev na jihu. O jejích pohybech a trase pozvolného pronikání do stále vzdálenějších končin, které skončilo až na indické půdě, nemáme žádné jiné doklady než několik sporadických jazykových náznaků. Stopy po jejích putování nacházíme například kolem poloviny 2. tisíciletí př. Kr. v říši Mitanni v severní Mezopotámii – jména jejích vládců (Indira, Mittira aj.) a některé termíny z oblasti chovu a výcviku koní se výrazně podobají jmenům a slovům známým z védské Indie. Této větvi indoevropských kočovníků říkáme indoiřánci, a to pro blízkou vzájemnou příbuznost jejích nejstarších doleže-

ných jazyků – védského na straně jedné a íránské avesty a staroperštiny na straně druhé. Naznačuje, že předkové védských Indů a staří Íránci se drželi ještě dlouho po rozpadu indoevropské jednoty pohromadě, pravděpodobně na půdě Íránu, a že se později osídlenci severní Indie oddělili teprve později, aby pokračovali ve svém putování až k řece Indu. Necybí však ani domněnka, že se oddělila naopak íránská složka, a to až na půdě Indie, a odtáhla odtud do svých pozdějších sídlišť; ale to je méně pravděpodobné.

Nápadná je přitom jedna okolnost, která zřejmě zůstane navždy nevysvětlena: v náboženství obou větví se objevují tytéž termíny (s příslušnými fonetickými změnami, které odpovídají jazykovému vývoji na obou stranách), ale s protikladným významem. Ve starém Íránu, v pozdějším učení Zarathuštry, je hlavní bůh, představitel světa a dobra, nazýván *Ahura*; ve védách je jeho protějšek *asura* naopak příslušníkem skupiny démonů, nepřítel bohů, a ztělesňuje temnotu a zlo. Indickému termínu pro bohy *déva* odpovídá jazykově avestiské *daeva*, ale je tu označením démona.

Nebudeme tedy asi příliš vzdáleni pravdě, když z toho vyvodíme, že rozdělení indoiránské větve nebylo jen prostým pokračováním migrace, ale důsledkem rozkolu způsobeného náboženskou roztržkou. Ale možné je i jiné vysvětlení navržené Christensenem. Podle jeho názoru přešla část nomádských Indoiránců už na půdě Íránu od kočovného způsobu života a výhradního pastevectví k usedlému zemědělství a obdělávání půdy (jeho význam opravdu silně zdůrazňuje ve svém učení Zarathuštra), kdežto ti, kdo zůstali věrni nomádským tradicím, odtáhli dál do Indie; a náboženské terminologické protiklady jenom oděly jejich roztržku do náboženského roucha. Ale i to je jen hypotéza, kterou není možné prokázat hmatatelnějšími důkazy.

VĚDY

Indoiránci, kteří nazývali sami sebe Árij, tj. Vznešenými, Urozenými, si pravděpodobně přinesli s sebou na indickou půdu náboženské představy, které se asi z počátku příliš nelišily od představ společných předků celé-

ho indoevropského společenství. Dosvědčují to i některá jména božstev (např. védské *Djāus pítř*, starořecké *Zeus patér*, latinské *Jupiter*, nebo védské *Váruṇa* a řecké *Uranos*). Ale teprve když překročili velehořskou bariéru, která odděluje na západě indický subkontinent od ostatního světa, vytvořila si jedna z jejich větví osobitě, takzvané védské náboženství.

Slova „jedna z jejich větví“ je tu třeba zdůraznit. Neboť jejich příchod na indickou půdu si rozhodně nemůžeme představovat jako nějaký jednorázový vpád. Vyhnučovala to už skutečnost, že šlo o migraci kočovných kmenů; každá další skupina musela čekat, až půda na trase jejího pochodu obnoví travní porost pro její dobytek spasený předchozí vlnou. Archeologické nálezy potvrzují jednak dvě linie postupu Indoevropců – na sever a na jih od rádzashánské pouště – a jednak u té druhé tři separátní postupné vlny. Tak se také v původně etnický jednotné mase přistěhovalců vyvinuly kmenové a snad i náboženské rozdíly, které mohly později sehnát významnou roli.

Ono nové náboženství se nám neobyčejně věrně dochovalo v rozsáhlém souboru literárních památek – mimochodem po Chammurapiho chetitském zákoníku nejstarším ze všech indoevropských slovesných dokladů – nazvaném *véda*. Připomíná-li vám toto slovo naší „vědu“, nejde vůbec o podobnost čistě náhodnou; i staroindický termín *véda* značí „učení“, ale zcela specifického rázu – znalost způsobů, jak „správně“ uctívat bohy, aby vyslyšeli prosby obětníků, neškodili lidem, ale dopřáli jim vše, po čem touží – dlouhý život, zdraví, hojnost dobytka a syny jako pokračovatele rodu.

Tímto správným způsobem, jak získat přiznání bohů, byla zápalná oběť, provedená do detailu přesně předepsaným obřadem a doprovázená příslušným textem – hymníkou, modlitební, prosebou nebo oslavnou písničkou, která skládající se z veršů zvaných *mantry*. Stejně jako v případě obřadních úkonů nesměli se obětníci ani v těchto textových složkách obětí vůbec odchýlit od znění skladeb, neboť se o nich věřilo, že nejsou obyčejným dílem lidí, ale že je dali jejich předkům sami bohové, a to prostřednictvím legendárních *ṛšiů* nebohých zřeců.

Nutnost naprosto přesné reprodukce védských textů byla založena na přesvědčení, že účinnost a úspěch obětí jsou přímo závislé na tom, zda

se obětí neoddělí – dokonce ani v délce jediné samohlásky nebo v přízvuku jediné slabiky – od předepsaného znění; a že každá jeho odchylka, chyba nebo vynechání způsobí opačný výsledek obětí – přinese všem zúčastněným neštěstí. Tato víra měla pak pro další osudy védské slovesnosti dalekosáhlé důsledky, ale k těm se vrátíme až za okamžik.

VĚDSKÁ OBĚŤ

Povšimněme si tu dvou prvků – víry v přímo magickou sílu „božho“ slova a víry v nesmírnou závažnost obětí. Nevíme, z jakých zdrojů se vyvinula kterákoliv z těchto věr, protože o předvédském náboženském vývoji nemáme ani sebemenší doklad. Pocházela snad víra v záračnou účinnost slova z nějaké předvédské formy šamanismu? Možné to je, protože i přímo ve védském souboru najdeme magické složky – zejména ve čtvrté védské sbírce zvané *Ātharvavéda*. Stejně tak je však třeba připustit možnost, že tuto víru vyvolaly nebo alespoň silně modifikovaly elementy neárijského původu. Árijové nepřišli na indické půdě do nějakého vzdutého národního prostoru. Přišli do geografického prostoru, který byl asi dost hustě obydlen obyvateli jiného etnického původu, a jak dosvědčují samy védy, podrobili si je a brali si jejich dcery za manželky. Vlivy neárijské složky máme ostatně bezpečně doloženy i v jazyce véd; některé jeho hlásky a množství slov pochází zřetelně z cizích, pravděpodobně drávidských, ale snad i mundských zdrojů.

V náboženské oblasti však příliš silné cizorodé prvky nebudou asi velmi pravděpodobné. Rozhodujícím elementem při formování védského náboženství byla vrstva kněží-bráhmánů, které byly obzvláště přísně zakázány sňatky s dcerami neárijských šudrů. Ale nic určitéjšího v tomto směru nemůžeme konstatovat. Snad jen doložit sílu víry v účinnost „božho“ slova skutečností, že se pro ně používalo výrazu *bráhma*, tedy téhož termínu, který byl později přenesen na označení samotné Nejvyšší bytosti ve vesmíru.

Oběť byla jediným způsobem, jak se dovolat sluchu bohů, jak si je naklonit a získat od nich požadovanou milost. Ale nejen to – brzy byla považována na všemocný princip: obětí stvořil védský bůh-stvořitel svět, obě-

tí je udržován celý vesmír a řád, který v něm vládne. Logicky z toho vyplývala i velká důležitost přisouzená těm, kdo mezi lidmi tyto oběti přinášeli. Řečeno slovy Jana Gondy: „Védské myšlení, světový a životní názor básníků a jejich posluchačů lze stručně definovat jako založený na víře v neodlučné spojení toho, co bychom nazvali přírodou, s lidskou společností, rituálem a sférou mýtů a božskostí; na víře, že tyto sféry se neustále navzájem ovlivňují a že lidé musí prostřednictvím obětí hrát svou roli v udržování vesmírného řádu a podpoře společných zájmů.“

Co se bohům při védských obětech nabízelo, je ve védské literatuře přesně popsáno – a přece se i tu vyskytuje jedna dodnes nerozřešená záhada. K hlavním obětinám patřili opojný nápoj zvaný *sóma*, který prý mají bohové v obzvláštní oblibě; král bohů Indra se jím dokonce jednou tak opil, že se zřítíl ze své nebeské říše dolů na zem. Védy pak říčí, jak se sóma lisuje a připravuje – ale nikdo už dnes neví z čeho. Navrhovány byly různé rostliny až po muchomůrku čeledi *Amanita muscaria*, ale stále jsme od bezpečného rozřešení této hádanky stejně vzdáleni jako na počátku. Přitom nelze ani spočítat, kolikrát se o této sómě ve védách hovoří a jak je opěvován účinek tohoto opojného nápoje i moc jeho božské personifikace.

Védské oběti nesměl přinášet kdekdo. Vzhledem k významu, který jim byl přisuzován, asi ani nepřekvapí, že si jejich provádění monopolizovala vrstva, která si činila nárok na nejvyšší postavení ve védské společnosti – *bráhmán*. Svůj monopol si zajistili opravdu dobře. Aby jim nikdo jiný nemohl „fušovat do řemesla“, rozdělili texty védských sbírek mezi jednotlivé, samozřejmě opět výlučně bráhmanské rody a předávali je jediné svým vlastním potomkům. A protože védští Indové ještě neznali písmo, nebylo nijak obtížné si zajistit, aby ústní tradování véd zůstalo vyhrazené této jediné společenské vrstvě.

DOCHOVÁNÍ A OBSAH VĚDSKÝCH SBÍREK

Základní texty védské slovesnosti, sbírky neboli *samhit*y, byly čtyři: *Rgvéda*, soubor 1028 hymnů, modliteb, oslav různých bohů a jejich vzývání, *Sámanvéda*, jakýsi zpěvník pro učely správného zpěvného přednesu,

Jadžurvéda, sbírka obětních připovědí a formulí, a *Atharavéda*, ve které mají převahu zařkávání a texty s kouzelnickým posláním. Přesto se v pozdější literatuře setkáváme velmi často s označením celého souboru „božích slov“ termínem *traj védá* neboli „trojí vědění“ s vyloučením *At-haravédy*. Důvod není přesně znám, snad to bylo proto, že její texty sloužily jen k prostým soukromým obětem, nebo že byly prostředkem k přivolaání pohromy a smrti na nepřátele a protivníky.

O době vzniku jednotlivých *samhit* nedokážeme říci mnoho určitého. Nepochybné je jen to, že nejstarší je jako celek *Rgvéda*; ale i v *Attharavéde* jsou zahrnuty některé velmi staré texty, podle některých badatelů *védé* jsou zahrnuty některé velmi staré texty, podle některých badatelů přesahující dokonce i stáří základní védské sbírky. Skutečným problémem je pak absolutní datování jednak vzniku, jednak konečné redakce celého védského souboru.

Jak jsme už konstatovali, neznala védská Indie písmo, ale ani později, když už se v Indii písmo běžně používalo, nesměly být védské texty zapšány. Kdy a za jakých okolností došlo k jejich písemnému zaznamenání, nevíme; určité to však bylo až dlouho po přelomu našeho letopočtu, takže se udtžovaly výhradně ústním podáním po dobu hodně přesahující celé tisíciletí. A přesto nikdo nepochýpuje o tom, že do detailu věrně odpovídají původním textům.

Způsobol to již zmíněný důraz na nepřipustnost jejich sebemenší proměny a zajistil to důmyslný systém, který k jejich dochování bráhami vypracovali. Dokonce si jako v chronologickém sledu poslední složku védské slovesnosti vytvořili i pomocné vědy zvané *védāṅgy* neboli „údy véd“, aby napomáhaly k bezpečnějšímu dochování obětních písní – vedle rituálistiky a astronomie, respektive astrologie, i gramatiku, fonetiku, etymologii a metriku.

Ale ani tyto pomůcky nemohly zabránit tomu, aby védské verše v průběhu dalších staletí neztrácely stále víc ze své srozumitelnosti; jejich vnější podoba zůstávala nedotčena, ale vnitřní smysl byl stále mlhavější. Čím víc se hovorové jazyky severní Indie vzdalovaly svým přirozeným vývojem od onoho starého základu, který měly společný s védským jazykem, tím méně nebo alespoň s tím menší přesností rozuměli bráhami textům, které při obětech i nadále prozpěvovali a pronášeli. Dokazuje to

ostatně i obsáhlý výklad Rgvédy, který pořídil ve 14. století po Kr. slavný indický komentátor Sájana; při výkladu některých slov a pasáží nejednou váhá mezi různými možnostmi, nebo interpretuje zjevně nesprávně. Moderní západní i indičtí badatelé už napsali stovky článků k výkladu a správnému pochopení významu jednotlivých védských slov, a přece si ani zdaleka nemůžeme být jisti, že všechny části védských textů chápeme a překládáme správně.

Nizozemský indolog Jan Gonda, jeden z nejlepších novodobých znalců védské literatury, jehož jsme už jednou citovali, věnoval například rozboru a vysvětlení správného významu jediného védského termínu celou knihu. V jejím úvodu zdůrazňuje skutečnost, na kterou poukázali už i jiní badatelé (např. Heinrich Zimmer a Mircea Eliade) – že totiž nemůžeme předpokládat, že představy skrývající se pod některými védskými slovy přesně odpovídají našim představám západní proveniencce, vyjádřeným a vyjádřitelným našimi soudobými pojmy. Gonda si vybral slovo *dhi* nejen pro široký rejstřík evropských ekvivalentů zvolených různými překladaři védských verzí do evropských jazyků, ale i pro jeho přímo základní význam pro správné pochopení tradičního indického pojetí véd jako „božích slov“. Oba zatím neúkládnější slovníky, které máme k vědám k dispozici – takzvaný *Velký petrohradský slovník* O. Böhtlingka a R. Rotha a specializovaný *Slovník k Rgvédě* od H. Grassmanna – uvádějí první celkem čtrnáct a druhý jedenáct německých výrazů, které mají obsahově odpovídat tomuto jedinému védskému pojmu – od „myšlenky“, „intelligence“, „zbožnosti“ a „modlitby“ až po „moudrost“ a „vzhled“.

Jan Gonda pečlivě vy excerpoval všechna místa v *Rgvédě*, kde se toto slovo vyskytuje, a jejich rozbořením celkem přesvědčivě vyvodil, že vyjadřuje „intuici, vizi či inspirované vidění“, tedy pojem z oblasti mimosmyslového vnímání – schopnost „vidět věci, které normálně smrtelník nevidí“, a tak navázat spojení s nadpozemským „světem bohů“. Dodejme, že to jednak vysvětluje, proč ršijové védské hymny „viděli“ a ne slyšeli, jak vždy tvrdí védské texty, a jednak podstatně koriguje nejčastěji prezentované západní pojetí „božskosti“ védských textů. Podle něho přisoudili prostě bráhami vědám božský původ, aby jim dodali v očích lidu větší

autoritu, a tím jako jejich výluční vlastníci mezi lidmi posílili své výsadní postavení ve společnosti. Místo obvinění bráhmanů z takového podvodu nabízí toto pojetí nové vysvětlení – že autoři védských písní a hymnů je skládali v náboženském vytržení, jehož původ odvozovali přímo od bohů; ne náhodou se v *Rgvédě* vyskytuje velmi často spojení této schopnosti se sómovou štávou, která měla zřejmě halucinogenní účinky. A pravděpodobnost tohoto výkladu skutečného významu slova *dhi* ještě zesilují etymologicky příbuzná slova, především pozdější *dhiāna*, které označuje meditaci například v józe, rovněž spojenou s představami o mimoslovném vnímání.

Uvedený termín není ani zdaleka jediný, u něhož moderní interpreti a překladatelé védských písní tápou v nejistotách, a totéž platí o mnoha větních spojeních a dokonce i o celých hymnech. Nad jiné výrazným příkladem je slavný hymnus na krále bohů Indru jako „osvoboditele vod“. Je v této písni oslavován jako bůh, který „prorazil útroby horám“, zabil Vrttru, „hada ulehlého v horách“, který teď leží „pod vodami, jež zabil Vrttru, „hada ulehlého v horách“, který teď leží „pod vodami, jež zabil Vrttru“. Podle tradičního výkladu indických komentátorů jsou oněmi horami, jejichž útroby vězní vody, vlastně mraky, které Indra jako bůh vládnoucí hromu a blesku na počátku monzunového období rozbíjí, aby voda mohla v podobě deště volně svažovat zem. Německý indolog Hilkebrandt tento výklad označil za nesprávný a přiklonil se k jinému; podle něho symbolizuje démon Vrttra zimu a mraz a Indra jako sluneční božstvo vítězí každoročně na jaře nad zimou, roztápí sněhy v Himálaji a uvolňuje z nich vodu, aby naplnila vyschlá koryta řek. Francouzi Benveniste a Renou však poukázali porovnáním indického jména Vrttra s jevo staroiráňskou paralelou z *Avesty* na to, že tento název zřejmě původně označoval nějakou překážku či zábranu. A indický historik D. D. Kósambí z toho vyvodil novou interpretaci sporného hymnu. Podle něho jde o jednu z reminiscencí boji indoevropských přistěhovalců s lidem kultury z poříčí Indu, který stavěl k zavlažování svých polí na hořících tocích Indu a jeho přítoků hliněné přehrady. Pastevci Arijové jejich smysl nechápali, viděli v nich jen překážku volného proudění vody pro jejich stáda a pastviny, a proto je zbořili. Hymnus na Indru dal pak tomuto aktu jenom mytologické roucho. Ani tím však ještě různé

interpretace tohoto hymnu nekončí. Podle Normana Browna a Jana Gundy je celé vyprávění o zabíjení Vrttry, na něž najdeme v *Rgvédě* ještě mnoho dalších narážek, vyprávěním o tom, jak Indra uspořádal svět tím, že otevřel prostor mezi nebem a zemí, aby nebeské světlo a déšť mohly dopadat na zem a zúrodnovat ji.

ÚČEL VÉDSKÝCH PÍSNÍ

Je zcela nepochybné, že převážná většina versů zahrnutých do *Rgvédy* i dalších védských sbírek sloužila bezprostředně rituálním účelům. Žpívaly se nebo mumlavě pronášely jak při velkých, tak každodenních domácích obětech. Nerozřešenou otázkou však zůstává, proč byly do tohoto přísně účelového souboru s takto vyhraněnou funkcí zahrnuty i skladby, které na první pohled do tohoto obětnického rámce nezapadají.

Obsahově jde o nejrozmanitější výtvory – útržky mýtů a legend, hádanky, chvály dárců, moralistické průpovědi, úvahy o bozích a světu, magické verše a snad i další. Kolem nich panuje také nejvíce nejistoty, která se odráží v často velmi odlišných názorech badatelů a vykladačů.

Poměrně nejednodušejí můžeme k obětnickým textům přiřadit části mýtů a legend, které nacházíme v *Rgvédě*. Hovoří o záračných projevech síly bohů a vyznívají stejně jako hymny v jejich oslavu, nebo připočítávají pomoc, kterou božské bytosti poskytly v bájné minulosti lidem, a prosí o její zopakování. *Rgvédské* texty neuvádějí tyto mýty a legendy nikdy v celé šíři; spokojují se jen s narážkami nebo částmi těchto příběhů. Ty se potom v některých případech dozvídáme v úplnosti z komentářů zvaných *bráhmany*, ale zdaleka ne ve všech případech. Zřejmě šlo o příběhy, které každý znal, a proto je nebylo třeba uvádět do všech podobností. Bohužel se však ne všechny dochovaly do pozdějších dob. Například ve třech hymnech se dozvídáme o kupci Dirghašravasovi Aušjiovi, který dovedl létat, jinde zase o jakémsi Dašavradžovi, který prosí božské bližence Ašviny o záchranu, ale nevíme, z jakého nebezpečí; v obou případech upadl celý příběh v zapomnění.

Jiná torza – nejednou ve formě dialogu – nám zmíněné *bráhmany* pomáhají doplnit a nejednou se i celá vyprávění, ať už v poměrně věrné

nebo i pozmeněné podobě, udržela v ústní tradici a našla si místo například ve velkých eposech *Mahábháratě* a *Rámjáně*. Patří k nim slavný příběh o lásce pozemského krále Purúravase a nebeské nymfy Urvashi, který zpracoval dokonce v podobě dramatu asi o dvě a půl tisícletí později Kálidása; vyprávění o světcích Čiavanovi, kterému vrátili bozi Ašvinové mládí; nebo legenda o Bhudžjuovi, jehož tíže dva bohové zachránili, když byl opuštěn zcela bezmocný uprostřed oceánu. Příznačné však je, že se tyto legendy ve staré védské a pozdější epické tradici navzájem v detailech i dost podstatných okolnostech liší; védský příběh o Purúravasovi a Urvashi vyznívá v závěr, že láska mezi pozemským smrtelníkem a nebeskou vílou není možná, pokud se pozemšťan nedomůže zvláštní obětí postavení poloboha, zatímco v pozdějším podání stačí pozemskému králi k tomu, aby mohl zůstat trvale s milovanou nebeskou nymfou, když pomůže bohům ve válce proti démonům. V detailech se však dokonce navzájem liší i jednotlivé náznaky na stejný mýtus v samé *Rgvédě*. O záchraně Bhudžjua z vod oceánu se zmiňuje hned jedenáct rgvédských písní, ale jednou k tomu božští blízcenci použijí loď o sto veslech, podruhé létající koráby, potřetí kočáry tažené vzduchem pláky a jindy zase okřídlenými koňmi.

To ovšem v kontextu staroindické mytologie nijak nepřekvapuje. Nemá v nejstarší ani mnohem pozdější době charakter pevně fixovaných a neměnných příběhů. Jsou to spíše motivy spojené s určitými postavami ze světa bohů a lidí a nic nebrání jejich volnému obměňování. Totéž platí v Indii ostatně i o závažnějších věcech, než jsou legendární a mytické příběhy, například i o cestách ke spáse nebo výkladech o původu světa. Védské náboženství ani na ně přímo navazující hinduismus nemají v důležitě většině věroučných složek dogmata a respektují individuální duchovní a intelektuální vyspělost různých věřících i jejich vrozené dispozice.

Vraťme se však ještě k našim védským otazníkům. K nejvíc diskutovaným a nejrušnější interpretovaným skladbám *Rgvédy* patří *Píseň hráče* a takzvaný *Žabí hymnus*. První je monolog hráče v kostky, tradiční a ve staré Indii velmi oblíbenou hazardní hru, který nařká nad svou vášní; připravila ho o veškerý majetek, přinesla mu ztrátu manželky a nenávist

tehdy a učinila z něho člověka „bezcenného jako starý kůň na trhu“. Podle Winternitze, Keitne a jiných je to zcela „světská složka“ védského souboru, podle Macdonella didaktická báseň a podle Bergaignea ukázková moralistní poezie. Jiní indologové však toto pojetí jednoznačně odmítají a považují hráčův nářek i se závěrečnou prosbou o vysvobození ze spárů kostek za typickou ukázkou magické poezie, podle Gondy „jakýsi druh vymítání“, což potvrzují poslední vysvobozující slova boha Savitara: „Nehrej v kostky! Obdělávej své pole! Spokoj se s tím, co máš. Tam jsou tvé krávy, tam je tvoje žena.“

Ještě větší rozpaky a rozdílnou reakci vyvolal u vykladačů védské poezie *Žabí hymnus* ze 7. knihy *Rgvédy*. Hlučné žabí kvákání patří v Indii od nepaměti k ohlašovatelským příchodům období dešťů. A tak byly tyto verše, připravující zpěv bráhmánů při přípravě sómové oběti k žabímu kvákání, označovány moderními interprety hned za parodii na zpěv bráhmanských obětníků, hned za „žertovnou píseň“ nebo satiru. Ale zdá se mnohem pravděpodobnější, že jde o slovní doprovod magického obřadu, který měl přivolat na vyprahlou zemi dešť.

Podobně bychom mohli ještě dlouho vypočítávat jednotlivé védské skladby, jejichž výklad není zcela nebo vůbec jasný, například takzvanou „píjačskou píseň“ z 10. knihy základni védské sbírky nebo celé série hánanek a jinotajů z 1. knihy; ale snad uvedené příklady stačí jako doklad obtíží, se kterými je spojena interpretace a překlad védských veršů. A tak nezbyvá než souhlasit s Gondou, že „západní vědci někdy věří, že se setkávají s mystikou, kde žádná není, a je skoro jisté, že přehlíží její skryté významy... které zasvěcenci snadno chápali“, i s Klaussem Myliussem, že „všechny dosavadní překlady védské poezie jsou jenom více či méně šťastné pokusy“.

ATHARVAVÉDA

Zatímco „zpěvník“ *Sámvavéda* opakující převážnou většinou texty z *Rgvédy* a *Jadžurvéda* se plně soustřeďují na rituál, přináší čtvrtá védská sbírka *Atharvavéda* mnoho nové poezie a cenných svědeckých o myšlení védských Indů. Přitom však, jak už bylo konstatováno, bývá velmi často

vyřazována ze souboru véd a tradice ji upírá autoritativnost a posvátný původ ostatních tří sbírek. Důvod tohoto zaujetí vůči *Atharvavédě* je jen další z nesečerných védských záhad.

Charakteristickým znakem *Atharvavédy* jsou různá zařikávání a kouzla, jejichž účelem je jednak zahánět démony a zlé síly, zejména démony nemoci a nehod, a jednak přivolávat požehnání bohů, zdraví a bohatství. První skupina tvoří vzácný zdroj k poznání nejstarších léčebných metod a prostředků v Indii, druhá neméně cenný pramen poznatků z oblasti sociologie a etnografie. Obsahuje nejen kouzla, která mají přímivě ovlivnit osobní a rodinný život jedinců – například porazit nebo dokonce zabít osobního nepřítel, získat žádoucího partnera pro manželství, zažehnat nebezpečí potratu nebo si zajistit úspěch v nějakém podnikání – ale také přínést vítězství králi v nadcházející bitvě nebo princů převahu nad jinými šlechtici. Odmítnout je přitom asi třeba názor, že by celá oblast védské magie měla za svůj zdroj zdroj předáříské a neárijské praktiky domácího prostředí; nic tomu nenasvědčuje. Naopak skutečnost, že magie není neznámým pojmem ani v nejpřeslitnější védské sbírce *Rgvédě*, a některé typologické podobnosti, odhalené mezi atharvavédkými verši na jedné straně a například starogerámskou magií na straně druhé, naznačují spíše staré indoevropské dědictví.

Přesto všechno se už od nejstarších dob projevuje mezi indickými bráhmami jakési nepřátelské zaujetí vůči *Atharvavédě*, které vedlo až ke zmíněnému vyloučení této sbírky z posvátného védského souboru. Toto zaujetí přetrvává dokonce až do dnešní doby; podle svědectví Durgámóhana Bhattáčárie, který věnoval studiu, vyhledávání rukopisů a vydávání atharvavédkých textů celý svůj život, odmítají dodnes v Úřse bráhmami hlásící se k ostatním védám spolutlovat s atharvavédkými bráhmami a uzavírat manželství s jejich dcerami.

Nežte předem vyloučit domněnku, že toto zaujetí vyvolala skutečnost, že magický element je v *Atharvavédě* tak silný a že zejména kouzla z oblasti černé magie jsou neslučitelná s celkovým pojetím „božského“ původu celého souboru. Ale nemění přesvědčivost má i jiná hypotéza, podle které je pravým důvodem zmíněné opozice proti čtvrté védské sbírce to, že její obsah je převážně spojen s prostými „souko-

myými“ obřady, kterými se snažili zajistit si splnění svých tužeb i širší vstvy obyvatelestva.

Zcela přirozenou reakcí atharvavédkých bráhmánů na tento postoj bylo, že se zejména ve své komentářové literatuře – *bráhmánách*, o nichž se podrobněji zmíníme za okamžik – snažili zdůraznit nejen rovnost „své“ sbírky s ostatními védskými *samhitami*, ale dostat ji dokonce mezi nimi na čelné místo. Tak *Gópathabráhmána* označuje znalce *Atharvavédy* za „vševědoucí“, protože znají oběti pro všechny příležitosti, potřeby a životní situace, a dospívá až k velmi ambicióznímu závěru, že znalost „tří véd“ pomáhá sice k dosažení božských světů, ale znalost *Atharvavédy* až k dosažení jednoho z nejvyšších nebi.

Z hlediska dalšího vývoje védského myšlení nelze těmto nárokům upřít jistou oprávněnost. Ačkoli jsou některé části *Atharvavédy* velmi staré a možná i starší než většina složek *Rgvédy*, byla zřejmě konečná a definitivní redakce *Atharvavédy* pozdější než doba, kdy byly s konečnou platností uzavřeny ostatní tři védské sbírky, a tak v ní našly místo i pozdější skladby. Potvrzuje to i skutečnost, že zatímco v době redakce *Rgvédy* neznali její autoři zřejmě žádné východnější situované indické končiny než řeku Jamunu, v *Atharvavédě* nacházíme už zmínky o Gange; naznačuje to posun sídliště Áriů o další kus na východ.

A právě v oněch pozdějších složkách čtvrté védské sbírky se objevují náznaky nového, vyššího pojetí vesmíru a jeho uspořádání – náznaky monoteismu. Používáme-li tu termínu „náznaky“, je to hlavně proto, že spekulativní části *Atharvavédy* jsou velmi obtížné a v jejich správném výkladu tápeme ještě víc než v interpretaci některých rgvédských pasáží. Ale zdá se, že odraží o něco pozdější a vyspělejší stadium nábožensko-filosofického vývoje, a tak mohou tvořit jakýsi spojovací můstek mezi starým rgvédským řešením problémů vztahu člověka k nadpřemsmému světu a velmi odlišným pojetím pozdějších filosofických upanišád.

BRÁHMANY

Oběti bohům jsou ústředním námětem i druhé složky védské slovesnosti, objemných, většinou v próze složených komentářových děl zvaných

bráhmány. Jsou přičleněny k jednotlivým védským sbírkám a pokoušejí se vysvětlit ani ne tak technickou stránku obětních úkonů, jako spíše jejich smysl a původ, to druhé ovšem v rámci védského pojetí mytologickým způsobem. Další úvahy navazující na toto ústřední téma jsou už jen druhotné a nesystematické.

Bráhmány si jako celek vysloužily většínou od moderních západních i indických historiků staroindické literatury řadu nelichotivých přívlastků – jako „suché“, „nudné“, „fantasticky pojaté“ a „nezáživné“, ale prohlubší poznání vývoje indického myšlení jsou neocenitelné. H. Oldenberg je oprávněně charakterizuje jako „předvědeckou vědu“. Jejich autori se snaží vnést řád do změtí nejrozmanitějších obětí – a hledají jej také v systému světa a vztahů mezi životní realitou a oblastí transcendentna.

Logiku nelze upřít ani argumentaci, se kterou bráhmaští autoři těchto komentářů vyvozují závěry o postavení své vlastní profesní skupiny. Je-li jediným udržovatelem vesmírného řádu, na němž jsou závislí i bohové, oběť, a jsou-li jedinými bytostmi, schopnými a oprávněnými tyto oběti přinášet, bráhmaští kněží, vyplývá z toho, že jsou nejen nadřazeni všem ostatním smrtelníkům, ale že jsou přímo, jak to formuluje například *Šatapathabráhmana*, „lidskými bohy“, tedy pozemskými protějšky obyvatel nebes. Právě na základě tohoto pojetí dostala tato vývojová fáze staroindického náboženství název bráhmanismus.³

Podstatnou část *bráhmán* vyplňují *mýty*, které jsou bezesporu jejich nejcennější složkou; právem bývají označovány za základ rozsáhlé staroindické vypravěčské tradice, která v pozdějších staletích získala indické literatuře obdiv celého kulturního světa. Znovu a ještě ve větší míře než ve sbírkách, které komentují, tu přichází ke slovu velká variabilita výpravných příběhů, které autoři libovolně přizpůsobují svým záměrům – do té míry, že se různá podání téhož mytického příběhu velmi často rozcházejí ne už jen v detailech, jak tomu bylo v *samhitách*, ale i přímo v pojitě nebo vyznění celého mýtu.

Alespoň jeden příklad: Zatímco známý mýtus o tom, jak kdysi horý létalý a jak jím bůh Indra usekal křídla, aby svým poletováním z místa na místo neohrožily rovnováhu země, podávají jiné prameny včetně *Rgvédy* bez dalšího pokračování jenom jako důkaz síly krále bohů, přidává jedna

z *bráhmán* dovětek; podle něho se usekaná křídla hor proměnila v mraky, a proto mraky dodnes obklopují horské vrcholky. Tyto mraky je pak třeba utiřit obětí přivolat, aby svou vodou zavlažily zemi.

DALŠÍ VRSTVY VÉDSKÉ SLOVESNOSTI

Soubor védské slovesnosti doplňují ještě dvě další, co do doby svého vzniku zjevně mladší vrstvy, *áranjaky* a *upanišady*.

Už sám výklad označení třetí skupiny komentářů termínem *áranjaka* není jednotný. Toto slovo znamená „lesní“ a podle domácího středověkého interpreta véd Sájany nesou texty toto označení, „protože se mají odříkávat v lese“; z toho bylo vyvozeno, že nahrazovaly asketům, kteří trávili život v lesích, obětní úkony. V současnosti se však historikové přiklánějí spíše k názoru, že obsah *áranjak* byl považován za příliš posvátný a esoterický, než aby mohl být sdělován uprosřed širšího společenství, a proto se museli žáci učit těmto textům „v lese“, tj. v samotě.

Přitom *áranjaky* netvoří nijak výraznou skupinu komentářů. Naopak – často k nerozlišení splyvají na jedné straně s předchozími *bráhmánami* a na druhé s pozdějšími *upanišadami*; ty první doplňují a ty druhé v něm jednom směru předjímají. Objevuje se v nich například už častěji pojem *punarmtijá*, tj. „opětovaná smrt“, jako předchůdce upanišadové teorie koloběhu znovuzrození, i náznamy hlubších filosofických úvah směřujících k nalezení jednotného nejvyššího principu ve vesmíru.

Naproti tomu čtvrtá řada komentářů *upanišady* se od předchozích védských textů výrazně liší. Jejich obsahu a problému s nimi spojeným se však budeme věnovat v samostatné příští kapitole.

DATOVÁNÍ VÉD

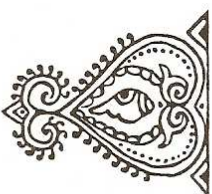
Největším védským otazníkem zůstává i po dlouhých a úporných diskusích otázka datování celého souboru i jeho jednotlivých složek. Zatímco relativní chronologie základních sbírek, *bráhmán*, *áranjak* a *upanišad* nepůsobí žádné problémy, je jejich absolutní datování otíškem, který vytváří trvale vzdoruje rozlousknutí.

I když několik málo, zejména indických badatelů nepovažuje časový odhad příchodu indoevropských Áriů na indickou půdu ve 2. tisíciletí př.Kr. za přijatelný a klade jej do mnohem ranější doby, shoduje se drtivá většina indologů v názoru, že indoevropské kmeny pronikly na území severozápadní Indie teprve v době, kdy už kultura poříčí Indu prožívala předsmrtnou agonii, a zasadily ji poslední ránu. Tím je určena také horní hranice vzniku védské slovesnosti zhruba do poloviny 2. tisíciletí, snad jen s možností, že některé ojedinelé písně *Rgvédy* mohou být o něco starší. Astronomické argumenty, na jejichž základe přisoudil například Němec H. Jacobi této sbírce jako dobu vzniku údolí kolem roku 4500 př.Kr. a známý indický nacionalista Bál Gangádhara Tilak dokonce až 6000, jsou zcela vratké a nepřesvědčivé.

Určit dolní hranici védské doby je mnohem snazší. Buddhismus, který se zrodil pravděpodobně kolem roku 500 před Kristem, i gramatik Páṇini z doby jen o málo pozdější už předpokládají existenci celého védského souboru včetně nejstarších upanišad. A tak se pro nedostatek pevnějších důkazů musíme smířit s velmi hrubým odhadem trvání védského období do let 1300, případně 1200 (s předpokládaným minimálním odstupem od zániku kultury poříčí Indu) až 600 př.Kr. a s rozdělením tohoto časového úseku na přibližně dvou až třisetleté periody pro každou ze čtyř vrstev védské slovesnosti.

Ani toto zkusmé datování není však bez úskalí. Celková doba, kterou předpokládá pro vznik a vývoj védské slovesné tvorby, zdá se být až příliš krátká, když ji konfrontujeme jednak s velkými názorovými rozdíly mezi *samhitami* a *bráhmaṇami* na jedné straně a *upanišadami* na straně druhé a jednak s geografickými fakty, která lze ze všech těchto děl vyčíst. S výjimkou několika zjevně pozdějších přídavek zná *Rgvéda* jenom zeměpisnou oblast od Hindúkuše na západě po řeku Jamunu na východě a neví o existenci Gangy ani Vindhjijského pohoří na jihu. V *bráhmaṇách* se východní hranice védských zeměpisných znalostí posouvá východnějším směrem – zřejmě ruku v ruce s postupným osídlováním stále východnějších končin – a jako kolébka *upanišad* se už jeví značně vzdálené kraje až po pomezí dnešního Bengálska; raný buddhismus dosvědčuje úplnou arianizaci těchto východních oblastí.

Uvažujeme-li obrovské vzdálenosti na indickém subkontinentě a jistě nemalé potíže, spojené s postupným pronikáním džunglovitou krajinou, zdá se být uvedený časový odstup mezi *bráhmaṇami* a ranými *upanišadami* opravdu pro celý tento proces nedostačující. A tak se objevila hypotéza, která by mohla ulomit hrot alespoň těm nejvážnějším pochybám. Podle ní se árijské kmeny, které pronikly do Indie jako předvoj, v západní části subkontinentu nezastavily, ale tlačeny dalšími vlnami kolonistů pokračovaly ve svém tažení dál na východ už v době, kdy se vytvářely starší složky védského souboru. Mohlo by to pomoci i k vysvětlení některých sociálních rozdílů mezi *bráhmaṇami* a *upanišadami*. Ale o tom víc až v příští kapitole.





UPANIŠADY

Hovořili se často o souboru védské slovesnosti jako o základním kameni oné velikolepé stavby, kterou je staroindická duchovní kultura, platí to především o závěrečné složce véd zvané *upanišady*. Formálně jsou sice jako filosoficko-náboženské komentáře pevně začleněny do védského systému, neboť jsou – stejně jako předchozí *bráhmany* a *áranyáky* – jednoznačně přiřazeny k jednotlivým védským sbírkám a také se na ně odvolávají a citují je, ale svou ideovou náplní je daleko a významně překračují.

Máme tu ovšem na mysli jenom několik nejstarších knih opatřených názvem upanišady. Děj nesoucích toto označení je totiž v sanskrtské literatuře velké množství – hodně přes dvě stě – ale nejedno z nich je velmi pozdního původu a některá byla sepsána dokonce až ve zcela nedávné době; existují například tantrické i „jógické“ upanišady, sektářské upanišady višnuistické, šivaistické i šaktické, a nechybí ani skladby se stejným žánrovým označením, které nezastíou vlivy islámu nebo křesťanství. Těmi se tu ovšem nebudeme zabývat. Předmětem našeho zájmu budou jenom nejstarší, nesporně védské upanišady, které vznikly ještě před zrodem buddhismu a džinismu, tedy před koncem první poloviny 1. tisíciletí př. Kr.

NEJSTARŠÍ UPANIŠADY

Ani tyto základní upanišady však nemůžeme jednoznačně a bez pochyb vymezit. Při jejich výčtu se zpravidla vychází především z jedenácti upanišadových textů, ke kterým sepsal slavné komentáře největší indický filozof Šankara. Tohoto myslitele z počátku 9. století po Kr. dělí sice od konce védského období celá historická epocha, ale védská tradice byla

v jeho době ještě dostatečně živá, aby bylo možné se o ni opířt. Různí moderní badatelé, interpreti a překladatelé pak přidávají k této jedenáctce ještě několik dalších textů, kde už je posouzení starobylosti méně průkazné a subjektivnější.

Ani v této veledůležité otázce vymezení základních pramenů nemáme tedy stoprocentní jistotu. Šankara byl sám hlavním představitelem nejznámější školy klasické hinduistické filosofie, nazvané podle upanišad *védánť*, tj. „zakončení“ nebo „završení véd“, a jeho osobní názory se mohly uplatnit i při výběru upanišadových textů, kterým přisoudil časový primát. Ale důkladný obsahový rozbor těchto děl, prováděný už po dlouhá desetiletí indickými i západními badateli, nasvědčuje tomu, že onen asi tisíc textů, na jejichž vysokém stáří se z filosofického, náboženského i filologického hlediska shodují, patří skutečně k védskému základu.

Ani tyto nejstarší upanišady netvoří však nějaký jednotlivý celek. Nepředstavují žádnou výraznou filosofickou školu, a v případě delších textů – například nejobsáhlejší *Brhadáranyakópanišad* vyplňuje sama alespoň dvousestrannkový svazek – nevykazují ani zcela jednotlé, uzavřené pojetí. Přesto můžeme s plným oprávněním hovořit o „upanišadové filosofii“, neboť ve všech složkách tohoto souboru vystupují do popředí tytéž, z hlediska vývoje indického myšlení nové představy a myšlenky.

Upanišadoví mudrci, mezi kterými se objevují i příslušníci válečnického kšatrijského stavu a dokonce i ženy, se už nehodlají spokojovat s pouhým nepochybně stále mechanickým přinášáním obětí prostřednictvím kněžské vrstvy; vždyť odsuzovalo všechny ostatní příslušníky védské komunity, kterým nebylo dovoleno uctívat bohy tímto způsobem, do role pouhých pasivních poplatníků nákladu spojených s obětmi. Odcházejí do ticha lesní samoty, aby tu hloubali o těch nejzávažnějších otázkách lidské existence a jejího smyslu a hledali na ně – často tápavě – odpovědi. Diskutují se svými žáky a jinými hledači pravdy o životě a jeho smyslu, vykládají, někdy v próze a jindy ve verších, k čemu svými úvahami i osobní duchovní zkušeností dospěli, a z jejich výkladů se vynořuje docela nové pojetí světa a člověka – tak nové, že se skoro ani nechce uvěřit, že jeho východiskem byly předchozí texty védské slovesnosti. Přitom – jak bylo

od nepaměti v indickém duchovním životě tradicí – staré učené védských sbírek a obětnických *bráhma*n neodmítají a nepotírají. Uznávají užitečnost a potřebnost védských obětí jako nástroje k získávání přízně bohů a k zajištění materiálního blahobytu na tomto světě – ale ničeho víc. Označují nauku obsaženou ve starých textech doslova za *aparā vidjá*, tj. „nižší vědění“, a jednoznačně nad ně nadřazují své nové poznání – *parā vidjá*, tj. „vyšší vědění“, jako pravdu, která mří k mnohem vyšším cílům.

BRÁHMA, ÁTMAN, KOLOBĚH ŽIVOTŮ A VYSVOBOZENÍ

Tyto čtyři pojmy shrnují ve zkratce nové učené, společně všem nejstarším upanišadám. Jeho základem je přesvědčení, že v protikladu k pomíjivému světu, který vnímáme svými nedokonalými smysly a o němž ze zkušenosti víme, že je podroben zákonu vzniku a zániku, musí existovat cosi trvalého, nepomíjivého a věčného, něco absolutního a na ničem nezávislého, co může být jenom jediné a co se zcela vymyká našim smyslům i představivosti. Vymyká se ovšem i jakémukoli pojmenování, ale protože je třeba to v úvahách a diskusích nějak nazývat, označují je upanišady různými termíny – *brahma*, *átman*, *puruša*, *śvara* nebo velmi často tím nejneutrálnějším způsobem jako „to“ (sanskrtsky *ta*).

V tomto monoteistickém pojetí, které je ve srovnání s védskými sbírkami s jejich mnohostí bohů po duchovní stránce ne krokem, ale přímo skokem kupředu, se staroindické texty příliš podstatně neliší od představ jediné Boha v jiných světových náboženstvích. Indickým specifickým je však zcela osobité pojetí člověka ve vztahu k této Nejvyšší bytosti.

Člověk se svou tělesnou schránkou i jejím psychologickým vybavením – myslí, city, vůlí – je, jak všichni dobře víme, smrtelný; rodí se, stárne a nakonec nevyhnutelně umírá. Protože však Nejvyšší bytost *brahma* prostupuje vším, je „obsažena“ i v každém živém tvoru jako jeho druhá, duchovní složka. Tato duše není na rozdíl od křesťanských představ pojmována jako něco, co Bůh stvořil, nýbrž jako jeho přímá součást; duše *je* Bůh, a proto nemůže zaniknout spolu s tělem a nutně přežívá jeho fyzickou smrt. Jako nesmrtelná složka člověka je jeho vlastní a skutečnou podstatou, jeho pravým „já“, jeho doslova božským základem. „*Tat tvam*

asi“ – „To jsi ty“, říkají upanišady člověku; aniž o tom vší, jsi *ta*, jsi *brahma*, tak jako jiskra, která vystřelila z ohně, je tímto ohněm, a přece je současně od něho odlišná, protože je individualizována; spadne-li zpět do ohně, přestane existovat jako jednotlivá jiskra, a přece v něm bude i nadále obsažena jako jeho neoddělitelná součást.

Pro tento duchovní element každého živého tvora se postupem času ustálil pojem *átman* (od sanskrtského slovesného kořene *an*, „dýchat“), velmi často používaný v nejstarších upanišadách i jako označení samotného Nejvyššího ducha (což je vzhledem k jejich bytostné jednotě jistě logické).

Protože *átman* nepodléhá zániku, neumírá společně s tělem, které dočasně obýval. Zůstává i nadále ve fenomenálním světě, ve kterém jenom dostane jiné dočasné obydlí, jiné tělo. Duše tak prochází neustálým kolem během životů zvaným *samsára*, uvězněna ve stále nových tělech, a prožívá s nimi stále nové formy existence. Nepodílí se aktivně na těchto životech, neovlivňuje nijak přímo jednání člověka, ale zato sklízí jeho ovoce. Neboť to, v jakém těle se po zániku staré tělesné schránky znovunarodí, není náhodné. Rozhoduje o tom člověk sám, a to kvalitou veškerých svých skutků, kterých se za svůj celý život dopustil, dobrých i zlých. Převaha dobrého konání – včetně dobrých myšlenek a řečí – je odměněna tím, že duši připadne tělo s lepšími životními podmínkami, ve vyšší společenské skupině a s lepšími předpoklady pro další duchovní růst. Naopak záporná výslednice celoživotní bilance a zejména člověkem spáchané zločiny vedou k přerození jeho duše do bytosti nižšího řádu, například i zvířete. A protože rozhodující je tu jednání, činy – sanskrtsky *karma* či *karmān* – hovoří se o karmánovém zákonu, zákonu příčiny a následku, kterému jsou podrobeny všechny živé bytosti a podle kterého si každý jedinec připravuje sám svůj vlastní úděl.

Jenom na okraj poznamenejme, že toto pojetí značně navzájem sblíží všechny živé obyvatele světa (nevymíjaje ani božské a polobožské bytosti) a umožňuje větší vzájemnou prostupnost rozmanitých kategorií tvorů. Proto je i představa bohů, vtělujících se dočasně do různých zvířecích nebo lidských podob – takzvaných *avatárů* – nebo pojetí téhož božstva v různých aspektech, například Šivovy manželky jako milostivé Dur-

gy i strašné Káli, indickému tradičnímu myšlení bližší a „přirozenější“ než člověku s evropskou mentalitou. A snad proto mohla také právě v Indii vzniknout bajka, která obdařuje zvířata lidskými vlastnostmi a jednáním.

O tom, co je třeba považovat za dobré a co za špatné jednání, upanišady příliš podrobně nebo systematicky nehovoří. Nevytýčují žádné „desatero“ ani neuvádějí výčty těžších či méně závažných hříchů. To ovšem neznamená, že by se etickým otázkám vyhýbaly. Vyzdvihují ctnostné jednání a odsuzují nežádoucí neřesti, ale ve zdůrazňování té či oné přednosti nebo záporné vlastnosti se navzájem dost liší. Mezi ctnostmi, ke kterým upanišady nabádají a které považují za podmínku duchovního růstu, najdeme ovšem především obecně lidské ctnosti jako pravdivost v řeči i konání, štedrost nebo sebeovládání; ale zdůrazněna je i pro Indii charakteristická *ahimsá*, neublížování jiným živým tvorům (mající oporu především v pojetí všeho živého tvorstva jako bytostné jednoty), soucit vůči všem a nelpění na hmotném majetku a na smyslových požích, které odvádějí člověka od vyšších cílů.

V prvé řadě ovšem od toho nejvyššího cíle. Neboť všechno v upanišádách směřuje k zodpovězení té nejzávažnější otázky – po smyslu lidského života. Není jím jenom absolvovat co nejctnostnějším způsobem jeden život za druhým, ale také a především dospět k úplnému pochopení totožnosti svého nejvnitřnějšího „já“, svého *átmána*, s Nejvyšším duchem, a tímto poznáním jej definitivně a provždy vysvobodit z neustálého koloběhu životů a dát mu splynout se svým konečným zdrojem; jinak řečeno dosáhnout *mókshe* neboli *mukti*, tj. konečného vysvobození ze *samsáry* a z nutnosti stále znovu se vracet do tělesného uvěznění.

Jak upozorňuje Mírcea Eliade, je tu zásadní rozdíl mezi tímto pojetím znovuzrození v upanišádách i následných indických náboženstvích, buddhismu, džinismu a hinduismu, na jedné straně a mezi stále rozšířenější vírou v reinkarnaci na Západě na straně druhé. Zatímco západní stoupenci reinkarnace se k ní přiklání v *naději* na pokračování života po smrti, indické pojetí pramení z *obavy* z tohoto údělu, neboť považuje život na této zemi za strašný a nežádoucí a hledá cestu k definitivnímu úniku z jeho neustálého opakování.

K tomuto nejvyššímu cíli vede podle upanišad jediná cesta – neomylné poznání (*džňána*) skutečné pravdy o sobě i Bohu a pochopení své jednoty s ním. Toto poznání se však nesmí zaměřovat za rozumové, argumentativní pochopení; člověk je nemůže odnikud „vyčíst“ nebo se o něm od někoho dozvědět. Musí k němu dospět osobně, a to intuitivním způsobem, připraven dlouhým a obtížným procesem s průpravou pod vedením moudrého učitele *guru*a, který už sám pravdu poznal; ale ani on ji nemůže svým žákům přímo sdělit, protože je pouhými slovy nesdělitelná. K tomu se však ještě za chvíli vrátíme.

TEXTOVÉ PROBLÉMY

Sanskritský text upanišad není rozhodně snadná četba. Stačí, když porovnáme výklady staroindických komentátorů s interpretacemi a překlady moderních vykladačů, a vyvstane jasně skutečnost, že ve velkém počtu pasáží není pojetí ani zdaleka jasné a jednoznačné. Nechceme přetížít toto vyprávění dlouhým výčtem takových míst a citacemi, ale uvedeme alespoň jeden příklad, který snad lépe než jiné dokumentuje, s jakými potížemi se v upanišádách střetává každá snaha o srozumitelný výklad.

Půjde o upanišadu nazvanou podle svého prvního slova *íśá* (*íśópaniśad*). Je ze všech nejkratší a skládá se z pouhých osmnácti dvouveršových slók, z nichž první zní v originále a překladu (lépe řečeno v jednom z možných překladů) takto:

Íśāvasyaṁ idaṁ sarvaṁ jātīmā dāgaṭiāṁ dāgaṭatēna tīaktēna bhūñdītiā mā grāhaṇ kasjañcī dhanam.

Vše, co na světě se hýbá, nechat obydlím je Pána.

Proto živ se tím, co dáno, neboť chťivý jmění druhých!

Už v první *padě* neboli osmislabičném půlverši se objevují různé interpretace, vyvolané mnohovýznamovostí použitého slovesa, ale skutečným oříškem je zejména první polovina druhého verše. Slova *tēna tīaktēna bhūñdītiā(h)* lze totiž vyloučit hned několika různými, navzájem značně

odlišnými způsoby. S. Rádhakrišnan je v duchu Šankarova pojetí překládá „proto nacházet potěšení v odříkavosti“, ale v poznámkách, kterými doprovází svůj překlad, uvádí: „Někdy se tato pasáž překládá takto: 'Užijte si toho, co ti přisoudí Bůh.' Nežádej o víc, než je ti dáno...“ Jenže Paul Thieme vznášá proti tomuto pojetí zásadní námitky: „Toto je předpis, a to nikoli filosoficky založeného teoretického postoje, jak to pojímá Šankara, nýbrž nábožensky založeného praktického chování, jak se jasně vynoří ve čtvrté *padě*: 'Nesmiš být chtivý ničeho majetku.' Neexistuje proto žádný důvod, proč nepojímat *tjakténa bhunūdzitáh* doslova, jak to přesně odpovídá čtvrté části: 'Měl by ses živit tím, co je opuštěno', tj. 'zanecháno (to-bě), dobrovolně postoupeno'. Podmínem onoho 'zanechání' je nejpravděpodobněji ten, po jehož majetku nemáme podle čtvrté *pady* toužit. To značí, že slovo *téna* se tu nemůže vztahovat na Pána jmenovaného v první *padě*, nýbrž že je třeba je brát ve významu 'proto'...”

Potom se tento známý německý indolog znovu vrací k úvodním slovům strofy, přikládá se k názoru, že použité sloveso *vas- značí* „obývat“, a aby si snad někdo nemyslel, že je to nějak méně závažná otázka, pokračuje:

„Tato myšlenka je jistou analogií k 1. epistoře sv. Pavla ke Korintským, 6,19; zde se však předpokládá, že 'chrámem Svatého Ducha' je jenom lidské tělo, zatímco v upanišadě se pohlíží jako na posvěcené Pánem na všechny živé bytosti. Tento rozdíl je de facto jedním z nejmarkantnějších rozdílů mezi křesťanstvím a hinduismem... První část strofy poskytuje výřečný důvod pro chování předepsané ve druhé části: Protože každá živá bytost je obydlím Pána, 'velikého Já', neměl by člověk oloupit ani zabít žádného živého tvora. Ve starších dobách směl asketa jíst i maso, pokud mu bylo dáno (*tjaktá*, 'dobrovolně postoupeno'), tj. pokud zvíře sám neusmrtil. Chápeme-li tedy naši strofu správně, je to staré – jedno z nejstarších – přikázání *ahimsy*, zásady založené na víře v posvátnost života jako identického s Pánem.“

A podobný závěr vyvodil z téže sloky i Mahátma Gándhí, když ve svém časopise *Hartdžan* v roce 1937 napsal: „Tato mantra popisuje Boha jako Tvůrce, Vládcu a Pána. Říši, jemuž byla zjevena, se nespokojil s pouhým častým konstatováním, že Boha lze nalézt všude. Šel dál a řekl:

'Protože Bůh prostupuje vším, nic ti nenáleží, ani tvé vlastní tělo. Bůh je nepopíratelným, nezvrátným Pánem všeho, co máš.' Je-li to vesmírné bratrství – nejen bratrství všech lidských bytostí, ale všeho živého – nalézám to v této mantrě. A je-li to myšlenka naprostého odevzdání se Bohu a víra, že mi dodá všechno, co potřebuji, znovu musím opakovat, že to nalézám v této mantrě. Protože prostupuje každým vláknem mé bytosti i vás všech, odvozuji z toho učení o rovnosti všech tvorů na zemi, a to by mělo uspokojit tužby všech filosofických komunistů. Tato mantra mi říká, že nemohu považovat za své nic, co patří Bohu, a že má-li být můj život a život všech, kdo v tuto mantru věří, životem dokonalé oddanosti, musí to být život neustálé služby tvorům, kteří jsou mými druhy.“

Vidíte, co všechno je možné z dvaatřiceti slabik první sloky této upanišady vyvodit? Právě tento způsob „komentářového vyvozování“ a rozvádění různých poznatků, obsažených v textech upanišad, umožnil vznik různých indických náboženských a rozmanitých škol a myšlenkových směrů. Jenže na počátku toho všeho stojí nelhostynný požadavek dobrat se toho „správného“ výkladu (velmi často v konkurenci alternativních řešení) – a to, jak jsme právě viděli, rozhodně není snadné.

DALŠÍ OTAZNÍKY

Řada nejasností obklopuje však i celou upanišadovou literaturu včetně možných zdrojů jejího nového učení. O ostatních složkách védského souboru víme, že je vytvořili a monopolně uchovávali příslušníci kněžského bráhmanského stavu. Ale jak už bylo řečeno, vystupují mezi hlase-teli nového učení jako mudrci a učitelé i kšatrijští králové a ženy; filosof-ka Gargí je v *Brhadáranyakopanišadě* bráhmanským mudrcem v diskusi rovnocennou partnerkou a neméně moudrá Maitrejí projevuje v tomtéž textu lhostejnost vůči světským statkům a upřímnou touhu po nejvyšším osvobozujícím poznání. V *Čhándógyópanišadě* pak přijímá dokonce řši Gautama za žáka, jemuž bude sdělovat učení dosud vyhazované jen bráhmánům, pravdomluvného nemanželského syna služby a neznámého otce, tedy podle tehdy běžných společenských norem příslušníka opovrho-vané nejnižší vrstvy.

Představuji tedy nejstarší texty upanišad nejen nábožensko-filosofickou, ale i nějakou sociální revolucí proti starověké tradici? To zcela jistě ne. Jsou však důkazem pohybu v tehdejší společnosti i v hierarchii jejich hodnot. O tom svědčí ostatně i skutečnost, že oba jen o málo pozdější zakladatelé nových náboženských směrů vycházejících z upanišad, Buddha a tvůrce džinismu Mahávíra, pocházejí rovněž z válečnického a ne bráhmanského stavu. A bylo jen ke škodě hinduismu, že se v něm a v jeho kastovním řádu preference duchovní velikosti před rodovým původem neprosadila silněji. Ale o tom víc až v kapitole o kastovním systému.

Velkou neznámou zůstává především otázka, odkud se ve védském náboženství vzala tak najednou teorie o reinkarnaci. Není tu prezentována jako nové učení některého osvíceného jedince, jako je tomu u většiny známých náboženských soustav. Oblíbené a často uváděné genealogie učitelů nového učení sice vypočítávají dlouhé řady nic neříkajících jmen až k Brahmovi nebo jinému bohu jako prvním, kdo sdělil tyto pravdy lidem. Ale ve skutečnosti se v jednotlivých upanišadách vynořuje tato nauka jako pravda známá souběžně mnoha osvíceným jedincům, kteří k ní dospěli nezávisle na sobě.

Ti, kdo nejsou ochotni se spokojit s vysvětlením o intuitivním poznání duchovních pravd meditativní cestou, si nutně musí položit otázku: Odkud proniklo toto učení do védských upanišad? Odpověď však nenajdou. A tak bylo navrhováno, že mohlo být náboženskou vírou některé složky původnějšího obyvatelstva severní Indie – či spíše severovýchodní části subkontinentu, kam jsou tyto upanišady lokalizovány. Ale sebestnější důkaz pro tuto domněnku bychom hledali marně.

„TAJEMSTVÍ“ UPANIŠAD

Opakované a mnohokrát označují upanišady své učení za *rahasja*, tj. tajemství, nebo, řečeno slovy *Čhándogjopanišady*, za *guhjá áddésá* neboli „učení, které je třeba utajit“. Obdobný přístup naznačuje ostatně už sám termín *upanišad*, vyjadřující cosi, co sděluje učitel žákovi, který usedl u jeho nohou (*upa-ni-sad*), tedy důvěrně a mezi čtyřma očima.

Na druhé straně hovoří upanišadové texty obšírně a bez jakéhokoli utajování o Nejvyšším duchu a o lidském *átmamu*, o jeho putování kolem během života i o vysvobození jako o konečném cíli. Jak máme tedy chápat onu „utajovanost“ a „tajemnost“? Čeho se týká?

Obecně přijímáný výklad, se kterým se spokojují jak staří domácí komentátoři tak moderní interpreti, je, že celé nové učení i jeho jednotlivé složky měly být a zřejmě i byly utajovány před nezavěcenci, kteří neprošli vyžadovanou průpravou a dosud si nevytvořili potřebné předpoklady pro jejich pochopení. Moderní indický filosof Sarvapaľi Rádhakrišnan to například formuluje takto:

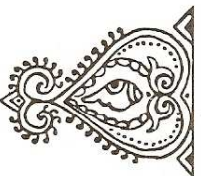
„V tichu lesních poustev hloubali upanišadoví myslitelé o problémech nehlubšího dosahu a své poznání sdělovali blízkým žákům toho hodným. Zřeci zachovávají určitou mlčenlivost ve sdělování pravdy. Chtějí se napřed ujistit, že jejich žáci smýšlejí duchovně a ne světsky. K tomu, abychom kladně reagovali na duchovní učení, potřebujeme duchovní dispozice. – Upanišady obsahují zprávy o mystickém významu slabiky *óm*, vysvětlení mystických slov jako *tađždžááh*, která jsou strozmíelná jenom zasvěcencům, a posvátné texty a esoterické nauky... Když zazní otázka o konečném osudu člověka, vezme Jádžňavalkja svého žáka stranou a pošeptá mu pravdu.“

Jenže ani tu nezůstane v textu nic utajeno. Neboť *Brahdáranjakópanišad* na místě, o kterém se zmiňuje Rádhakrišnan, pokračuje: „Oba pak poodešli a hovořili o tom. A to, co řecli, byla karma, a co velebili, byla karma. Ctnostnou karmou se věru stává (člověk) ctnostným, hříšnou hříšným...“ (II.2.3)

Nezůstává tedy v upanišadových textech, jak se nám dochovalo, nic nevyřešeného a zcela zamlčeného? Nebo sdelejší nejstarší upanišady metodu pozdějších esoterických učení, která byla ochotna světit svá tajemství psanému slovu, ale jen po určité hranici, za níž už leží doména vyhrazená zasvěcencům? Tak je tomu například v případě tantrických textů, které navíc zabíhají své pravdy slovními jmotajii, jejichž klíč zná jenom ten, kdo prošel zasvěcením. A když Svámí Jógananda vykládá ve své autobiografii svoji jógovou variantu zvanou *kríájóga*, upozorňuje už předem: „Kvůli určitým prastarým jógovým předpisům nemohu na stránkách této

knihy určené pro všeobecnou veřejnost podat plný výklad *krijájógy*. Vlastní techniku se musí každý naučit od *krijávána* neboli *krijájógína*..“

Pročítáme-li upanišady z tohoto hlediska, zjišťujeme, že jsou velmi skoupé na slovo zejména tam, kde jde o konkrétní způsob, jak dosáhnout onoho rozhodujícího, spásného poznání jednoty *átmana* s Nejvyšším duchem. Zmiňují se o soustředění mysli a meditaci, ale také o nezměnné síle zvuku koncentrované v posvátné slabice *óm* a jiných mantrách, a dokonce i o „milosti boží“ potřebné k pravému poznání, ale podrobnější „návod“ techničtějšího charakteru nikdy nepodávají. Jediné *Švétsávatáropanišad* obsahuje obsáhlejší pasáž o metodě, kterou později zpracoval Patanadžali ve svém slavném jógovém systému. Každá ze zmíněných metod má své přímé pokračování v rozmanitých školách a směrech, vznikajících v povědském období až do moderní doby. Není tedy vyloučeno, že právě podrobný popis oněch důležitých metod, kterých, jak se zdá, bylo víc, tvořil hlavní náplň onoho upanišadového „tajemství“. Ale s jistotou to už zřejmě nikdy ne zjistíme.



ÚSTNÍ TRADICE A PÍSEMNÝ ZÁZNAM

Je víc než pravděpodobné, že kočovní indoevropští dobyvatelé neznali v době, kdy přišli do severozápadní Indie, písmo a že je neznali ještě ani jejich pozdější potomci, kteří vytvořili *védy*. V celém rozsáhlém védském souboru od *Řgvédy* až po *upanišady* nenajdeme jediný výraz, který by se vztahoval k psaní nebo čtení. O málo později, v pálijské buddhistické literatuře a v naučných *sútrách*, se už objevují první neklamné zmínky o písmu a psaní. Ale teprve rané nápisy, zejména záznamy ediktů císaře Ašóky z poloviny 3. století př. Kr., nám nabízejí nejstarší dochované doklady o tom, jakým způsobem se ve starověké Indii psalo.

AŠÓKOVY NÁPISY A JEJICH JAZYK

Císař Ašóka, třetí vladař z dynastie Maurjů, se zapsal do indických dějin především tím, že se mu jako prvnímu podařilo sjednotit pod svou moudrou vládou prakticky celé území indického subkontinentu s výjimkou drobných království na nejzápaději jihu a navíc i Nepál a část Afghánistánu. Aby poddaní celé jeho rozlehlé říše byli informováni o jeho vládařských záměrech a osvícených zásadách, přikázal vytesat do skal a kamenných sloupů v celém království i po jeho obvodu nápisy v dialektech srozumitelných všemu obyvatelstvu se značně rozmanitým obzorem. Do dnešního dne jich byla nalezena bezmála celá stovka, ale určitě jich muselo být ještě víc; na rozdíl od všech ostatních oblastí chybí edikty vyznačující hranice jeho říše v severovýchodních končinách a skoro jistě zmizela i řada dalších umístěných ve vnitrozemí.

Svým obsahem řadí tyto nápisy Ašóku k největším vládařům starověkého světa. Vyjadřuje v nich politování nad tím, že v počátečních letech

své vlády vedl útočné války a s použitím násilí si podroboval cizí panovníky, a zavazuje se k dodržování a ochraně bezpečného míru a přátelskému vztahu se všemi sousedy. Vyzývá svůj lid k náboženské snášlivosti a nezájlosti vůči příslušníkům jiných vyznání. Informuje o tom, jak sám pečuje a hodlá i nadále pečovat o blaho všech poddaných, a nabádá je, aby se s jakýmikoli stížnostmi a prosbami obraceli buď přímo na něho, nebo na jakési inspektory, které rozesílá v pravidelných intervalech do všech částí země. Zpravuje o tom, jak dává hloubit studny a vysazovat stromy u cest i vysazovat léčivé byliny, aby z nich měl prospěch všechny lid jeho království. Hlásí se k ušlechtilým morálním zásadám buddhismu, ale slibuje podporu i vyznavačům a hlasatelům jiných věr.

Neméně zajímavá jako jejich obsah je i formální stránka těchto nápisů – jazyk a písmo, kterých používají.

Už krátce po skončení védského období kodifikoval geniální jazykovědec Páṇini ve své gramatice *Aṣṭādhyāyī* mluvnická pravidla *sanskrtu*, který se pak stal na dlouhé období indického starověku hlavním nositelem vzdělanosti na celém subkontinentu, jazykem převážně většiny literární tvorby i dorozumívacím prostředkem mezi vzdělanci v celé zemi. Byl to po výše jazyk vyšších společenských vrstev a především bráhmánů; příslušníkům čtvrtého stavu *śúdrů* a samozřejmě i bezkastrovým „nedotknutelným“ bylo pod trestem zakázáno se mu učit. Ve všedním životě a každodenním styku se ovšem sanskrtu používalo asi dost málo. Nahrazovaly ho tu hovorové jazyky různých severoindických oblastí, nazývané souhrnným jménem *prākṛty*, které se pozdějším přirozeným vývojem diferencovaly na dnešní takzvané novindické jazyky. Ale i *prākṛty* pronikly brzy do literatury a hlavní z nich byly podobné jako sanskrt gramaticky kodifikovány.

Zdá se, že první osobností, která upřela sanskrtu jeho výsadní postavení, byl Buddha. Záměrně a cílevědomě používal ve svých kázáních některého hovorového *prākṛtu*, aby bylo jeho učení srozumitelné a dostupné všem vrstvám obyvatelestva. Ortodoxní stoupenci nejstaršího, takzvaného *théravádinského* buddhismu jsou přesvědčeni, že tímto jazykem bylo *páli*, ve kterém byl o řadu století později písemně zaznamenan celý kánon Buddhova učení, a že to byl jazyk, kterým se v oblasti

Buddhova působení za jeho doby hovořilo. Ale důkladný jazykový rozbor naznačuje, že *páliština* je založena spíše na některém *prākṛtu* severozápadní oblasti subkontinentu nebo ještě pravděpodobněji na několika hovorových jazycích severní Indie, a ne na jazyce Buddhových východnějších končin. Ale ani tato otázka se nezdá být dodnes zcela jednoznačně dorešena.

Ašókovy skalní i sloupové nápisy se rovněž obracejí ke všemu obyvatelstvu Indie, a tak nepřekvapuje, že ani ony nepoužívají sanskrtu. Jejich jazykem je *prākṛt* zvaný *māgadhí*, založený na hovorové řeči severovýchodních oblastí, ale snahu o jejich maximální srozumitelnost prozrazují četné jazykové elementy toho kraje, kde byl ten který nápis umístěn. Ašóková příkladu následují pak i nápisy jiných panovníků, také vesměs *prākṛtské*, a teprve od druhé poloviny I. století př.Kr. se i v nápisové literatuře prosazuje sanskrt.

PÍSMO

Jazykovou stránku Ašókových skalních nápisů dovedeme tedy poměrně uspokojivě objasnit. Mnohem větší počet otazníků obklopuje však písmo, kterého bylo k jejich zápsání použito.

Říká se mu *bráhmí* a císařské edikty nám je představují už ve zcela dopracované a relativně dokonalé podobě. Je to písmo založené na plném grafickém zaznamenání všech souhlásek se samostatnými znaky také pro samohlásky na počátku slova. Pro zápsání samohlásek v jiném postavení, tedy uprostřed a na konci slova, má pak *bráhmí* jakási předávná znaménka, umístěná vedle, nad a pod souhláskami. Některé dvojice souhlásek neoddělených navzájem samohláskou se psaly ligaturou, tedy známkem spojujícím oba souhláskové znaky v jeden. Četlo se ovšem „indeveropským způsobem“ zleva doprava.

Toto písmo tak dokonale vyhovovalo fonetice indických jazyků, že se později stalo základem skoro všech indických písmových systémů a především písma *dévanágarí* („písma božního města“), kterého dodnes používá nejen sanskrt, ale také některé novindické jazyky jako *hindština* a *maráthština*.

Systém písem *bráhmí* a *dévánágarí*:
(podle A. L. Bashama)

	ka	ká	ki	kí	ku	kú	ké	kó	kja
v <i>bráhmí</i>	+	+	+	+	+	+	+	+	+
v <i>dévánágarí</i>	क	का	कि	की	कु	कू	के	को	क्या

Odkud se však toto písmo vzalo? Kdy vzniklo a jak dlouhým vývojem muselo projít, než dosáhlo oné propracované podoby, ve které je nacházíme v Aššokových nápisech? Na žádnu z těchto otázek nedovedeme jednoznačně a uspokojivě odpovědět. Zatímco aramejský původ jiného písma vyskytujícího se jen na několika málo nápisech ze severozápadní Indie, písma s podivným názvem *kharóšthí* („oslí pysk“), je zcela nepochybný, zůstává původ mnohem důležitějšího *bráhmí* zahalen tajemstvím.

Někteří badatelé odmítají hledat jeho zdroj mimo indické území a kloní se k názoru, že se vyvinulo z písma, které bylo nalezeno na četných pečetilech kultury poříčí Indu; na důkaz své teorie uvádějí několik vzájemně si podobných tvarů v harapuském písmu i *bráhmí*, ale víc „důkazů“ pro svou hypotézu nemají. Jenže jak už bylo řečeno v první kapitole naší knihy, zůstává dodnes písmo kultury poříčí Indu nerozluštěno, takže o něm nevíme ani to nejzákladnější – zda jednotlivé znaky na pečetilech vyjadřují hlásky, slabiky nebo snad dokonce celá slova. Právem bylo také poukázáno na to, že by bylo překvapující, kdyby se nenašla vůbec žádná tvarová podobnost některých písemných znaků *bráhmí* se znaky na pečetilech, kterých je celkem přes 270. A konečně je tu víc než tisíciletá časová mezera mezi kulturou poříčí Indu a Aššokovou dobou a větší část z ní vyplňuje zřejmě bezpísmová védská kultura.

Proto se stále víc indologů přiklání k názoru, že vzor pro písmo *bráhmí* je třeba hledat mimo indické území a že by jím s největší pravděpodobností mohlo být některé rané severosemitské písmo. Jisté podobnosti – i když ne příliš výrazné – tu nesporně jsou a při svých současných znalostech

tech staroindických materiálů se s nimi patrně musíme spokojit jako s nejpravděpodobnějším vysvětlením. Jenže zase je to jenom teorie a nic víc.

Zdá se tedy, že v blíže neurčitelné době – ale ještě v první polovině 1. tisíciletí př.Kr. – bylo v Indii pro praktické účely vytvořeno písmo, které ho se potom po řadu století také výhradně pro praktické účely používalo. V průběhu této dlouhé doby bylo zdokonalováno, až dosáhlo podoby *bráhmí*, jak ji známe z Aššokových napsů. Ale naprosto nic nenasvědčuje tomu, že by se ho už alespoň v tomto období začalo používat k záznamům tehdy už velmi rozsáhlé a žánrově diferencované staroindické literatury.

ÚSTNÍ TRADICE KONTRA PÍSEMNÝ ZÁZNAM

Dovedeme jistě pochopit, proč nesměly být po dlouhá staletí písemně zaznamenány vědy; byly považovány za bohy inspirované posvátné Slovo, které nesmí být zapsáním zpřístupněno kdekomu, a navíc tu sehrála svou roli i snaha bráhmanů uchovat celý vědecký soubor jako výsadní vlastnictví bráhmanské vrstvy. Méně pochopitelné už je, proč nebylo tak dlouho zapsáno ani Buddhovo učení.

Z poměrně spolehlivých buddhistických pramenů se dovídáme, že už tři měsíce po Buddhově odchodu z tohoto světa se jeho žáci shromažďovali u města Rádžagrhy, aby zajistili věrné dochování všech Buddhových kázání a ponaučení, jak se jim poslechem naučili; hovořili se přitom, že měli jako pomůcky jakési „obsahové tabulky“ (páljisky *mátiky*). Celý souhrn Buddhova učení byl na tomto koncilu rozdělen do oddílů zvaných *píťaka* („koše“) a všemi shromažděnými zpěvně recitován. Proč však nebyl už tehdy zapsán, nevíme. Trvalo to ještě nejméně dalších pět století, než došlo k písemnému zachycení celého tohoto souboru, známého dodnes jako *Tipítaka* neboli „Tři koše“. A obdobný byl osud učení Buddhova mladšího současníka Mahávíry Vardhamány, zakladatele džinismu.

Zřejmě tu tedy musela existovat jakási averze k používání písma pro jiné než rýze praktické účely; a skutečnost, že nešlo jen o náboženská díla, potvrzuje to, že nic nenasvědčuje nějakým raným zápisům ani v případě vědecké literatury a učebnic typu Páminho gramatiky a jiných *śáster*.

Příčiny nebo motivaci tohoto postoje už asi nikdy nezjistíme. Můžeme jen konstatovat, že ukládání často velmi dlouhých textů do paměti a jejich memorování je dodnes jednou z charakteristických indických zvláštností. K silným zážitkům každého indologa patří účast na tradičních zasídaních Celoidické orientalistické konference, kde staří bráhmami chrlí dlouhé citáty z nejrůznějších sanskrtských textů, a to v naprosté přesném znění, jako by kapacita jejich paměti neměla žádné hranice. Autor těchto řádků byl svědkem vyučování Manuvu zákoníku, které vedl bráhma, jenž už před mnoha lety přišel o zrak; vlastní text doplňoval dlouhými citáty z různých komentářů i paralelních děl, jak se jim kdykoli v mládí naučil nazpaměť. Ale pro dokreslení situace je třeba se alespoň zmínit i o záporné stránce této tradice: Nejednou učitel moderní indické školy si vám postěžuje, že se mu i malí žáci naučí nazpaměť celou učebnici například fyziky nebo chemie a dovedou z ní na vyzvání odříkat kteroukoli část – ale bez schopnosti samostatné aplikace a vlastního rozvíjení látky.

Při svém spoléhání na schopnost uchovávat svá díla ústní tradicí nepo- nechávali ovšem ani védští bráhmami ani Buddha nic náhodě. Védské hymny, modlitby a obětní formule byly při velkých obětech pronášeny vždy za přítomnosti čtyř příslušníků bráhmanského stavu. První z nich (*hótar*) přednášel texty z *Rgvédy*, druhý (*udgátar*) doprovázel oběť písne- mi *Sámanvédy*, úkolem třetího (*adhvarjua*) bylo provádět za mumlání obětních formulí z *Jadžurvédy* jednotlivé obětnické úkony a navíc tu byl čtvrtý zvaný *bráhma*, který po celou dobu obětování bedlivě dohlížel, aby se v činnosti jeho tři kolegu nevyskytla ani sebemenší chybička; hlavně přitom ovšem kontroloval *hótara*, protože nejdůležitější složkou oběti byl doprovodný text a ten musel být přednesen do detailu přesně. Didaktické posílání měly takzvané *padapáthové* verze védských veršů, které sloužily jako učební pomůcky mladým adeptům obětnického řemesla. Všechny texty tu byly rozkládány na jednotlivá slova s opakováním jejich kombinací a s promyšleným uspořádáním, které napomáhalo jejich zapamatování. A navíc tu byly i ony pomocné vědy, o nichž jsme se již zmínili ve druhé kapitole a které usnadňovaly jak pochopení obsa- hu védských zpěvů, tak jejich správnou reprodukci.

Buddha volil zase ve svých kázáních a ponaučeních metodu neustálé- ho opakování klíčových slov a vět. Nejlépe to ilustruje příklad z *Roz- pravy o přirovnání k pile*, ve které vytyká Mistr mnichu Phaggunovi, že se často pře s jinými na obranu pomlouvaných mnišek:

„...*Proto i kdyby někdo před tebou, Phagguno, haněl ony mnišky, vzdej se, Phagguno, světských tužeb a světských myšlenek. Musíš se pak, Phagguno, naučit tomuto: Necht se má mysl nemění a necht se neoddávám hříšné řeči, necht zůstávám přátelský a soucitný, s myslí laskavou a bez nenávisti – tomu se musíš, Phagguno, naučit. Proto i kdyby před tebou, Phagguno, někdo ty mnišky udeřil rukou, udeřil hroudou, udeřil holí, udeřil mečem, i pak se vzdej, Phagguno, světských tužeb a světských myšlenek a i pak se musíš, Phagguno, naučit tomuto: Necht se má mysl nemění a necht se neoddávám hříšné řeči, necht zůstávám přátelský a soucitný, s myslí laskavou a bez nenávisti – tomu se musíš, Phagguno, naučit. Proto i kdyby někdo haněl tebe, Phagguno, vzdej se světských tužeb a světských myšlenek. Musíš se pak, Phagguno, naučit tomuto: Necht se má mysl nemění a necht se neoddávám hříšné řeči, necht zůstávám přátelský a soucitný, s myslí laskavou a bez nenávisti – tomu se musíš, Phagguno, naučit...“*

Čteré opakování důležitých zásad v doslovné formulaci jistě usnadni- lo jejich co nepevnější zakotvení v mysli posluchače.

Jinou, přímo protikladnou metodu zvolili autoři rané sanskrtské nauč- né a vědecké literatury. Jejich cílem bylo maximální možné zmenšení rozsahu textu, který si měl žák zapamatovat. Ukládali proto obsah kaž- dého svého konstatování do co nejnужnějších vět, kterým se říkalo *sútry* (základním významem sanskrtského slova *sútra* je „vlákno, nit“). Použí- tím této metody se podařilo například slavnému jazykovědci Páinimu zhusťit celou obsáhlou sanskrtskou gramatiku do 3981 sútrových pou- ček, často v rozsahu pouhých několika slabik. Význam, který se přikládal

tomuto důmyslnému sůtrovému systému, ilustruje nejlépe často citovaný výrok jiného jazykovědce a komentátora Paniného gramatiky Paraňdžaliho, že autor naučného díla tohoto druhu se raduje z ušetření jediné slabiky jako otec z narození syna.

Studium sůtrových textů vyžadovalo v nejstarších dobách nezbytně výklad učitele *guru*, žákovi, který tento výklad dobře pochopil, stačilo už pak zapamatovat si jen vlastní *sútru*. V pozdější době nahradily tyto ústní výklady učitele komentáře učenců. Je zcela běžným jevem, že délka těchto komentářů většínou mnohonásobně převyšuje rozsah vlastní *sútry*.

PISEMŇÝ ZÁZNAM A JEHO FORMY

Tradice uchovávání literárních děl ústní tradicí se udržela v Indii velmi dlouho, ale nakonec přece jen ustoupila písemnému zápisu. O tom, kdy a za jakých okolností k tomu došlo, nevíme zcela jistě. Musíme se spokojit jen s konstatováním, že nejstarší dochované rukopisy pocházejí až z počátečních staletí po Kristu, a dohadovat se, že měly patřit i o něco starší předchůdce.

Co však mohlo být impulzem k přijetí písemného záznamu do literatury a převážít misku vah v neprospěch ústní tradice? Předpokládáme-li počátek tohoto procesu ke konci 1. tisíciletí před Kr., je to zároveň období, kdy se poprvé uplatňuje – ruku v ruce s rozmachem vládařských dvorů a městské kultury – v indické beletristické literatuře světská, nenáboženská tematika; až do té doby byla všechna její díla výrazně podřízena náboženským cílům. Rozbití náboženského monopolu v literatuře mohlo jistě přispět i k oslabení a nakonec úplnému odstranění výhrad vůči zapisování literárních skladeb.

Z autorského hlediska si asi vynucuje práci s psaným textem jednak velký rozsah děl, jednak nový důraz na formu a propracovanost literárního díla; a oba tyto elementy můžeme v Indii nalézt rovněž v tomto období. Staletí kolem počátku nového letopočtu jsou dobou vytvoření obou velkých staroindických eposů, *Mahábháraty* a *Rámjány*. Kompilaci tak obrovského díla, jakým je se svými 200.000 verši *Mahábhárata*, si lze těžko představit bez psaní (a i s ním se blíží okolnosti a metoda jeho se-

stavení dosud nikomu nepodařilo uspokojivě rekonstruovat). A přibližně v téže době vzniká na královských dvorech a ve městech nový, takzvaný *kāvijový* styl s ryzí estetickým hodnocením básnické tvorby a požadavkem maximální vyříbenosti poetického vyjádření.

Za *ádikāviju* neboli první dílo v tomto novém stylu označuje tradice *Rámjánu*, jejíž autorství připisuje (patrně právem) Válmikimu. Liší se od *Mahábháraty* nejen soiva čtvrtinovým rozsahem, ale především výrazně propracovanější formou svých veršů. Zatímco *ślóky* neboli dvojverší *Mahábháraty* plynou v monotonním a často i neobratném vypravěčském toku se stereotypními příměry a metaforami, je ve Válmikiovi skladbě patrná snaha o umělejší vyjádření obsahu. A je těžké si představit, jak by mohl kdokoli takto propracovat svůj text bez použití písma.

Ale i tyto úvahy nejsou ničím víc než pouhými dohady, pro jejichž potvrzení nebo vyvrácení nenaženeme v samé indické literatuře ani sebe-menší doklad.

STAROINDICKÉ RUKOPISY

Proces přechodu od ústního způsobu dochovávání textů k písemnému byl zřejmě velmi poznenáhly. Jako poslední byly zaznamenány ty nejstarší památky, *védy*; k zápsání buddhistického théravádinského kánonu v jazyce páli došlo o několik století dříve. Ale ani přechod k písemnému záznamu zdaleka nezajistil dochování všech staroindických literárních památek do dnešních dnů.

I nadále se ovšem tesaly napisy oslavující výboje a velikost různých vládařů do kamene nepodléhajícího zkáze a pro texty, na jejichž dochování někomu zvlášť záleželo – například záznamy o darování půdy bráhmánům – byly voleny měděné destičky; ale pro „normální“ literární díla se nepodařilo najít v Indii materiál, který by odolal zubu času a nepodlehli střídání nadměrného vlhka v období deštů a nízkého sucha v jiných ročních dobách.

Jako nejčastější podklad k psaní rukopisů sloužily listy tláové palmy (*Borassus flabelliformis*) nebo příbuzné palmy tádi (*Corypha taliera* či *umb-naculifera*), nařezané na pruty o délce asi 30 až 90 cm a šířce mezi pěti

až desíti centimetry. Listy se napřed vysušily, potom se delší dobu mačely nebo vařily ve vodě a po důkladném vysušení uhladily větší mušlí nebo hladkým kamenem. Pro literární dílo se nařezalo potřebné množství listů na stejnou délku a šířku a všechny byly proraženy otvorem (v případě listů o větší délce i dvěma), kterým se prostrčila šňůra držíci rukopis pohromadě. Celek často chránily dřevěné desky stejné velikosti a formátu.

V severní Indii se na tyto palmové listy psalo většinou perem a inkoustem, v jižní části subkontinentu převládala praxe vřívat písmena do listu ostrým rydlem a potom je pro zvýraznění potřít inkoustem.

Druhým nejčastěji používaným psacím materiálem byla březová kůra, protože bříza roste na indickém subkontinentě hlavně v Himálaji, nepřekvapuje, že její kůra se objevuje na rukopisech ze severní a nanajvš střední části země. Arabský cestovatel z 11. století al-Birúni píše: „Lidé tu používají kůry stromu *túz* onoho druhu, které se užívá i jako ochrany pro luky. Říkají jí *bhúrdža*. Vezmou kus dlouhý metr a široký jako roztažené prsty jedné ruky nebo o něco menší a různými způsoby její připraví. Natrou její olejem nebo uhládí, aby byl tvrdý a hladký, a potom na něj píší.“ Také rukopisy na březové kůře se svazovaly šňůrou prostrčenou otvorem proraženým rovnoměrně do jednotlivých listů.

Obojí tento materiál, palmové listy i březová kůra, byl však proti nápotu indického klimatu bezbranný. Existují sice rukopisy z velmi dávnej doby, ale ty se našly všechny mimo území vlastní Indie; unikly zkrátje jediné dík tomu, že byly včas odneseny do oblastí s podnebním, které umožnilo jejich dlouhé přežití, většinou do Střední Asie nebo Nepálu. Tak například německý indolog H. Lüders vydal počátkem našeho století zlomky Ašvaghóšových divadelních her, vůbec prvních dochovaných indických dramát, nalezené ve středoaasijském Turánu na fragmentech palmových listů a neméně vzácný byl objev rukopisu praktické verze buddhistické sbírky poučení *Dhammapada* na březové kůře asi z 2.–3. století po Kr. rovněž ve Střední Asii, nebo objevení starobengálských tantrických písní *čarj* asi z 8.–11. století v Královské dvorské knihovně v Nepálu v roce 1905.

Starověkým rukopisům na vlastním území Indie nebyl dopřán dlouhý život; co nezničilo podnebí, zlikvidoval hmyz. A tak mělo šanci na trvalé

dochování jenom dílo, které se stále znovu opisovalo; jen zřídka tu nalezneme rukopis starší než tři čtyři století. K tomuto neustálému opisování docházelo ovšem jen u knih, které se těšily velké a trvalé oblibě nebo náboženské účte. Typický je případ kdysi velmi rozsáhlé sanskrtské literatury mahájánské buddhismu. Z celého jeho objemného kánonu se dochovalo jen několik ojedinelých děl, protože poté, co byl buddhismus z indického území skoro úplně vytláčen, zmizela s ním i celá jeho literatura – nebylo nikoho, kdo by měl zájem na jejím neustálém opisování. A tak dnes známe velkou řadu jejich děl jen z překladů do čínštiny nebo tibetštiny bez velké naděje, že ještě někdy nalezneme jejich sanskrtské originály.

Z těchto důvodů se znalci staroindické literatury shodují v názoru, že přes její veliký rozsah známe dnes už jen její menší část; a že proveřkou času neprošlo mnohem víc děl, než je těch dochovaných. Neznamená to ovšem, že musela ve všech případech obstát jen znamenitá díla a že ta nedochovaná neměla velkou hodnotu. Dobový vkus se mění a v na prosté zapomenutí mohla upadnout i nejedna pozoruhodná skladba. Znovu a znovu nařážíme při četbě sanskrtských děl na jména básníků, od nichž se nic nezachovalo; autoři polemizují s názory svých předchůdců, jejichž výtvory neznáme; pozdější antologie citují znamenité verše poetů, kteří jsou už dnes pro nás pouhými jmény.

Naopak u hojně opisovaných knih musíme zase počítat s reálným nebezpečím, že jejich text neodpovídá přesně tomu, co jejich autor původně napsal. Opisovači rukopisů nepatřili patrně k té nejvzdělanější vrstvě indické společnosti a dopouštěli se při své práci nejružnějších chyb. Vynechávali slova a celé verše, komolili obtížné výrazy, domýšleli si, co nemohli v předloze zřetelně přecíst. Na druhé straně byli mezi nimi i ambiciózní jedinci, kteří neváhali někdy předlohu ve svém opise „vylepšit“ nebo něčím doplnit. A tak má dnes v indologické práci přímo základní význam editorská činnost – pořizování takzvaných kritických vydání různých textů, která vznikají na základě důkladného porovnání všech dochovaných verzí a pečlivé úvahy nad všemi variantami, které se v nich vyskytují. Zatímco některá díla známe jen z několika málo rukopisů, ta nejoblíbenější – především velké eposy *Mahábhárata* a *Rámájana* nebo

slavná sbírka bajek *Pañčatantra* – jsou doložena v tisících opisech a zejména v případě *Mahábháraty* vedly změny způsobené opisováním až k tomu, že už dnes musíme počítat s existencí různých regionálních verzí a je-nom se dohadovat, která z nich je nejbližší původnímu znění.

Přitom vyhledávání rukopisů, zejména na indickém venkově, dodnes pokračuje a jejich počet neustále vzrůstá. Díky tomu, že ortodoxní hindu-ismus počítá velké množství sanskrtských literárních děl za součást své náboženské tradice, udržuje se v nejširších vrstvách obyvatelstva pově-domí jakési posvátnosti nejúžasnějších rukopisů; dost často je najdeme i v prostších domácnostech přímo na domácích oltářích spolu se soškami bohů a votivními předměty. Dá se tedy očekávat, že i pro úplnější a do-konalejší poznání sanskrtské literatury bude ještě objeveno mnoho cen-ných příspěvků.

AUTORŮ A JEJICH DOBA

Již zmíněný arabský cestovatel po Indii al-Birúní poznamenává, že Indo-vé mají ve zvyku uvádět titul svého díla „až na konci a ne na začátku“. Má tím na mysli takzvaný kolofon, který uzavírá nejen celou skladbu, ale i její jednotlivé kapitoly nebo oddíly, a opakuje jméno knihy i jejího autora; někdy tu dokonce najdeme i rok, kdy bylo dílo napsáno.

Bohužel je však třeba konstatovat, že tato chvályhodná praxe, která by nesporně ulehčila literárním historikům práci, je až hodně pozdního data a zdaleka není stoprocentně spolehlivá. Tvrzení některého opisu *ití Kálidáse*na *viráčitam*, „složeno Kálidásou“, ještě nemusí znamenat zaru-čené autorství tohoto slavného básníka. Epigoni s oblibou „podepisovali“ své díla jménem mistra, jehož tvorba jim byla vzorem, a obecná tradice připsávala známým a oblíbeným autorům i díla, která nepsali. Kolem autorství mnoha starých děl je proto řada otazníků, které není snadné odstranit.

Jen pro ilustraci: Název slavné sbírky milostných veršů *Amaruśataka* (Slovka Amaruových básní) poskytuje nepochybné svědectví o tom, kolik jednostranných básní do ní autor zařadil; ale v dochovaných rukopisech této oblíbené knihy najdeme nejméně čtyřnásobek těchto poetických mi-

niatur. V případě Kálidáasy je situace snad ještě komplikovanější. Vedle se-dmi děl, známých pod jeho jménem, spojuje s ním domácí tradice ještě několik dalších; o jeho autorství dramatu *Málaviká a Agnimitra* pochybu-je – i když pravděpodobně neprávem – nejen literární historik; a jedna z jeho nejznámějších básnických skladeb, epos *Kumárasambhava* (Zroze-ní boha Kumáry), je, jak se zdá, jeho dílem jenom z poloviny – druhou asi doplnil až později některý z jeho zdatných epigonů.

Neméně složité je otázka určení doby jednotlivých spisovatelů a jejich děl. Zmíněné uvádění dat je velice řídkým jevem. Nejednou jsou tyto ča-sové údaje nesporně rozluštěitelné. A navíc je tu skutečnost, že v Indii nikdy neexistovalo nějaké jednotné datování. Skoro každý významnější panovník (a i nejeden méně významný) počítal čas od svého vlastního nástupu na trůn nebo v tom lepším případě od založení své dynastie. A tak máme – abychom zmínili aspoň ty hlavní – vikramovskou éru, po-čínající rokem 58 př.Kr., šackou čili skytskou od roku 78 po Kr., guprov-skou s počátkem v roce 320, Hašovu založenou 606 al.d. a dlouhou řa-du regionálních letopočtů, používaných jen v některých oblastech; například na bengálských novinách najdete dodnes vedle křesťanského letopočtu i bengálský, který je o 593 roky nižší než náš.

Při charakteristické indické lhostejnosti k historickým údajům je dnes opravdu velmi složité rozhodnout přesněji, kdy který staroindický autor žil a působil. Už od počátku moderní indologie patří v oboru dějin staro-indické literatury diskuse a polemiky o určení doby či onoho literár-ního tvůrce k nejtěžším námětům a nesporně k nim budou patřit i na-dále. I v datování těch nejvíce známých postav se různí badatelé navzájem rozcházejí o celá staletí a nápadné jsou zejména rozdíly mezi evropskými odborníky na jedné straně a jejich indickými kolegy na straně druhé; a nejdě přitom vždy jen o již zmíněnou tendenci indických autorů po-souvat jevy a postavy své historie co nejdál do minulosti.

Nejasnostmi nakupenými kolem těchto otázek se budou muset bada-telé zabývat jistě ještě hodně dlouho. A patrně nikdy se při líčení staro-in-dických záležitostí neobejdou bez konstatování, že nejde o zcela nepo-chybná a bezpečně doložená fakta.

X



ČANDRAGUPTA A KAUTILJA

Je to taková drobná knížka vytištěná v roce 1922, jakých byly v Indii vydány tisíce. Napsal ji v blíže neurčitelné době jakýsi Ravinartaka, o němž nevíme naprosto nic, nazval ji *Čánakjathá* (Vyprávění o Čánakjovi) a vypráví v ní na sedmdesáti stránkách, z nichž jednu polovinu vyplňuje sanskrtský text a druhou jeho bengálský překlad, dějově bohatý příběh o tom, jak se Čandragupta stal s pomocí svého moudrého rádce zvaného Čánakja králem. Obě hlavní postavy knížky, která je podle vlastních slov autora veršovaným převyprávěním staršího prozaického originálu, jsou historické. Čandragupta s přídomekem Maurja vládl rozlehle říši v severní Indii někdy na přelomu 4. a 3. století př.Kr., nedlouho po krátkém pobytu Alexandra Makedonského na indické půdě, a založil mocnou dynastii Maurjů, která poprvé v historii sjednotila skoro celé území indického subkontinentu pod jednou vládou; nejvýe ji proslavil Čandraguptův vnuk Ašoka, patrně největší vládař indické historie a jeden z nejpozoruhodnějších vládců na světě, o jehož nápisích jsme již hovořili. Čánakja, známější pod jménem Kautilja a vlastním jménem Višnugupta, je autorem sanskrtské *Arthšaštry* (Učebnice světských záležitostí), vůdce první politologické příručky, která kdy byla napsána. Ravinartakovo vyprávění však asi stěží označíme za historický pramen. Ostatně posuďte sami.

VYPRAVĚNÍ O ČÁNAKJOVI

V Pátaliputře (v dnešním Biháru) vládne král Nanda, který má dvě manželky – společensky sobě rovnocennou Sunandu a krásnou Muru, jež je však velmi nízkého původu. Po magickém zákroku jakéhosi askety porodí napřed Murá syna, který dostane po ní jméno Maurja („syn Mury“),

a potom Sunandá kus masa, který na pokyn božského hlasu z nebe rozdělí králův moudrý ministr Rákšasa na devět částí a vloží do nádob s olejem; v příslušném čase z nich vznikne devět synů. Když všichni dospějí, neustanoví Nanda svým nástupcem na trůně Maurju, i když je nejstarší a nejspolehlivější, protože potomek matky z tak nízkého rodu nemůže být králem, a pověří devět synů Sunandy, aby se po roce střídali ve vládě. Maurja, který má sto synů, se musí spokojit s funkcí vojévůdce.

Maurja těžce nese, jak nespravedlivě byl odybl, a to tím spíš, že devět Nandovců vládne krutě a špatně. Obávají se nevlasního bratra, který získává u lidu stále větší oblibu, a rozhodnou se, že se ho i s jeho potomky zbaví. Vláknají všechny pod záminkou porady do podzemní komnaty a tam je jenom s jednodenní dávkou jídla a vody pro každého zazdí. Aby alespoň jeden z nich měl naději přežít, vyberou odsouzenci k smrti ze svého středu toho nejchytřejšího – je jím nejmladší Maurjův syn Čandragupta – a vzdají se v jeho prospěch své potavy.

O tři měsíce později lituje devět nandovských králů, že už Čandragupta nežije. Do města totiž přijel posel cizího vládce s figurou lva v kleci bez dvířek a výzvou, aby se někdo pokusil překonat jeho pána v chytrosti tím, že lva dostane z klece, aniž poruší její železné pruty; a právě Čandragupta vždy v řešení takových hlavolamů vynikal. Když však králové poručí znovu probourat vchod do podzemní komnaty, najdou v ní Čandraguptu živého. Ten také hádanku hravě vyřeší; pochopí, že lev je z vosku, nechá pod klecí rozdělat oheň a „zvře“ z ní vyteče.

Čandragupta je za odměnu ponechán naživu a pověřen výběrem těch nejlepších představitelů bráhmanského stavu, aby je králové pohostili, jak jim přikazuje prastarý indický zvyk. Plane však především touhou pomstít smrt svého otce a bratří. Jednou uvidí na venkovské cestě chudého bráhmána jménem Kautilja Čánakja, který v hněvu spálí pouhým pohledem ostrovní kušovou trávu za to, že ho pořezala na noze. Čandragupta pochopí, že vznětlivý bráhma tak neobyčejných schopností může být vhodným nástrojem jeho pomsty, a uvede ho do hodovní síně. Kautilja, který se považuje za nejlepšího představitel kněžského stavu, usedne na nejčelnější místo; ale Nandovci ho dají s potupou vyhnout. Kautilja nato udělá přesně to, v co Čandragupta doufal – rozhněvané

přisahá, že Nandovce tvrdě potrestá, připraví je o trůn a dosadí na něj Maurjova syna.

Skutečně to také dokáže. Pod slibem půlky království podnítl ke vzpourě „pohanského“ náčelníka Parvaténdru, získá mu i další spojence a Nandovci jsou v bítvě poraženi a zabití. Různými úskoky s využíváním tajných zvěděů zbaví se pak obratný Kautilja, nyní oficiální Candraguptův ministr, i Parvaténdry, nechá ho otrávit jedem, nařkne z jeho zavraždění bývalého ministra Nandovců Rákšasu a přimutí ho uprchnout z města.

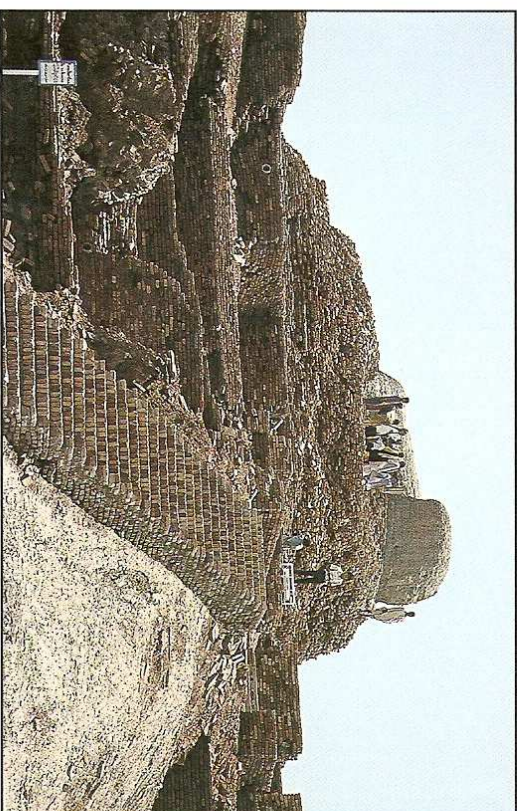
V závěrečné části vypráví autor už jen velmi stručně, jak Kautilja pomůže Candraguptovi upevnit královskou moc a odstranit všechny zbývající nepřátele. Tyto události jsou už totiž dobře známy z jiného, mnohem slavnějšího a dodnes dochovaného literárního díla. Tím je Višákhadattova divadelní hra *Mudrárákšasa* (Rákšasův pečtní prsten).

VIŠÁKHADATTOVO POLITICKÉ DRAMA

A opět musíme začít přiznáním našich nevědomostí: O dramatičku Višákhadattovi nevíme vůbec nic (zmiňené drama je jeho jediným literárním dílem, které se dochovalo) a neznáme dokonce ani dobu, kdy žil a tvořil. Jen z porovnání jeho hry s jinými staroindickými dramaty a na základě zmínek u sanskritských literárních kritiků vyvozujeme, že byl asi mladším současníkem nebo následovníkem slavného Kálidásy, takže mu můžeme s největší pravděpodobností přisoudit období 5.-6. století po Kr., tedy dobu asi o celé tisíciletí pozdější než události, které ve své hře líčí.

V dramatu předpokládá autor, že každý divák dobře zná obsah pověsti o Čandraguptovi a Kautiljovi, jak jsme ji reprodukovali v Ravinartakově podání. Bez jakéhokoli vysvětlování okolností a předchozích událostí vstupujeme tu přímo doprostřed děje v okamžiku, kdy se bývalý nandovský ministr Rákšasa uchýlil k poslednímu zbylému Čandraguptovu nepříteli Malajakétuovi, synovi zavražděného Parvaténdry, a podněcuje ho k válce proti uzurpátorovi a vrahovi jeho otce.

Všech sedm dějství Višákhadattova dramatu je záznamem jakéhosi souboje chytrosti mezi oběma ministry, Čandraguptovým Kautiljou a Malajakétovým Rákšasou. Už v prvním dějství rozehrává Kautilja široký



Na pahorku zvaném Mohendžo-daro stojí zbytky buddhistické stupy z 2. století našeho letopočtu.



Pod ní leželo pohřbeno po tisíciletí starověké město, jehož někdejší vzhled se pokusila oživit tato moderní rekonstrukce.



Znamení namalovaná na čele a způsob úpravy vlasů naznačují sektovní příslušnost svatých mužů.

rejsřítk úskoků a intrik. Prostřednictvím zvěda zjistí, že Rákšasa zanechal před útekem z Pátaliputry svou rodinu v péči přítele, zlatníka Čandana-dásy, a tam se při domovní prohlídce naide také Rákšasův pečeti prsten. Písaře, který je Rákšasovým agentem, Kautilja uvězní a přinutí ho vlast-noučně sepsat náčelníky kmenů, kteří jsou Malajakétuovými spojenci, seznam opatří Rákšasovou pečeti a pečlivě uschová. Na jeho příkaz po-může potom písaři uprchnout z vězení další jeho zvěd Siddhárthaka, kte-rý se tím vrátí do Rákšasovy přízně.

Ten také přemluví důvěřivého ministra, aby od domnělých buddhistic-kých mnichů – ve skutečnosti dalších Kautiljových agentů – koupil šper-ky, o nichž netuší, že kdysi patřily zavražděnému Malajakétuovu otci. V Pátalipute předstírá zatím Kautilja vážnou roztržku s Čandraguptou a postará se, aby se o ní dozvěděl i král Malajakétu – spolu s nepravdi-vou informací, že Rákšasa potají vyjednává s maurjovským králem, že ve funkci ministra nahradí domněle propuštěného Kautilju. Tím zasíje do Malajakétuovy mysli první semínko nedůvěry vůči Rákšasovi, kterou pak Kautilja promyšleně přizívuje. Na válečné výpravě, jež má přinést koneč-né rozhodnutí, se Siddhárthaka „přízná“ nepřítelskému králi, že je Kau-tiljovým špehem, a s předstíranými výčitkami svědomí mu odevzdá onen seznam náčelníků, opatřený Rákšasovou pečeti; ti všichni prý mají podle tajně dohodnutého plánu v průběhu rozhodující bitvy přejít na Čandra-guptovu stranu. Navíc uvidí Malajakétu u svého ministra někdejší šperky svého otce a považuje to za důkaz, že Rákšasa byl zapleten do jeho vraž-dy. Výsledkem těchto intrik je, že spojenečtí náčelníci jsou popraveni a Rákšasa vyhnán; jako bráhmána ho král nesmí zabít.

Oslabené Malajakétuovo vojsko je poraženo a sám král zajat. Když se Rákšasa potají vrací do Pátaliputry pro svou rodinu, dozvídá se od Kautil-jových lidí, že jeho přítel zlatník má být za to, že poskytl příštetší rodině nepřitele, popraven. Aby zachránil svého starého přítele, vydá se Rákšasa dobrovolně do Kautiljových rukou a za příslib, že zlatníkův život bude ušetřen, se zaváže stát se Čandraguptovým ministrem. Tím dosáhne Kautilja i svého posledního cíle – nalezne za sebe důstojnou náhradu, protože sám chce dvorský život opustit. Na Rákšasovu radu propustí pak Čandragupta zajatého Malajakétua a vrátí mu část jeho království.

LEGENDA NEBO SKUTEČNOST?

Ravíartakovo vyprávění i Višáknadattovo drama obsahují příliš mnoho prvků, které nám brání považovat obě díla za autentický záznam historických skutečností; je tu řada motivů, které jsou výrazně pohádkové, nebo je známe z jiných vyprávění. Nemůžeme však ani odmítnout celý příběh jako úplnou fikci. Jak jsme už konstatovali, jsou Čandragupta i Kautilja nesporně historické osobnosti, a ze spolehlivých pramenů víme, že zakladatel dynastie Mauriů skutečně svrhl z trůnu vládaře z dynastie Nandů. Řecký polyhistor Plutarchos dokonce tvrdí, že Čandragupta – uváděný v řeckých pramenech pod jménem Sandrakottos – navštívil v době vpádu Alexandra Velikého do Indie slavného makedonského vojévdyce a naléhal na něho, aby pokračoval v tažení do indického vnitrozemí a osvobodil zemi od tehdejších krutovládů Nandů; Alexandr mu ovšem, jak známo, nevyhověl, neboť ho jeho vlastní vojsko přimělo k návratu do vlasti.

Tyranský způsob vlády, ale také obrovskou vojenskou moc Nandů potvrzují i jiné prameny – cejlonské kroniky, buddhistická a džinistická tradice i latinský autor Justinus. Ale všechny jednoznačně hovoří o vojenském vítězství Čandragupy ve vleklé válce a také jeho vztah ke Kautiljovi ličí zcela odlišně. Podle nich se s ním Čandragupta seznámil ještě jako mladík v době svých studií v Takšašile (dnešní pákistánské Taxile) v severozápadním cípu indického subkontinentu, proslulém starověkém centru vzdělanosti a výchovy synů z vyšších společenských vrstev. Většina starých zdrojů a tradic se však shoduje v tom, že Kautilja byl skutečně Čandraguptovým *mantrinem*, tj. ministrem a rádčem, který měl lvi podíl na králových vladařských úspěších. A přesto i o tom mnoho moderních historiků vážně pochybuje.

Jádrem problému totiž je, zda můžeme legendárního Čandraguptova ministra ztotožnit se stejnojmenným autorem jednoho z nejpozoruhodnějších děl sanskritské literatury *Arthašástry*. Nebo jinak řečeno, zda toto dílo může pocházet z tak rané doby.

TŘI ŽIVOTNÍ CÍLE

Než se však blíže seznámíme s touto vzácnou památkou staroindického písemnictví, musíme si blíže povšimnout její funkce a účelu, které vycházejí z prastarého indického pojetí povinností člověka na tomto světě.

Tradice je shrnuje pod pojem *trivarga*, „tři cíle“, a zahrnuje pod tento termín stručně řečeno povinnosti každého jedince vůči své duši, proštěditelce a tělu. První požadavek říká, aby člověk co nejdokonaleji dělal to, co mu velí jeho *dharma*, t.j. aby pečoval o svůj duchovní růst a současně plnil závazky vyplývající z jeho stavovského zařazení, pohlaví a věku. Druhou kategorií tvoří *artha*; tento mnohovýznamový pojem zahrnuje věci „světského“ charakteru – úkoly spojené s postavením a funkcí jedince ve společnosti, tedy jeho zaměstnáním, s vyděláváním prostředků na obživu rodiny, všestrannou péčí o ni atd. Třetí *varga* zvaná *kāma* je pak pro západní způsob myšlení nepřekvapivější. Ukládá indickému člověku jako *povinnost* dopřívát svému tělu radosti a rozkoše, vyplývající z jeho smyslových potřeb, a to především sexuální rozkoš. Je však třeba poznamenat, že tento soubor povinností se samozřejmě netýkal jedinců, kteří si vybrali duchovní způsob života. Jestliže si někdo zvolil za formu své životní existence život askety nebo mnicha, vyvazoval se tím úplně ze všech povinností vůči své kasty, rodině a celé lidské společnosti. Stará písma pak jednoznačně požadují, aby *dharma* byla vždy nadřazena oběma dalším složkám a *artha kāme*.

Pro každou ze složek *trivargy* byly už od velmi raných dob sepisovány jakési příručky či učebnice zvané *śāstry* (případně podle zkratkovitěho stylu *sūtry*), aby stanovily normy lidského chování a jednání. Nejvýznamnější bylo pochopitelně věnováno záležitostem první kategorie a není náhodné, že těchto *dharmaśāster* má sanskritská literatura velké množství, a to už od raných dob formování hinduismu. Neautoritativnější z nich, *Mānavadharmasāstra* nebo také *Manusmṛti* (Manuova učebnice dharmy), si v ortodoxní hinduistické společnosti uchovála zřetelnou vazbu dodnes.

To, že různých učebnic *kāmy* je podstatně méně – ta nejproslulejší, Vātsjājanova *Kāmasūtra*, byla přeložena i do češtiny – příliš nepřekvapuje.

je. Mnohem pozoruhodnější je skutečnost, že se nám dochovala jenom jediná příručka pro *arthu*, ačkoli její autor, kterým není nikdo jiný než náš Kautilja, se zmiňuje o řadě předchůdců a polemizuje s jejich názory. Zřejmě bylo však jeho dílo v tomto oboru tak bezkonkurenční, že knihy jiných autorů na toto téma upadly nadobro v zapomnění.

KAUTILJOVA *ARTHAŠÁSTRA*

Kautilja se v patnácti kapitolách své knihy s úspěchem pokusil obsáhnout celou širokou škálu námětů, spadajících pod pojem *artha*. Jeho učebnice je složena především pro osobu, která zaujímá ve světském životě čelné postavení, tedy vladaře, a jemu jsou také určena všechna poučení o co nejmoudřejším způsobu vlády a správy země; ale protože se přitom autor snaží neopomenout žádnou stránku života jeho země a poddaných, je pro nás jeho dílo skutečnou studnicí poučení o věcech, které bychom v jiných pramenech hledali marně. Neméně důležité je i to, že jeho rady jsou zřetelně zobecněnými zkušenostmi získanými ze skutečných poměrů, a ne – jak je tomu velmi často v případě *dharmaśāster* – pouhými normami toho, jak by poměry měly ideálně vypadat.

Kautiljovo dílo je sepsáno v próze, ale pro jakési pointy jednotlivých kapitol a nejdůležitější pasáže své knihy zvolil autor formu tradičních *ślóků* neboli šestnáctislabých dvojverší. Tak je tomu i v úvodu ke 109. kapitole 7. oddílu:

*„Odmítáním spravedlivých a nehodných přijímáním,
neustálým pácháním křivd nebyvalých proti řádu,
nedodržováním zvyků v duchu starých dobých mravů,
překážením všemu právu a pácháním bezbožností,
činý krále nehodnými a mračením dobých skutků,
nedáváním, co dání měl, braním toho, co brát nemá,
neustáním trestuhodných a trestáním nevinného,
zavíráním dobých lidí, propouštěním provinilců,
prováděním svévolností a bráněním prospěšnému,
nechráněním před zloději, okrádáním svých poddaných,*

*zásahy do díla lidí a ničením dobré práce,
křivděním těm, kdo lid vedou, znechtňáním hodných úcty,
nedbáním na moudrost starců, bezprávím a zaujetím,
neodměňováním dobra, nedodržováním zvyků,
lenosti a nedbalosti a ničením blahobytu
vyvolává král úpadek, chtivost a nelsásku lidu.
Z úpadku se rodí chtivost a z chtivosti zášť k vladaři,
zášť žene lid k nepříteli či k zabítí svého krále.“*

A jiná pasáž vyzývá krále k činnorodosti a neúnavné snaze o blaho poddaných:

*„Šťestí všech je jeho šťastím, blaho lidu jeho blahem;
blahem není, co sám má rád, rybníž co se líbí lidu.
Proto král vždy činorodý o blahobyt všech se stará -
v tom je základ blahobytu, bídy zase pravý opak.“*

Už z těchto citací vyplývá zaměření celé Kautiljovy *Arthaśāstry* a její obsah – podrobné pokyny, jak si má vladař počínat v nejrůznějších odvětvích života i v rozmanitých situacích: v míru i ve válce, ve vztahu k prostým občanům i ministrům a státním úředníkům, k počtvěcům i těm, kdo porušují zákony.

Ačkoli poměrně značná část knihy je věnována zahraniční politice a způsobům vedení války proti slabšímu, rovnocennému i silnějšímu nepříteli, je hlavně její první polovina soustředěna na poměry v samém království a jeho co nejdokonalejší správu. Dozvídáme se tu, jak si má král vybírat ministry a královskou radu i vedoucí administrativní úředníky, správce jednotlivých odvětví a dohlážitěle nad různými, hlavně ekonomickými oblastmi života a jak má neustále prověřovat nejen jejich zdatnost, ale především poctivost a věrnost. Jeho bdělému dohledu nesmí uniknout ani nejbližší příbuzní, zejména vlastní synové, kteří mohou kdykoli upadnout do pokušení krále svrhnout a sami se zmocnit trůnu. K tomuto dohledu i k neustálému zjišťování veřejného mínění a spokojenosti či nespokojenosti poddaných mu slouží rozsáhlá a důmyslně pro-

pracovaná síť zvěďů a tajných agentů; a doporučováno je odstraňování osob, které by mohly ohrozit královu osobní bezpečnost nebo jeho vládařské postavení. Neboť král se musí především postarat o to, aby se udržel u moci, a každý, i za jiných okolností neetický a nedovolený způsob je k tomuto účelu dobrý. Právě v tomto ohledu byvá Kautiljovo dílo někdy srovnáváno se slavným středověkým spisem Itala Nicolò Machiavelliho.

Zaběr indického díla je však mnohem širší. Informuje nás, jak je třeba osídlit neobydlené kraje i nově dobývá území, jak pečovat o lesy a dokonce i jakési rezervace divoké zvěře; jak vést záznamy o všech zdrojích státních příjmů; a například i jak stylizovat královské výnosy. Velkou pozornost věnuje autor tomu, co všechno se v zemi vyrábí a jaké zboží se do ní importuje, a požaduje přísný dohled nad výrobci i kupci, aby neškodili spotřebitelé ani neokrádali státní pokladnu. Zjišťujeme tu, že obdávatelé půdy odváděli jenom šestinu úrody do královských sýpek a že prakticky všechno dovezené zboží podléhalo cłu, a mnoho dalších informací o hospodářství a jeho správě.

Z Kautiljova díla získáváme obraz neobyčejně pečlivé evidence všeho obyvatelstva a majetku:

„Ministr správy *necht rozdělí venkov na čtyři části a zaznamená, které ze všech vesnic, roztržděných na velké, střední a malé, jsou osvobozeny od daní, které zasobují vojsko a které mají odvádět místo daní tolik a tolik obilí, dobytka, peněz, lesních surovin nebo práce...*“

Všem obcím *necht vymezí jejich hranice a nechá v nich zaznamenat počet polí obdělávaných i neobdělávaných, suchých i vlhkých, parků, zeleninových zahrad, lesů, staveb, svatyní, chrámů, zavodňovacích zařízení, žátovišť, odpočinkových domů, studní s pitnou vodou, svatých míst, pasivín a cest, velikost mezí, lesů a cest, všechny dary, prodeje, výsady a úlevy a také plátce a neplátce daní podle domů. A v nich ať nechá zaznamenat, kolik je příslušníků čtyř stavů, kolik rolníků, pastýřů, kupců, řemeslníků, dělníků a služů, kolik dvounohých a čtyřnohých zvířat a kolik z nich pochází peněz, práce, daní a pokut. A v rodinách *necht je obeznamen s počtem dětí a starých lidí mezi muži i ženami a s jejich prací, zvyklostmi a rozsahem jejich příjmů a výdajů.*“*

Celý třetí oddíl *Arthašástry* nese sice název *O soudcích* a jeho hlavním námětem je civilní a trestní právo, ale sděluje nám také zajímavé podrobnosti o uzavírání sňatků, o právech a majetkových nárocích vdov, právu ženy na rozvod, právní ochraně takzvaných otroků a otrokyní (na příklad před pohlavním zneužitím ze strany zaměstnavatele) a jiná fakta, která svědčí o mnohem demokratičtějších společenských poměrech, než jaké dokládá například o několika století pozdější *Manuvův zákoník*.

Ještě dlouho bychom mohli pokračovat ve výčtu přínosů tohoto pozoruhodného díla; ale snad a tato stručná informace postačí k vytvoření jeho celkového obrazu a k ocenění jeho mimořádného významu pro hlubší poznání poměrů ve starověké Indii.

POCHYBY A ROZPAKY

Kolem Kautiljovy *Arthašástry* je však nakupena celá řada nejasností a otazníků. Už od prvního vydání díla v roce 1909 se mezi indickými i zahraničními indology rozpoutala neobyčejně živá polemika, která se soustředila hlavně na dvě otázky: Pochází dílo ve své dochované podobě skutečně z počátku vlády Mauriů, tedy asi z přelomu 4. a 3. století př.Kr.? A je jeho autor totožný s legendárním rádčem a ministrem krále Čandragupty, jak tvrdí jednoznačně indická tradice? Poněkud zjednodušeně můžeme konstatovat, že nejvíc výhrad ke kladnému zodpovězení obou těchto otázek měli evropští badatelé (i když zdaleka ne všichni), kdežto na obranu státi knihy a Kautiljova autorství snesli nemalý množství argumentů převážně indičtí historikové. O rozsahu této polemiky může poskytnout představu skutečnost, že editor kritického vydání *Arthašástry* z roku 1965 R. P. Kangé vyplnil ve studii přidané k textu a překladu více než 50 stran pouhým výčtem vznesených námitek a pochybností i argumentů, hovořících jak pro starobylost díla, tak pro ztotožnění jeho autora s hrdinou tradičních legend i Visákhadattova dramatu. Uvedeme z nich alespoň ty nejzávažnější.

Někteří badatelé, například i indolog pražské německé univerzity Otto Stein, se pozastavují nad tím, že řecký vyslanec na dvoře Čandragupty Maurie Megasthenés se v zápiscích o svých poznatcích o Indii vůbec ne-

zmiňuje o žádném ministru Kautiljovi, a také poměry, které ve své knize líčí, se v mnoha směrech rozcházejí s obrazem poměrů, který podává *Arthashastra*. Jenže nehledě k tomu, že Megasthenovo dílo se nedochovalo ani zdaleka celé, neuvádí žádná jména králových ministrů a rádců, a hlavně je naprosto zřejmé, že Řekovy informace o Indii byly kusé a v mnoha směrech nespolehlivé. Tvrdí například, že Indové neznají písma a psaní, že nevytvářejí vědách, že jejich společnost se dělí na sedm společenských tříd a dokonce nás informuje, že v Kašmíru dobývají zlato ze země „mavenci velikosti lišek“¹. Proto není žádný důvod k přetváření cizího pozorovatele před místním opravdovým znalcem poměrů. Kangle také zdůrazňuje, že Kautiljovo dílo je *śāstrou* čili zobecňující učebnicí, u které nelze předpokládat, že líčí konkrétní poměry v jednom konkrétním království; je určena všem vládařům celé Indie jako vodítko ke správnému ovládnutí a spravování jejich říší.

Tím odpovídá také pochybovačům, kteří se pozastavují nad tím, že Kautilja ve své knize ani jednou nezmiňuje jménem Čāndraguptu Maurji ani hlavní město jeho říše Pataliputru. Ani v jiných oborech se učebnice neodvolávají na sebevýznamnější konkrétní osoby nebo lokality ze současnosti; nejsou to kroniky, nýbrž právě teoretické učebnice. A to, že *Arthashastra* je určena spíše vládařům malých království, rovněž nevylučuje možnost, že ji Kautilja napsal v době existence tak rozsáhlé říše, jakou bylo království Maurjů. Staví ostatně svému vládaři před oči ideál stát se „světovládce“ a radí mu, jak toho dosáhnout, bez ohledu na současný stav.

Druhý okruh námitek proti tak vysokému stáří *Arthashastry* se soustřeďuje na skutečnost, že se v jejím textu vyskytují anachronismy, hlavně že uvádí zeměpisné oblasti, které Indové v době Maurjů ještě neznali; nejčastěji je v této souvislosti citována pasáž z druhého oddílu, kde se mezi dovážěným zbožím zmiňuje autor i o „hedvábí z Číny“. Ani tato výhrada vůči starobylosti díla není však nepřekonatelná. Především není tak docela jisté, zda použité sanskritské slovo *cinapatta* tu skutečně znamená „čínské hedvábí“, případně jméno se mohlo vztahovat i na kmen Šinů z Gilgítu. Ale i kdyby tu skutečně šlo o Čínu, mohlo být inkriminované slovo přídavkem některého pisáře, který při opisování rukopisu

v mnohem pozdější době zjistil, že tu oblibené čínské hedvábí chybí, a „iniciativně“ Kautiljův text doplnil – tím spíše, že šlo o dílo, které žádná soudobá učebnice nenahradila. Podobných případů zná historie staroindické literatury celou řadu.

Naopak pro vysoké stáří díla hovoří dlouhá řada okolností. Nevýkazu je vůbec žádné řecké vlivy, jak je nacházíme v nejruznějších oborech u děl jen o pár století mladších, například v astronomii, ražení mincí nebo politickém myšlení. V pasážích o drachokamech, chemii, chovu koní a slonů a jiných se značně liší od způsobu, jakým o těchto námětech pojednávají specializované učebnice pro tato odvětví z pozdější doby. Stává na stejné úrovni buddhisty a sektu ádživiků, která po období Maurjů prakticky přestala hrát v duchovním životě Indie jakoukoli roli. Když se v II. oddílu zmiňuje o některých „svazových státech“, uvádí jménem i několik takových, které v pomaurjovské době zmizely z politické scény. A v neposlední řadě – jazyk a styl díla svědčí o jeho značné starobylosti.

Pro ztotožnění autora *Arthashastry* s Čāndraguptovým ministrem, který mu pomohl svrhnout z trůnu nenáviděné Nandý, nemáme sice žádné přímé důkazy, ale žádný příkazný argument je také nevyrací. A tak tu zůstává jediný, zato však velmi pádný důvod – domácí tradice, potvrzená, jak jsme ostatně viděli už v úvodu této kapitoly, mnoha prameny z různých dob. A jistě lze soublasit se slovy významného německého indologa Hermannu Jacobiho: „Bez závažných důvodů nesmíme odmítat jednoznačnou indickou tradici; nebyl by to kriticismus, nýbrž skepticismus.“

CHYTROST KONTRA CTNOST

Procházíme-li oběma literárními prameny, uvedenými na začátku naší kapitoly, z hlediska náplně *Arthashastry*, nemůžeme nám uniknout naprostá shoda mezi metodami ochrany králových zájmů, které doporučuje Kautilja, a důmyslnými intrikami, úskoky a nápady, kterých používá chytří ministr v Ravinartakově vyprávění i Višákhadattově divadelní hře. A zejména v případě tohoto dramatu vystavává nejnapádnější okolnost, která nutí k zamýšlení: Hrdinou hry – samozřejmě kladným, protože jiné hrdiny indické klasické divadlo ani nezná – je ministr Kautilja, který jedno-

značně poráží svého soupeře z tábora Čandraguptova nepřitele, ctomstného Rákšasu. A poráží ho zbraněmi, které rozhodně nejsou slučitelné s obecnými etickými a morálními normami. Používá lži, pomluv, podvržených důkazů a neštít se ani násilného odstranění protivníka a nařčení nevinného z tohoto brutálního činu. A totéž doporučuje Kautilja ve své učebnici všude tam, kde by mohly být ohroženy vládařovy zájmy nebo kde je zapotřebí je prosadit.

Něco podobného, i když v mírnějším stupni, nacházíme i v jiném žánru staroindické literatury prakticky po celou dlouhou dobu jejího trvání. Máme tu na mysli izolované strofy, jakési obecné, převážně anonymní mudrosloví v podobě dvouveršových *ślóků*, které indická tradice shmuje pod pojem *nīti*. Znamená „politiku“ v širokém slova smyslu a v tomto významu většinou nahrazuje starší termín *artha*. Označuje však také souhrn zkušeností z praktického života, ve kterém se člověk tak často uchyluje ke kompromisům mezi „dobrem“ a „zlem“, mezi ctností a rozmanitými ústupky, kterými dosáhne vyčleněného cíle snadněji než přímocárým a poctivým jednáním. Tyto strofy nahrazovaly ve staré Indii do značné míry naše přísloví a nacházíme je roztroušeny v nejrůznějších dílech sanskrtského písemnictví, od národních eposů *Mahábháraty* a *Rámajány* a rozsáhlé vyprávěcí literatury až po naučné spisy nejrůznějšího obsahu. V pozdější době byly dokonce shmoveny do samostatného oddílu oblíbených sanskrtských antologií.

Je tedy zřejmé, že ani staroindické literatuře, tak často obviňované z naprosté idealizace poměrů a jednostranného důrazu na náboženskou stránku života, nebyl docela cizí ani realistický přístup k jevům a problémům všedního dne; a že zejména tam, kde šlo o záležitosti spadající pod pojem *arthy*, tedy o světské aspekty lidské existence, dokázala respektovat život takový, jaký skutečně byl.



ZÁHADA ZVANÁ VELKÉ VYPRÁVĚNÍ

K nejobsáhlejším dílům sanskrtské vyprávěcké literatury patří *Kathāsaritsāgara* (doslova Ocean z řek příběhů). Je jedním z nemnoha staroindických děl, u nichž nám nechybí žádný ze základních údajů. Napsal je kašmírský bráhma *Sómadéva* v letech 1063-77 pro potěchu královny *Šúrjavatí*, manželky kašmírského vladaře *Ananty*. Přesto není ani toto rozsáhlé dílo – v českém překladu zaplňuje více než 1150 stran – bez problémů a nejasností; spíše naopak.

Z jeho úvodní části se dozvídáme, že nejde o *Sómadévu* původní skladbu. Autor tu zdůrazňuje, že jeho dílo „je přesně jako jeho předloha a není tu nejméně odchylen; jen jazyk je volen tak, aby se zmenšil rozsah díla. Ze všech sil jsem usiloval o zachování umělosti a přirozeného sledu i spojení jednotlivých částí, aby nebyly na překážku lahodnosti vyprávění“.

Skutečnost, že *Sómadéva* opravdu pracoval s předlohou, potvrzuje jednoznačně i to, že jen několik let před ním zpracoval tutéž látku nezávisle na něm jiný sanskrtský básník, plodný, ale méně nadaný *Kšémendra*. Jeho o něco kratší, ale výrazně méně zdařilá verze nese název *Brhatakahāmañdžarī* (Kytice velkého vyprávění) a je založena na stejné předloze. A konečně na sklonku minulého století objevil v *Nepálu* francouzský indolog *F. Lacôte* alespoň značnou část třetího zpracování stejné nebo obdobné předlohy s titulem *Brhatakahāśīślókasaṅgraha* (Sbírka strof Velkého vyprávění) od jakéhosi *Buddhasavāmna* příbližně z 9.-10. století.

Obě první verze – u třetí se úvodní část nedochovala – shodně reprodukuji ve svém úvodu obsáhlou a notně komplikovanou, ale přesto zajímavou legendu o tom, jak jejich předloha vznikla.

PODSTAVEC VYPŘÁVĚNÍ

Na Kailáše, v himálajském sídle mocného boha Šivy (v mytologické tradici často uváděného v roli autora všech vypřávnění), požádá ho jeho choť Párvatí, aby jí pověděl nějaký „nový příběh, který ještě nikdo nezná“, a postavi ke dveřím stráž, aby nikdo jiný kromě ní nemohl jeho vypřávnění vyslechnout. Šiva jí vypoví sáhodlouhý příběh o osudech sedmi polo-božských tvorů zvaných *vidjádharové*, proložený mnoha dalšími pohádkami, povídkami, bajkami a legendami. Šivův polobožský služebník Pušpadanta však nedokáže ovládnout svoji zvědavost, učíní se neviditelným, celé vypřávnění potají vyslechně a potom je hned opakuje své vlastní manželce. Když vyjde na jevo, že takto porušil přísný zákaz bohyň, rozněvaná Párvatí ho potrestá. Prokleje ho spolu s jeho přítelem Májavánem, který se za něho přimlouvá, a oba se musí zrodit jako smrtelníci na zemi. Zpět mezi božské tvory se směji vrátit teprve tehdy, až se postaví o to, aby se Šivovo „velké vypřávnění“ rozšířilo po celém světě.

Oba se narodí jako moudří bráhmáni – Pušpadanta jako Vararuči, zvaný také Kátjájana, a Májaván jako Gunádhja – a ten druhý vyslechně znovu celý příběh, ale v odlišné jazykové podobě. Vypoví mu jej totiž tak, jak mu ho pověděl Vararuči, služebník boha Kuvéry, zakletý do podoby lidožroutského démona *pišáče*, pochopitelně ve svém vlastním jazyce *paišáči*, který se mezi vzdělanci netěší naprosto žádné vážnosti. Gunádhja pak převede v tomtéž jazyce celé vypřávnění „do sedmi set tisíc dvouveršových slok“, napíše je vlastní kříví a ve shodě s podmínkou, kterou stanovila bohyň Párvatí pro jeho návrat k Šivovi, pošle je králi Sátavánanovi, aby se postaral o jeho rozšíření. Král to však odmítne se slovy: „Rozsah sedmi set tisíc šlóků je přílišný, jazyk pašáči je nechuťný a kniha je napsána kříví. Hanba takovému démonskému dílu!“

Zklamany Gunádhja se proto rozhodne celou skladbu zničit. Rozdělá v lesích velký oheň, předčítá svým žákům list za listem a každý po přechzení hodí do plamenů. „A zatímco četl a páli božské dílo, vpravdě všichni kanci, antilopy, buvolí a ostatní zvířata tam přišli, nehybně stáli v kruhu kolem a se slzami v očích poslouchali, zapomenuvše na trávu a jinou potravu.“ Když už spálí šest sedmín knihy, dozví se král Sátavá-

hana, že z lesů zmizela všechna zvíř, zjistí, co je toho příčinou, přijde na místo, kde Gunádhja vypřávi a páli své dílo, a vyžádá si zbylých sto tisíc strof, aby je uchoval pro potomstvo. Na jejich základě „složil Sátaváhana knihu nazvanou *Podstavec vypřávnění*, aby vyličil, kterak se toto dílo vtělilo do jazyka pašáči. A celý ten příběh, obdařený takovou bohatostí, že lidé zaujatí jím zapomněli na příběhy bohů, se nejprve rozšířil po městě a potom získal věčnou slávu ve všech třech světech.“

Už tento úvod neobsahuje však jen uvedeny děj, je proložen – stejně jako celé další dílo – řadou dalších příběhů, někde fantastického a pohádkového charakteru, jinde zase docela realistického, ba i humorného obsahu.

HISTORICKÉ ELEMENTY

Navzdory své jednoznačně mytologické a pohádkové povaze obsahuje tato úvodní část mnoho složek, o jejichž historicitě nelze pochybovat. Vystupuje tu přinejmenším pět postav, které se zapsaly ať už do politických nebo kulturních dějin Indie. Hned jeden z obou převržených Šivových služebníků, Vararuči Kátjájana, patřil ke známým staroindickým gramatikům a zanechal nám jakési doplnky k slavné Páňiného gramatické sanskrtu. V jedné z epizod úvodu se utkává s jistým Šaravamanem, který si vyprosí na bohu Kártikéjovi „zkrácenou“ sanskritskou gramatiku, a ta se nám pod přízviskem „Pavi“ také dochovala (páv je nosičem boha Kártikéji). Jejich boj je motivován snahou naučit jakéhosi krále Sátaváhanu v co nejkratším čase sanskrtu – a Sátaváhana je jméno celé doboře známé dynastie a zejména jejího největšího představitele Hály Sátaváhanovi, autora praktické milostné poezie. Jinou epizodu tvoří v úvodní části legenda o tom, jak pomohl Kautilja králi Čandraguptovi k trůnu, se kterou jsme se už seznámili v předchozí kapitole, jenže v hodně odlišné verzi. A Gunádhju označuje indická tradice tak často a opakovaně za autora původního *Velkého vypřávnění*, že je těžké vážně pochybovat o jeho autorství.

Na druhé straně musíme ovšem konstatovat, že nám tu autor přivedl do společného časového úseku postavy z hodně rozdílných dob. Čandragupta a jeho ministr Kautilja patří do 4.-3. století př.Kr., Kátjájana asi do

doby o sto let pozdější, Šarvavarman do počátku našeho letopočtu a Sávatánarovi vládli v jihoidické Maháráštre mezi 3. stoletím před Kr. a 3. stoletím našeho letopočtu, a pokud je v příběhu míněn král Hála, očitáme se až kolem roku 150 po Kr.

A tak je celý tento *Podstavec vyprávění* zase jen ukázkou toho, jak volně se ve staroidické vyprávěcí literatuře mísí skutečnost s fikcí a realismus s ničím neomezovanou fantazií.

VELKÉ VYPRAVĚNÍ

Jednoznačně však z něho vyplývá, že už někdy v hodně dávne minulosti vzniklo v Indii jakési kompendium nejruznějších příběhů, které neslo název *Brhatakthá*, tj. *Velké vyprávění*, a mělo pro Indii charakteristickou formu rámcové skladby. V té jsou do společného rámce zasazovány příběhy vyprávěné různými postavami ústředního děje, a to často dvou i vícepostupově: Osoba A vypráví příběh, ve kterém je zase osoba B vyprávěčem povídky o osobě C, která může opět přispět svým vlastním vyprávěním, a tak dále. Ačkoli propletenost těchto vyprávění dosahuje někdy takového stupně, že je těžké se v ní orientovat, byla tato forma vyprávěčské literatury v Indii vždy velmi oblíbená. Dokazuje to skutečnost, že skoro všechny soubory staroidických vyprávění mají tuto podobu, ať už jde o světoově proslulou sbírku bajek *Pañčatantru*, *Pětadvacet povídek démona vétiaty*, převážně milostných *Sedmdesát papouškových příběhů* nebo Dandinovy *Příhody deseti princů*, a všechno nasvědčuje tomu, že právě indický příklad inspiroval i obdobné pojatou arabskou *Tisíc a jednu noc*, v níž je ostatně i řada dílčích příběhů nepochybně převzatých z Indie.

Přitom je velmi pravděpodobné, že celé *Velké vyprávění* bylo sestaveno – ať už tradicí uváděným Gunádhjou nebo někým jiným – nikoli v sanskritu, nýbrž v některém neletterárním praktiku, možná skutečně v jazyce pašáči; ten opravdu existoval, ovšem ne jako jazyk démonů písačů, jak tvrdí Sómádéva, nýbrž jako regionální dialekt, jen velmi zřídka používaný v literatuře. „Neletterárnost“ tohoto jazyka by pak mohla vysvětlit, proč se toto objemné dílo nedochovalo ve své původní podobě, udržova-

lo se jen ústním podáním a muselo čekat po dlouhá stáletí, než se dočkalo volného převodu do sanskritu; jediné i do něho zařazená *Pañčatantra* dostala svou sanskritskou literární podobu velmi záhy, a to v různých verzích, hlavně díky své „didaktické“ povaze, která ji umožňovala reprodukovat v podobě jakési zřabavné *šástry* čili učebnice.

Po celou tuto dlouhou dobu byla však *Brhatakthá* velmi populární. Její jednotlivé příběhy se staly bohatým zdrojem námětů velké řady děl klasického sanskritského písemnictví a volně z ní čerpali autoři dramát, epických i vyprávěčských skladeb. Domácí literární tradice ani normy pro básnickou tvorbu, stanovené v početných poetikách, jim v tom ani v nejmenším nebránily. Neboť mezi požadavky vytyčenými teoretiky literatury i dramatu se nikdy neobjevuje tematická originalita a přejímání dobře známých námětů je považováno spíše za přednost než za nedostatek. A tak je *Brhatakthá* vedle eposů *Mahábháraty* a *Rámjány* pramenem, po kterém pozdější autoři sahají nejčastěji.

Při neexistenci původní podoby díla a nedostatků jakýchkoli spolehlivých informací je nutně všechno, co o něm tvrdíme, jenom hypotetické a nejisté. Přesto – jako v případě starověké Indie tak často – se musíme odvažovat určitých dohadů a dokládat jejich oprávněnost alespoň nepřímými důkazy a argumenty.

ČIM BYLO PŮVODNÍ VELKÉ VYPRAVĚNÍ

Uvěříme-li Sómádévu tvrzeň, že v jeho přepracování staré předlohy „není nejmenšího odchýlení“ od ní a že jenom „zmenšil rozsah díla“, jeví se původní *Brhatakthá* jako jakýsi světský protějšek nábožensky pojímané *Mahábháraty* – dokonce snad z příbližně stejné doby. Měla údajně stejný rozsah jako tento národní epos o sto tisících dvojeřících, což by naznačovalo záměrnou nápodobu, ovšem s velmi odlišným posláním.

O *Mahábháratě* je dobře známo, že její obsah tvoří vedle rámcového vyprávění o velké válce Bharatových potomků, Pánduovců a Kuruovců, nejruznější, s hlavním dějem nijak nesusouvisící nebo jen velmi volně spojené příběhy a naučné, hlavně filosoficko-náboženské pasáže typu slavné *Bhagavadgíty*. Vlastní rámec díla zaujímá přitom mnohem menší

prostor než tyto přídavky. Většina z nich má rovněž epický charakter s výraznou převahou mýtů a legend. A náboženské posláně celé skladby ještě zvýrazňuje ztotožnění hlavních pozemských hrdinů, pětí bratří Panduovců, s potomky různých bohů hinduistického pantheonu.

Přitom není pochyb o tom, že rámcové vyprávění o bratrovražedné válce Bharatových potomků mělo původně charakter hrdinské epiky; je ho velká obliba v nejširších vrstvách však pravděpodobně způsobilá, že je bráhmami proměnili při své redakci celého tohoto rozsáhlého díla v didakticko-náboženskou skladbu s posláním vést lid ke zbožnosti a v jednotlivých postavách eposu mu poskytnout vzory hodné následování. Jeho náboženskou hodnotu mají pak ještě zvýšit dovětky k některým epizodám i celému dílu, že jeho recitace i pouhý poslech přinese všem zúčastněným duchovní zásluhy pro tento i příští život.

O *Mahábháratě* tvrdí velmi rozšířené a často opakované rčení, že „co je tu, je i jinde, a co tu není, není ani nikde jinde“. Není ovšem ani v rámci staroindické literatury pravdivé. Vytrácí je právě *Bṛhatahátá*, která jako by se clevědomě zameřila na ona vyprávění, která v *Mahábháratě* nenajdeme – na převážně světské příběhy, jistě neméně oblíbené než legendy a mýty, které v eposu převažují. Neznámená to však, že by se její kompilátor tradičním mytologickým námětům zcela vyhýbal; najdeme jich tu celou řadu – dokonce je tu ve zkratce převyprávěna celá *Rámájána* – ale jednak jsou ve srovnání se světskými povídkami ve výrazně menší – ale jednak jsou ve srovnání s odlišnými verzích, přízpůsobených situaci a jednak se tu objevují často v odlišných verzích, přizpůsobených situaci navozené dějem. Například ve zdejší verzi prastaré legendy o pozemském králi Purúravasovi a nebeské nymfě Urvaši, o níž jsme hovořili už v jejím védském podání, není zdůrazněno ani tak Purúravasovo úsilí znovu získat ztracenou milovanou, jako oddanost a láska polobožské vily – jako vzor, kterým se má řídit žena, již je příběh vyprávěn.

V těchto „náboženských“ složkách se *Bṛhatahátá* nevyhýbá dokonce ani buddhistickým námětům. Typickým příkladem je velmi populární příběh o soucíném králi Džimútavānavi (podaný tu hned ve dvou verzích), který byl ochoten vzdát se vlastního života, aby zachránil poloha-da *nāgu* před smrtí, a nakonec přiměl obřího páka Garuda upustit od svého tradičního nepřátelství k plazům. Ještě průkazněji buddhistické je

vyprávění o tom, jak se stal moudrý ministr Nāgārdžuna buddhou, nebo dlouhý příběh o zbožném králi Vinitamatim i s několika vloženými povídkami.

Nesrovnatelně víc je tu však vyprávění ze života lidí – milostných i hrdinských příběhů, povídek o tom, jak chytrost vítězí nad hloupostí, o prohraných kurtizánách, potrestaných falešných „svatých mužích“, čarodějnicích, které dovedou proměňovat lidi ve zvířata, i zamilovaných princích, kteří jsou ochotni jít třeba na kraj světa, jen aby našli svou ztracenou milovanou. Nechybí dokonce ani krátké anekdoty a už zmíněné bajky, přisuzující zvířatům lidské vlastnosti a jednání.

Nápadná je zejména obliba příběhů o chytřích ženách, které dokážou napálit nejen zaslíbené svůdce, ale často také vlastní manžely a beztréstně uniknout usvědčení z nevěry – nápadná už proto, že je v tak příkrém protikladu k příkazům *dharmaśāsteri* i tvrdým normám patriarchálně orientované hinduistické společnosti, která stihala nevěru přísnými tresty. A jsou to právě tyto povídky, jejichž motivy si našly tak často cestu i do literatur zemí daleko za hranicemi Indie.

PAÑČATANTRA

Platí to především o počtených bajkách, kterým tuto cestu zprostředkovala sbírka známá pod jménem *Pañčatantra* neboli *Kniha o pěti oddílech* nebo volněji *Patěro poučení*. Bajky jsou tu zasazeny do společného rámce, který jim má dodat didaktický a výchovný charakter: jistý král má hloupé syny, a proto na radu ministrů požádá starého moudrého bráhmāna, aby je naučil v co nejkratším čase státnické moudrosti. Bráhmāman toho dosáhne tím, že vypráví princům bajky uspořádané v takovém sledu, aby ilustrovaly jednotlivé zásady, kterými se má řídit dobrý vladař. Tato výchovná a současně zábavná metoda se u královských synů nemine účinkem a bráhmānův úkol je splněn.

O nesmírné oblibě této sbírky v Indii svědčí mnoho navzájem značně odlišných verzí a zpracování z různých dob a z různých končin země. Žádné znění, které bychom mohli jednoznačně označit za nejpůvodnější, však neznáme. Jisté jenom je, že *Pañčatantra* existovala i s uvedeným di-

daktickým rámcem už před pátým stoletím po Kr., protože ještě před rokem 570 – a možná i dost dlouho předtím – byla zcela volně (jak bylo tehdy zvykem) přeložena do středooperského jazyka pahlaví. V roce 570 jsme už svědky jejího převodu do starosýštiny a kolem roku 750 do arabštiny. To jí otevřelo cestu do dalších literatur, především řecké, latinské a hebrejské, a prostřednictvím těchto jazyků prakticky do všech zemí kulturního světa; bývá jich uváděno více než šedesát.

Velkou neznámou zůstává však – a patrně natrvalo zůstane – vztah mezi *Pañčatantrou* a Gunádhiovým *Velkým vyprávěním*. Ze Sómádéyova i Kšéméndrova podání je zcela zřejmé, že *Brhatakathá* obsahovala bajky a povídky ze všech pět oddílů oné populární sbírky, ovšem bez didaktického rámcového vyprávění o moudrém bráhmnu a královských synech; a také jejich uspořádání do pěti celků je v podstatě stejné. Je tedy možné, že si je neznámý autor původní *Pañčatantry* odtud vypůjčil a opatřil je jen výchovným rámcem, který dodal celku žádoucí tendenci? Na tuto otázku nedovedeme odpovědět.

Možné to však jistě je. Nebyl by ani zdaleka jediným sanskrtským autorem, který čerpal z *Velkého vyprávění*. Dramatik Bhása asi z 2. století po Kr. si z něho vypůjčil náměty hned pro tři své divadelní hry, stejně jako o několik století později Dandin témata pro své prozaické zpracované *Příběhy deseti princů*; a totéž platí o řadě dalších, méně slavných autorů. Za zmínku stojí i celý rozsáhlejší povídkový soubor se společným rámcem známý pod názvem *Vétálapañčavimšatí* (Pětadvacet démonových povídek), který nacházíme jak v Sómádéyově i Kšéméndrově zpracování *Brhatakathy*, tak ve zřetelně pozdější samostatné sanskrtské verzi.

Bajky zařazené do *Pañčatantry* nezůstaly jedinými složkami *Velkého vyprávění*, které si našly cestu do mimolidských literatur. S mnoha dalšími příběhy se setkáváme například v latinském díle *Gesta Romanorum*, v Boccacciově *Dekameronu*, Basilově *Pentameronu* a jiných dílech, ale především v pohádkách různých evropských národů; a i když podobný motiv neznámá ani zdaleka vždy nutně převzetí, je těch prokazatelných případů tolik, že o *Velkém vyprávění* jako o plodném zdroji působícím i mimo Indii nelze vážně pochybovat.

DOBA VZNIKU BRHATAKATHY

O tom, kdy bylo toto pozoruhodné dílo vytvořeno, nevíme naprosto nic. První jasné zmínky o jeho existenci nacházíme až u autorů poměrně pozdní doby – Dandina, Subandhna a Bány ze sedmého století. Ani skutečnost, že se náměty, vyskytující se ve *Velkém vyprávění*, objevují už v Bhásových dramatech o půl tisíciletí dříve, nemusí ještě nutně znamenat, že *Brhatakathá* už tehdy existovala. Je víc než pravděpodobné, že v ní Gunádhna shromáždil příběhy, které kolovaly mezi indickým lidem už dávno před jeho dobou, a nemůžeme vyloučit ani možnost, že Bhása použil právě těchto starších pramenů. Ale okolnost, že se tu vyskytují historické postavy jen z poměrně staršího období, a paralely s vytvořením obdobným *Mahábháratě* naznačují spíše poměrně ranou dobu kolem počátku našeho letopočtu.

Za úvahy stojí jistě i okolnost, že v již zmíněném zkráceném převyprávění tak oblíbeného eposu, jakým byla *Rámájána*, se *Brhatakathá* vůbec nezmiňuje o tom, že Ráma a Síta byli lidskými vtěleními mocného boha Višnu a jeho choti, bohyně Lakšmi; a navíc zakončuje své vyprávění velmi odlišně od závěrečné knihy *Rámájany*, která je podle konsensu většiny literárních historiků až pozdějším dodatkem – snad z 2. století po Kr. Na druhé straně hovoří úvodní *Podstavec vyprávění* s naprostou samozřejmostí o praxi zaznamenávat alespoň světskou literaturu písemně, takže vznik *Brhatakathy* lze asi stěží klást před 1. století po Kr.

Víc toho však o této další záhadě indické kulturní historie říci nemůžeme.



KLASICKÉ DIVADLO

Roku 1789 přeložil William Jones do angličtiny jáko vůbec první staroindické beletristické dílo Kálidásovu divadelní hru *Šakuntala*, která rázem okouzila nejen anglicky mluvící svět, ale i velkou část evropského kontinentu. Hra byla už o dva roky později převezena do němčiny a je známo, s jak nadšeným obdivem ji uvířal například Johann Wolfgang Goethe. Ve slovníku světové historie divadla a dramatu se objeví nový pojem – klasické staroindické divadlo.

Tyvalo však ještě celé další století, než se evropským a indickým badatelům podařilo naplnit tento pojem autentickým obsahem. Teprve nalezení a vydání rukopisů mnoha dalších dramát a především objev nejstarší učebnice divadelního umění, takzvané Bharatovy *Nátjášástry*, pomohly rekonstruovat alespoň v hrubých obrysech charakter tohoto osobitého uměleckého zánru starověké Indie a jeho historický vývoj. I tak zůstává dodnes v tomto oboru celá řada nedořešených problémů a nezdopovězených otázek.

VZNIK KLASICKÉHO DRAMATU A DIVADLA

Patrně největší neznámou je původ a doba vzniku indického divadla v jeho klasické podobě, jak ji známe z asi šesti set dochovaných her a z několika teoretických spisů; o jeho prehistorii pak nemáme žádné informace. Zřejmě nejstarší zánr nalezené drama pochází pravděpodobně z prvního nebo nanejvýš druhého století po Kr., ale představuje již vyzrálý plod divadelní tradice, odpovídající dost přesně požadavkům teoretiků na to, jak má divadelní hra vypadat. Jenže o tom, co tomuto dramatu vyvojoově předcházelo, nemáme ani tušení.

Tato hra nese název *Šāripurāṇaprakāraṇa* (Hra o Šāripurāṇi), líčí obřadní patrně historické postavy, titulního hrdiny dramatu, na buddhismus

a pochází od známého básníka Ašvaghóše, jednoho z prvních představitelů sanskrtské *kāvijové* poezie; byl například autorem prosbulé epické skladby *Buddhacārita* (Život Buddhův) a věšinou se předpokládá, že byl dvorním básníkem kušánského krále Kaníšky (78 – asi 101), horlivého vyznavače a podporovatele buddhismu. Rukopis hry byl nalezen počátkem našeho století ve zbědovaném stavu, ale skoro v úplnosti v Turfánu ve Střední Asii spolu s velmi kusými fragmenty dvou dalších Ašvaghóšových dramát.

Je tedy zřejmé, že nedlouho po přelomu letopočtu, v době rozkvětu dvorské a městské kultury, existovalo už v Indii klasické drama a divadlo, a to v podobě, která se po celá staletí jejich dalšího vývoje už příliš nezměnila. Odkud se však vzaly a z čeho se vyvinuly?

Velmi rozdílné a vzájemně rozporné odpovědi na tuto otázku, které čteme u jednotlivých indologů, dosvědčují, jak málo toho víme o vývoji indické kultury před počátkem našeho letopočtu a kolik prostoru tu zbývá pro nejrůznější dohady a domněnky.

V časovém sledu nejstarší je teorie, že divadlo přinesli do Indie starořeční herci v době vpádu Alexandra Velikého do severozápadních končin subkontinentu a za krátkého panování jeho nástupců v této oblasti. Za nejpádnější argumenty ve prospěch této hypotézy považovali její hlasatelé, hlavně Alfred Weber a Ernst Windisch, celou řadu shod mezi starořeckými a indickými hrami, pokud jde o jejich členění a předvádění, především však skutečnost, že mezi odbornými sanskrtskými divadelními termíny označuje slovo *javanikā* (tj. „iónská“, řecká) oponu používanou jak v Řecku tak v Indii. Ukázalo se však, že na indické straně šlo o něco jiného, totiž o zadní dekorativní záves, oddělující jeviště od zákulisí, a navíc bylo jeho častějším a pravděpodobně původním označením slovo *džāvanikā*, tj. „rychle se pohybující“ či „rychle odumutelná“, a žádná z ostatních uváděných shod nepostihovala ty nejzákladnější rysy staroindického a starořeckého divadla, ve kterých naopak jakékoli paralely postrádáme.

V rychlém sledu za sebou přišly potom další teorie. Část z nich se soustředila spíše na formu předvádění a na staroindické termíny. Objevila se hypotéza, že předchůdcem divadla živých herců a vzorem pro jeho vznik bylo buď stínové nebo loutkové divadlo. Šankar Pandurang Pandit

a Richard Pischel naši zdánlivé potvrzení této domněnky ve skutečnosti, že jediným termínem, kterého používá staroindické divadlo pro velevýznamnou postavu divadelního ředitele a režiséra, je slovo *sūtradhāra*, tj. „ten, kdo drží nit“, a interpretovali jeho původní význam jako „loukář“. Jenže výklad tohoto termínu není ani zdaleka jednoznačný. Může označovat i toho, „kdo drží šňůru“ na vyměření pozemku při stavbě divadla – to rovněž patřilo k *sūtradhārovy*m povinnostem – či metaforicky muže, který „tahá za provázky“, aby všechno probíhalo jak se patří, nebo konečně – a také nepravděpodobněji – toho, kdo udržuje ve své paměti *sūtry*, tj. poučky určené těm, kdo chtějí provozovat divadelní umění.

Ještě větší je počet teorií, které se pokoušejí spojit divadlo a jeho vznik s náboženským životem země. Upozorňují na to, že už v *Rgvédě* se vyskytují pasáže ve formě dialogů, které mohly být při obětech „hrány“, rečiovány dvěma obětníky, a považují první zárodečné formy indického divadla za doprovod kultovních slavností, ať už šlo o kult zemřelých (W. Ridgeway), vegetační kult (A. B. Keith) nebo magii (J. Gonda). Ale pro keroukoli z těchto domněnek chybí přesvědčivé důkazy.

A tak se nakonec kloni stále víc historiků k domněnce, že podobně jako v jiných světových kulturách mělo i v Indii divadlo svého předchůdce v různých formách lidové zábavy, v sólových i skupinových vystoupeních různých žertvů, bavičů a mimů, která v průběhu staletí přerostla v předvádění souvislejších výjevů a dějů, až z nich nakonec vzniklo divadlo. Indu Šékar se dokonce pokouší přesněji lokalizovat průběh tohoto vývoje a umísťuje jej do drávidské jižní Indie vzhledem k důležité roli, která v klasickém divadle připadá hudbě a tanci, a k významnému podílu jižní Indie na jejích rozvoji, ale to už zní méně přesvědčivě.

BHARATOVA NĀṬYAŚĀSTRA

Indická tradice nám v řešení této dodnes otevřené otázky nepomůže. Ta totiž přisuzuje v Indii obvyklým způsobem vznik divadla bohům, konkrétně Stvořiteli Brahmovi.

Referuje o tom ve své úvodní části teoretické dílo *Nāṭyaśāstra* neboli *Učebnice divadelního umění*, připsované legendárnímu mudrci Bharatovi.

Důvodem ke zrodu divadla prý bylo, že se kdysi bohové v nebi nudili. Scházela jim nějaká zábava, „kterou lze vidět i slyšet“, a tak se vypravili za Brahmu; vždycky se na něho obraceli, když potřebují poradit, nebo když je třeba zjednat v něčem nápravu. Moudrý Brahma je ani tentokrát nezklamal. Povolal si *rsiho* Bharatu a podrobným výkladem ho poučil, jak se dělá divadlo. Světec pak pro potěšení bohů nastudoval se stovkou svých synů, s nebeskými tanečnicemi *apsarasami* a s polobožskými hudebníky *gandharvy* první divadelní představení v dějinách tří světů; jeho námětem bylo vítězství bohů ve válce s démonskými *asury*. Později byli Bharata a jeho synové pro jakési provinění z nebe vyhnáni, aby potom pokračovali v předvádění divadla podle Bharatových návodů mezi smrtelnými pozemšťany.

Návody jsou to opravdu vyčerpávající; nechybí v nich nic, co souvisí – třeba i vzdáleně – s dramatickým textem a jeho scénickým předvedením. Najdeme tu například poučení o stavbě divadelní budovy a rozčlenění divadelního prostoru, stejně tak jako velmi obsáhlé pojednání o hudbě a tanci, bez kterých se neobešlo žádné divadelní představení. Do dějin staroindické kultury se však Bharatova *Nāṭyaśāstra* zapsala především tím, že se v ní poprvé objevuje estetická teorie, která byla později rozšířena na veškerou kávyovou literární tvorbu a výrazně a natrvalo ovlivnila její vývoj – teorie takzvané *rasy*.

RASA

Podle této teorie přichází divák do divadla s jediným cílem – prožít silný citový zážitek. Divadelní představení je opravdu úspěšné jediné tehdy, podaří-li se mu tento zážitek vyvolat, a míra jeho úspěšnosti závisí na tom, jak je intenzivní. Nejde však přitom o zážitek stejné kategorie jako v případě emocionálního vzrušení, které prožíváme v každodenním životě. Divák je si dobře vědom, že to, co vidí na jevišti, není reálná skutečnost, nýbrž její umělecké ztvárnění, a proto je tento zážitek neodmyslitelně spjat s uměleckou produkcí předváděnou na scéně, takže má esteticko-citovou povahu. A právě ve schopnosti vyvolat tento prožitek zvány *rasa* spočívá nezastupitelná role divadla.

Bharatova *Nátyšāstra* vypočítává zcela konkrétně osm těchto *ras*, které považuje za základní: milostnou, veselou, smutnou, hněvivou, hrdinskou, báživou, *rasu* úžasu a *rasu* odporu; v desátém století k nim kašmírský filosof a estetik Abhinavagupta připojil ještě devátou, *rasu* vnitřního míru. Dominantnost té či oné *rasy* určuje pak základní zaměření hry a divadelního představení. Pokud můžeme soudit podle dodnes dochovaných her, těšily se největší oblibě jednoznačně hry o lásce, tedy dramata s převládající milostnou *rasou*. Převaha hlavní *rasy* ovšem nevyučovala pasáže s jiným citovým zabarvením – spíše naopak; jejich začlenění dodávalo hře a její inscenaci potřebnou vnitřní vyváženost a kontrastem ještě umocňovalo emocionální účinnost základní *rasy*.

Dalekosáhlé a pro indické divadlo charakteristické důsledky měl jeden z významných požadavek, aby každé drama a jeho inscenace vyúsťily vždy v „kladnou“ *rasu* a nenechaly diváka odejít z divadla v záporném citovém rozpoložení – hněvu, nechuť či strachu. Tento nesmlouvavý předpis se stal nepřekročitelnou bariérou, která v klasické indické divadelní kultuře zabránila vzniku tragédie: všechny hry musely končit happy endem, a to leckdy i za cenu násilného zásahu do děje, například zákroku některé božské bytosti. Indičtí teoretici divadla zřejmě nesdíleli názor svých starofeckých kolegů na očistou a vnitřně povznášející sílu katarze.

Všechno, co se podílelo na divadelní inscenaci, muselo pak být podřízeno hlavnímu cíli představení – vyvolání příslušné *rasy*.

SLOŽKY INSCENACE

Zmínili jsme se už tom, že jedním z charakteristických rysů indického klasického – a nejen klasického – divadelního představení je výrazný podíl hudební a taneční složky; *Nátyšāstra* věnuje oběma velkou pozornost a značný prostor. Nezbytná divadelní kapela lákala asi diváky do divadla už před začátkem představení a vyhrávala snad i během přestávky mezi dějstvími, ale jejím hlavním úkolem bylo doprovázet zpívané textové pasáže herců a časté taneční výstupy. Písnové vložky jsou v dochovaných dramatech neobyčejně početné, podstatně zesilují zejména v hrách s milostnými náměty jejich citové-estetickou účinnost a patří také k zá-

kladním kritériím, podle kterých je posuzováno umělecké mistrovství dramatiků. Ne náhodou je autor nejobilnějších staroindických dramatik Kálidása považován současně za největšího sanskrtského básníka.

Veršované pasáže svých rolí zpívali herci a herečky asi dost podobně jako v našich operetách. Zato pokud jde o taneční vložky, není situace tak jednoznačná. Mezi členy divadelního souboru uvádí *Nátyšāstra* vedle choreografa *naty* a učitele tance *natyākary* i tanečnice, které patrně obstarávaly samostatné taneční výstupy. Přitom však například Kálidásovo drama *Vikramórvashi* (Hra o Vikramovi a Urvashi), které domácí kritika hodnotí jako vrchol staroindické dramatické tvorby, předepisuje v citově nejexponovanějším čtvrtém dějství hrdinovi výslovně, aby některé své písně doprovázel tancem.

V každém případě musela být důležitou součástí profesní přípravy každého herce velmi důkladná taneční příprava. Vyžadovala to jedna z nejosobitějších stránek staroindického divadla – způsob *abhinaje* nebo-li scénického předvádění. Svůj slovní projev museli herci doprovázet důkladně propracovanou mimikou a soustavou gest a kroků, které naznačovaly a vysvětlovaly divákům vnitřní stav postav i řadu vnějších okolností – například že herec kráčí ve tmě, prodírá se houštinou, brodí se vodou, vystupuje na kopec, nebo třeba že hovoří sám pro sebe, takže ho žádá z ostatních osob přítomných na jevišti nemůže slyšet. Témto gesty a kroky jako by herec nejen doplňoval svůj slovní projev, ale dokonce i do značné míry jaksi dubloval současně pronášený text. Gest zvaných *muđry* muselo existovat velmi mnoho, protože i jejich vysoký počet uvedený v Bharatově *Nátyšāstre* má charakter pouhých příkladů.

Jejich hlavním úkolem bylo nepochybně posilovat citovou působivost představení. Vnucuje se však otázka, zda jejich smysl nebyl i jiný – zvýšit srozumitelnost předváděného děje vzhledem k jazykové složitosti klasických dramet, o níž se zmíníme dále.

Rekvizity se používaly jenom v minimálním množství a kulisy stariindické divadlo vůbec neznalo. O to výdatněji bylo nalícení herců s používáním barev, které symbolizovaly charakter postavy, její vlastnosti a momentální duševní stav. Atraktivnost podívané zvyšovaly pak pestrobarevné kostýmy a květinové věnce.

JAZYKY

Ne zcela jasně jsou důvody, které vyústily v další osobitou zvláštnost klasického dramatu – jeho jistě neobvyklou mnohojazyčnost. Staroindické drama dostává někdy nepřávnem přívlastek „sanskritské“. Sanskrit je jazykem jedním z jazyků, kterými hovoří na scéně jednotlivé postavy – a dokonce často ani ne převládajícím.

Zřejmě je tu jediné hlavní kritérium – rozlišení postav jednak podle jejich sociálního nebo kastovního zařazení a jednak jejich pohlaví. Divadlo tu očividně usilovalo o co nejrealističtější reprodukci poměrů, které vládly ve skutečném životě. *Mátyášáštra* pečlivě vypočítává, který jazyk má tak která postava používat. Sanskrit je vyhrazen bohům a bohyňům, králům, královnám, princům, ministrům, dvořanům, bráhmánům a asketkám. Ostatní účastníci hry hovoří různými prakty. Neznámená to však, že používají hovorových jazyků a dialektů jednotlivých indických oblastí. I prakty byly v určitém stadiu svého vývoje kodifikovány do neměnné podoby a staly se literárními jazyky nejen dramatu, ale i poezie a nápisů.

Proč jich však požaduje tradice víc než jeden, nevíme. Jejich „přidělení“ postavám různého typu, sociálního zařazení a pohlaví nemá rozhodně žádný vztah k životní realitě. Protože tyto prakty bývaly před svou gramatickou pečlivou kodifikací hovorovými jazyky různých oblastí, není vyloučeno, že jejich používání na scéně mělo původně odpovídat místu, kde se divadlo hrálo, a tak usnadnit místním divákům jeho srozumitelnost. Ale pokud tomu snad tak bylo, další vývoj tento aspekt úplně odstranil. V dochovaných hrách není používání praktrů ani zcela jednotné, ani důsledně dodržované. Co bylo při volbě toho či onoho praktu pro dramatika rozhodující, není vůbec jasné. Svou roli tu mohla sehrát jeho erudice a lingvistické znalosti, ale zdá se, že největší důležitost se přikládala libozvучnosti různých praktrů, které i podle názorů domácích literárních teoretiků předčí po této stránce sanskrit. Patí to zejména o praktu *šaura-séní*, kterého používají v dramatech ženy, zatímco jako jazykový prostředek mužských příslušníků nižších vrstev je preferováno spíše *má-gadhí* nebo *ardhamághatí*. Víc praktrů v jednom dramatu až na ojedinělé výjimky nenajdeme, i když jich teorie připouští až devět.

Poznamenejme ještě, že historikové, kteří zastávají teorii o lidovém původu klasického divadla, spatřují v používání praktrů jeden z pozůstatků vývojového stadia, kdy bylo ještě určeno nejširším diváckým vrstvám.

DIVADELNÍ HRY

Bharatova *Mátyášáštra* i pozdější, v podstatě epigonské příručky pro provozatele divadla si velmi libují v třídění dramát podle jejich obsahu, hlavních postav a převládající citové-estetické *rasy* na různé typy, z nichž některé nejsou mezi dochovanými hrami vůbec doloženy; buď nenávratně zmizely v propadlých časech – což se dá předpokládat u velkého množství staroindické dramatické produkce – nebo byly jenom výtvorem fantazie teoretiků. Staří Indové se ve všech vědních odvětvích doslova vyznávali v kategorizaci všeho, co se dalo jen trochu třídit.

Při tomto dělení vždycky rozlišují celovečerní dramata a jednoaktové hry, ale nikde nenacházíme bližší poučení o tom, kdy se jednoaktovky hrály. O jejich velké oblibě není nejmenších pochyb. Dokládá ji už poměrně velký počet textů, které přežily až do naší doby. K nejpokulárnějším patily veselohry *prahasany*, tihnoucí jednak k frašce a jednak ke společenské satirě, a sólové výstupy *bhāṇy*, většinou monology světáka, vyprávějícího o svých milostných avantýrách a intrikách.

Jaké bylo však praktické uplatnění těchto her o jednom dějství? Milčení teoretiků a absence jakýchkoli zpráv v tomto směru nenabízí žádný náznak odpovědi na tuto otázku. Můžeme se jen domnívat, že se jednoaktovky inscenovaly buď v celých sériích – což není příliš pravděpodobné –, nebo že byly vyhrazeny pro zvláštní příležitosti jako zpestření kulturní náplně svátků a oslav, nebo že tvořily jakési doplňky celovečerních her. Tato poslední možnost je dost pravděpodobná už proto, že Indové vždycky milovali dlouhá představení, nežádala celonoční, a každé prodloužení této zábavy bylo jistě vítané. Ale jistotu ani v tomto směru nemáme.

DIVADELNÍ PROSTOR

Nejedna nejasnosť zniežuje také jednoznačnou odpoveď na otázku, kde sa klasické divadlo provozovalo. Bharatova *Natyaśāstra* síce v tomto ohľadu nešetrí informáciami a podrobnosťmi, ale oboj vzbuzuje spíše dojem teoretických úvah a ideálnich norem než odrazu reálne skutočnosti.

Podle tohoto díla je prvním úkolem divadelního ředitele *śuraadhāry* vyměřit v předepsaných rozměrech pozemek ke stavbě divadelní budovy, postarat se o jeho rituální očištění a dohlédnout na to, aby v divadle byly zachovány správné proporce mezi jevištěm a hledištěm a zajištěna byly vyhovující akustika a dobré osvětlení. To by však nasvědčovalo tomu, že divadelní budova se starěla pro každé jednotlivé představení nebo jejich sérii zvlášť. Jakkoli to může znít nepravděpodobně – zvlášť když přihlídneme k předpisům *Nāṭyaśāstry* stran honosné výzdoby divadla – je skutečně, že se do dnešních dnů nedochovalo nic, co by alespoň vzdáleně připomínalo divadlo, ani žádná literární zmínka v zápisech měst, která by prokazovala existenci nějaké stálé divadelní budovy; důvody ovšem opěť neznáme. Nalezla se jen jeskyně v Džógmari ve Střední Indii, o níž místní nápis z 2. století př.Kr. tvrdí, že se v ní počítala jakási představení, ale příliš raná doba i jiné okolnosti nasvědčují spíše tomu, že šlo jen o taneční vystoupení; a pro divadelní použití nelze tento prostor uvést žádným způsobem do souladu s předpisy Bharatovy učebnice.

POSTAVY

Podľa pokynů divadelní teorie může být děj hry umístěn do zcela libovolného prostředí „v kterémkoli ze tří světů“ a tomu odpovídá také velmi široký repertoár postav, které v ní vystupují.

Hlavními nositeli děje musí však být v celovečerních hrách postavy do značné míry stereotypní, a protože divadlu se přisuzuje i výchovné působení, nemůže být ústřední postava jiná než jednoznačně kladná. Totéž platí i o partnerech hrdiny. Při výstavbě jejich charakterů nezůstává autorovi příliš velký prostor, a to tím spíš, že nezbytná idealizace hrdinů značně omezuje i možnosti výběru sociálního prostředí, ze kterého po-

cházejí. Připočteme-li pak k tomu skutečnost, že klasické staroindické drama je převážně produktem dvorské kultury, nepřekvapí zjištění, že s výjimkou her s mytologickými náměty se tu nejčastěji objevuje v roli hrdiny mladý král nebo princ jako postava spíše výrazně lyrických než dramatických kvalit.

Klasické divadlo má však vedle hrdiny a jeho ženského protějšku i další stereotypní postavy. Pozoruhodný je především takzvaný vidůška. To- to sanskrtské slovo připouští dvojí výklad – může označovat jednak „nobilete“, jednak „popletu“. Pravděpodobněji se zdá toto druhé pojetí. Je to světlázná komická figurka, poskytující i v tom nejvážnějším ději pří- ležitosť k úlevnému smíchu. Ten má vyvolávat už jeho zjev – vidůška má být malý, tlustý a nezřídka i hrbatý, s lysou hlavou a ošklivým oblič- jem. Je mlsný a věčně hladový a jeho největší zájem vzbuzuje jídlo a řeči o něm. Přitom je z bráhmanské kasty – ale zase na rozdíl od všech ostat- ních bráhmánů nemluví sanskrem, nýbrž prákrem jako člověk z lidu – a je to přitel a důvěvník hrdiny, tedy jednoznačně kladná postava. Kupí však bez zlé vůle chybů na chybu a vytváří komplikace a dramatické zá- pletky, v jejichž řešení musí hrdina prokazovat svůj důvtip a schopnosti.

Kolem této velmi oblíbené postavy, která chybí jen v málokterém dramatu, je dost nejasností. Vyskytuje se už v nejstarší dochované Ášvaghóšově hře s týmiž charakteristickými rysy jako v mnohem pozdějších dramatech i v seznamu postav, které uvádí Bharatova učebnice. To zavádá podnět k domněnce, že jde o postavu, kterou klasické divadlo „zdědilo“ z lidových výstupů, jež předcházely jeho vzniku. O lidovosti této figury je oprávněná těžká pochybovat. Vždyť jde v podstatě o karikaturu bráhma-
nů, jakou museli diváci z nejširších vrstev přijímat se stejným zájmem a povděkem, s jakými přijímají kdekoli na světě žerty na účet příslušníků společensky nadřazených skupin.

Spíše nepochopení než nejasnost je spojeno s další stereotypní dramatickou postavou, takzvaným *šakátrou*. Je to zloduch a intrikán, který je často královým švagrem, nebo se za něho alespoň vydává. Protože jde o zbohatlka bez vzdělání, plete si syřavky. Sanskrit má totiž dvě různá *s* a jedno *ś*, které prakticky většinou zredukovaly na jediné *s*, takže tento *šakátra* „šišlá“ – vyslovuje v sanskritu *ś* jako *ś* i tam, kde má být zubná *ś*.

kavka. V překladu do češtiny není však správné toto jeho šišláni zachovávat; u nás jde o vadu řeči, kdežto v sanskritu o příznak nedovzdělanosti.

DIVÁCI

Už v předchozích kapitolách jsme se zmínili o tom, že v káviové literatuře, do jejíhož rámce patří i klasické drama, nebyla vůbec oceňována tematická novost a dějová invence; převážná většina her opakuje náměty známé odjinud a volně je čerpá jak z obou národních eposů *Mahábháraty* a *Rámjány*, tak z nepřeborné zásobárny příběhů *Bṛhatkaty*. Hlavní pozornost dramatika i těch, kdo jeho výtvor inscenovali, se soustřeďovala na formu hry a její citovou účinnost. Nemůže nám však uniknout, jak vysoké nároky kladlo takové představení nejen na ty, kdo je předváděli, ale také na diváky.

Tuto náročnost si plně uvědomuje už *Náṭyaśāstra*, když hovoří o ideálním divákovi, kterého nazývá *sahrdaja*; toto slovo bychom mohli nejlépe přeložit „ten, kdo vkládá do věci celé srdce“. Stěží se mohlo klasické divadlo ve staré Indii stát zábavou pro široké vrstvy a jeho diváky musíme hledat spíše mezi vyššími příslušky panovnických dvorů a městkou inteligencí.

Na druhé straně se však v Bharatově učebnici dozvídáme, že hlediště divadla má být rozděleno na čtyři sektory, vyhrazené příslušníkům všech čtyř společenských stavů a opatřené sloupy v barvách těchto čtyř kastovních skupin. Jaký užitek mohli mít z představení *śúdrové*, kteří ani nesměli umět sanskrit a neměli kde poznat rafinovanou a složitou mluvu gest a kroků a význam mnoha jiných konvencí? Protože znalost námětů her byla všeobecným vlastnictvím, mohli mít nanejvýš přibližnou představu o tom, co se na jevišti odehrává.

Ony znalce *sahrdaje*, o nichž hovoří *Náṭyaśāstra*, musíme ovšem hledat v řadách těch, kterým byl tento náročný umělecký žánr především určen a kteří také svou finanční podporou umožňovali jeho existenci – příslušníků královských a knížecích dvorů a mecenášů z řad zámožných měšťanů. Neboť klasické divadlo bylo ve starověké Indii vysoce profesionální a jistě i hodně nákladnou záležitostí.

DIVADELNÍCI

Ojedinelé zmínky v literatuře sice dosvědčují, že se pořádaním jakýchkoli ochotnických divadelních představení bavili i příslušníci královských dvorů a dámy v harémích, ale těžiště divadelní činnosti spočívalo zcela nepochybně v profesionálních hereckých skupinách. Bharatova učebnice o nich hovoří naprosto jednoznačně, vypočítává jejich členy a uvádí jejich úkoly.

V jejich čele stál již několikrát zmíněný *sūtradhāra*, ředitel skupiny a režisér představení, který mimo jiné přijímal pro svou kočovnou skupinu objednávky; představení se konala patrně při různých slavnostních příležitostech (korunovaci, výročních oslavách nebo náboženských svátcích), a to pravděpodobně v celých sériích, aby se náročný přesun početné divadelní společnosti i eventuální postavení divadelní budovy vyplatilo. Ale nic bližšího o těchto okolnostech dostupná literatura neseedluje.

I pokud jde o divadelní skupiny, zůstává dost věcí nejasných. Například nás *Náṭyaśāstra* nenechává vůbec na pochybách, že divadlo hráli vedle mužů i ženy, ale v jedné relativně pozdější hře dramatika Bhavabhūtiho oznamuje v prologu ředitel divadla, že bude hrát roli mnišky a jeho asistent představovat její kolegyni. Není tedy vyloučeno, že si hinduismus se svou stále přísnější segregací žen vynutil v průběhu staletí zákaz vystupování žen na jevišti, jak jej známe z některých novodobých regionálních divadelních forem, například bengálské *džátry*.

Plně rozporů je také společenské postavení těch, kdo se podíleli na inscenování klasických dram. Herci museli vystupovat v široké škále rolí – jako představitelé bohů i démonů, králů i nejnižších služů. V mnoha případech museli mluvit sanskitem a neměli by tedy patřit ke kastovní skupině *śúdrů*, kteří měli výslovně zakázáno učit se tomuto svatému jazyku. Na druhé straně jim byly přidělovány role osob až ze dna kastovní hierarchie, nechávali veřejně vystupovat své manželky a dcery a gramatik Patanďžali dokonce už ve 2. století př.Kr. tvrdí, že ženy herců jsou nevázaných mravů a „druží se s kdekým jako samohlásky se souhláskami“. I když se toto obvinění mohlo týkat spíše jarmarečních bavičů a artistů než těch, kdo tvořili divadelní společnosti v době rozkvětu klasického divadla, ilustruje výrazně i postoj hinduistické společnosti k nim.

Hinduismus z nich proto vytvořil samostatnou kástu, jako celek zařazenou v kastovní hierarchii na velmi nízké místo. Příslušníci vyšších kást neměli s jejich dcerami uzavírat manželství a o jejich společenské nevázanosti svědčí i ustanovení *dharmašáster*: jejich svědeckví u soudu nemá platnost, zabít herce se netrestá ani zdaleka tak přísně jako zabít příslušníka vyšší kasty, za jeho zranění je stanovena jen nevelká peněžní pokuta atd.

Naproti tomu dochovala sanskritská literatura nejedno svědeckví o tom, jak velké vážnosti se těšili vynikající herci a zejména jejich předáci *sútradhárové*; byli uctíváni věnci a štědře odměňováni. Uvedená fakta obojího druhu se však v kastovní společnosti nemusí nutně navzájem vylučovat. Něco jiného je veřejná obliba a uznání a něco jiného společenská přijatelnost toho kterého jedince. Například u soudobých filmových herců je situace v Indii obdobná. Těší se nemehčí proslulosti a popularitě jako jejich kolegové v západním světě – ale pravověrná vyšší kastovní společnost jim zůstává beznadějně uzavřena.

TEORIE A PRAXE

Mezi novodobými indickými kulturními historiky se vyskytl i názor, že slepice byla dřív než vejce – že klasické staroindické divadlo bylo vytvořeno podle návodů vypracovaných geniálním tvůrcem *Náťjašástr*, ať už jím byl kdokoli. To je ovšem hypotéza těžko přijatelná. Bharatovi připisovanou *Náťjašástru* nedokážeme sice datovat a zdá se patřit k dílům onoho druhu, jejichž podoba se v průběhu věků měnila a přizpůsobovala okolnostem, ale její původní jádro – snad někdy z počátku našeho letopočtu – bylo asi nejspíš reakcí teorie na nově vzniklý umělecký žánr a vyjádřením snahy kodifikovat a ustálit jeho podobu. A to se mu také nesporně podařilo.

Porovnání nejstarších dochovaných dramát s bharatovskou učebnicí ukazuje, že i při výrazné převažujících shodách jsou tu jisté rozdíly. Ašvaghošova hra o obrácení Šariputy na Buddhovu víru zcela jistě nesleduje jako svůj hlavní cíl vyvolání citové-estetického zážitku; je nepokrytou propagací buddhismu, jak se na zbožného buddhistického autora sluší a patří. Méně zásadní se už jeví rozpor mezi *Náťjašástrou* a po-

zdější dramatickou produkci, ale i tu se jich vyskytuje víc než dost. Tak například zakazuje učebnice předvádět přímo na scéně celou řadu dějů, jako je umrtí, zabít, bitva, milostný styk, kouzla a tak dále. O těch měl diváký zpravit některý z herců, „nahližeje“ do prostoru za jevištěm odděleného závěsem (takzvané *népatije*). Ale v raných Bhášových hrách se na jevišti umírá i bojuje. Předpisy o používání různých jazyků nespoktuje například značně pozdní dramatik Rádžašékara, jehož hra *Kárpúramañďarí* je sepsána celá v prákritech. Výčet všech odchylek dramatické praxe od teorie by byl účelně dlouhý.

Zdá se tedy, že *Náťjašástra* a tím víc pozdější podobná teoretická díla byla pojímána spíš jako vodítko než strohý předpis, jehož porušení by dramatika a jeho dílo v očích diváků i kritiků diskvalifikovalo.

DRAMATICI

Nechceme tu unavovat čtenáře uváděním všech těch početných problémů, které jsou spojeny zejména s obůžným určováním doby života autorů jednotlivých dramát, především ze staršího období; vždyť i ve stanovení doby, kdy žil a tvořil největší představitel staroindické kávyové literatury a dramatu Kálidása, se historici rozcházejí o dlouhá staletí. Mezi tvůrci klasických her je však i jedna postava, se kterou si nevíme vůbec rady – a přitom jde o autora, jehož jediné dochované dílo je hrou, která se ze všech staroindických dramát objevuje i na mimoidických jevištích nejčastěji. U nás ji uvedlo poprvé Národní divadlo v roce 1893, znovu Disk roku 1963 a do třetice Státní divadlo v Brně o pět let později.

Její autor se jmenoval Šúdraka a svou hru nazval *Mrečhakatíká* (Hliněný vozíček). Už okolnosti jejího vzniku jsou neobvyklé. Jeho předchůdce, jeden z nepozoruhodnějších staroindických dramatiků Bhása (snad z 2. století po Kr.), nám zanechal vedle dvanácti celovečerních dramát a jednoaktovek i fragment prvních čtyř dějství hry s názvem *Darídráčrudatá* (O chudém Čarudatovi), kterou už patrně nestačil dopsat. Tohoto úkolu se ujal právě Šúdraka a ve svém *Hliněném vozíčku* vytvořil pozoruhodné dílo; nemáme už ovšem žádnou možnost posoudit, zda se přitom věrně držel Bhášových záměrů, nebo uplatnil vlastní uměleckou

invenci i pokud jde o zápletku a děj hry. V každém případě splní svůj úkol znamenitě.

Hra obsahuje prolog, který na rozdíl od úvodních částí mnoha jiných dramát není dílem autora. Hovoří se v něm totiž o Šútrakovi nejen jako o zemřelém tvůrci, ale i mocném králi, který „uvídl svého vlastního syna jako následce na trůně a zemřel stářím sto let a deset dní“. Ale ačkoli o Šútrakovi jako vladaři se zmiňuje i několik dalších staroindických pramenů, nepodařilo se ho dodnes ztotožnit se žádným známým indickým panovníkem. Ve hře s převládajícím milostným laděním se vedle neobvyklé, přímé „delektivní“ zápletky vyskytuje i stejně neobvyklý motiv státního převratu; zavedlo to příčinu k domněnce, že tu Šútraka větil do dramatu i něco ze svých osobních zkušeností. Ani to však nevysvětluje další podivnou okolnost: Šútraka znamená v sanskritu „malý šúdra“, tedy příslušník nízké kasty, a je těžké si představit, že by se tak sám nazval některý z urozených „dvojzrozenců“; a autor *Hliněného vozíčku* byl zcela nepochybně vysoce vzdělaný muž, pravděpodobně bráhma. To, že tradice přisuzuje autorovi dramatu královské postavení, však ani zdaleka nemusí být výplodem fantazie. Básníků na trůně bylo ve staroindických dějinách víc a jeden z nich, Harša (asi 606-647), napsal hned tři divadelní hry.

KONEC KLASICKÉHO DIVADLA

Podobně nejasný jako vznik klasického divadla je i zánik tohoto osobitého uměleckého žánru. Musela při něm spolupůsobit celá řada okolností a historických jevů, jejichž podíl na tomto zániku už dnes nedokážeme přesněji určit.

Období rozkvětu staroindické kultury končí rozhodujícím nastolením muslimského pansiví nad severní Indií na počátku našeho tisíciletí. Postupné omezování a zánikání vládařských dvorů hinduistických panovníků, hlavních podporovatelů sanskrtské vzdělanosti, podkopávalo její ekonomickou základnu a neustále zužovalo prostor její působnosti. Místo, uvolněné převážně sanskrtskou literární tvorbou, zaujímaly postupně výtvory v takzvaných novoindických jazycích – plody svým charakterem i sociální adresou dost odlišné kultury.

Je přirozené, že tento vývoj postihl nejcitelněji tak náročné odvětví, jakým bylo klasické divadlo. Profesionální herecké skupiny jedna po druhé zanikají a spolu s nimi zaniká i znalost provozování divadelního umění tradičním „bharatovským“ způsobem. Místo nich vznikají nové regionální formy divadla, určené spíše venkovským divákům, bez oné rafinované zjemnělosti, která byla charakteristická pro klasické divadlo.

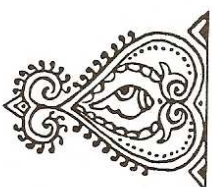
Je však dost pravděpodobné, že k jeho zániku směřoval vývoj i bez ohledu na nepříznivé vnější okolnosti. Když pročítáme klasické divadelní hry ze sklonku prvního tisíciletí a počátku druhého, nemůžeme nám uniknout, že se z podkladů pro inscenace mění stále víc v literaturu, v knižní drama; jejich autoři jako by ani nepočítali s jejich scénickým provedením a vytvářeli je spíše pro četbu. Příznačná je v tomto směru zejména jazyková stránka jejich děl. V celé kávyové literatuře, ke které patří i drama, vede nadměrný důraz kladený na formu díla k preferování důmyslných básnických hříček nejen na úkor obsahové naplně, ale i citové účinnosti, které připadala v dramatech tak významná role. Snižuje se také mluvnost dramatických textů. Sanskrit má schopnost vytvářet dlouhé slovní složeniny, někdy s komplikovanými vazbami mezi jednotlivými komponenty a možností vytváření jinotajů nebo celků, které díky mnohovýznamovosti slov připouštějí různé výklady. V poezii vede stále silnější uplatňování těchto tendencí k postupné přeměně literatury v pouhou společenskou zábavu – zřejmě pro stále užší okruh vzdělanců; v hraném divadle je pak uplatnění tvorby tohoto druhu prakticky nemožitelné.

A tak jsme už na sklonku klasického období svědky toho, jak autoři divadelních her zcela rezignují na možnost inscenace svých výtvorů. Pojímají svá drama jako ryze literární formu bez ohledu na jakoukoli divadelní specifickou.

Zda je k tomu vedla jen zmíněná tendence k neustále větší vytříbenosti formální stránky díla, prosazující se ve veškeré kávyové literatuře, nebo snad nějaký obecný úpadek klasického divadla, o němž neexistují žádné konkrétní doklady, nevíme. Můžeme se jenom domnívat, že při zániku klasického divadelního umění spolupůsobili jak historické okolnosti, tak jeho vlastní postupné upadání – a možná i další příčiny, které neznáme.

Stejně obtížné je také očpovědět na otázku, co z klasické divadelní tradice přežilo a přešlo do regionálních forem, které ji nahradily. Neznáme totiž jejich starou podobu natoik, abychom to mohli zodpovědně rozhodnout, a většinou se dozvídáme o jejich existenci jenom z druhotných pramenů, nebo na ni prostě usuzujeme na základě mnohem pozdějších vývojových forem.

Typický je v tomto směru případ bengálské *džátry*. Ze starobengálské literatury víme, že existovala už ve středověku, ale o její rané podobě jsou naše informace velmi kusé. Teprve od 19. století je doložena větším počtem her, které naznačují, že *džátra* měla s klasickým divadlem několik společných rysů – značný podíl hudební a taneční složky na každém představení, zálibu ve výrazném líčení herců a barevných kostýmech, neexistenci kulis a minimum rekvizit a patrně i důraz kladený na citový účinek na diváka. Mnohem víc však bylo jisté rozdílu mezi oběma žánry. Klasické staroindické divadlo nemohla v žádném případě nahradit.



BOZI A LIDÉ



Navzdory tomu, že se z důvodů, o kterých jsme už hovořili, velké množství staroindických literárních děl do dneška nedochovalo, představuje literární produkce staré Indie obrovský soubor, který svým rozsahem pravděpodobně předčí kterékoli jiné písemnictví z období starověku. Je pak všeobecně známo, že v tomto rozsáhlém celku dost výrazně převažuje náboženský element, a to i v jeho beletristické, vypravěčské složce, ve které hraje mimořádně významnou roli mytologie v typicky indickém pojetí – jako příběhy nejen o početných bozích a bohyních védského a hinduistického pantheonu, ale také o lidech, do jejichž osudů božské bytosti bezprostředním způsobem zasahují a svým působením je ovlivňují a mění. Do tohoto rozsáhlého celku musíme zahrnout i velké staroindické eposy *Mahábháratu* a *Rámjánu*, u nichž byl zmytologizován základní rámec původně světského charakteru a navíc přidány nesčetné epizody ryze mytologického obsahu.

Nechceme tu nijak obšírně probírat barvitou a velmi různorodou mytologii období védského náboženství a hinduismu. Povšimneme si jenom některých jejich základních rysů a zvláštností – a samozřejmě vzhledem k tématu naší knihy i nejasností, které ji obklopují; osobitou mytologii džinismu a mahájánského buddhismu ponecháme přitom zcela stranou.

MYTOLOGICKÉ PROMĚNY

K charakteristickým znakům i těch nejtradičnějších a nejčastěji vyprávěných mýtů patří jejich už na první pohled nápadná a pro nás někdy těžko pochopitelná nestálost a proměnlivost, a to jak v časovém vývoji, tak v pojetí různých sekt a duchovních směrů. Na tuto skutečnost jsme na-razili už při výkladu o nejstarší védské sbírce *Rgvédě*, ale ještě nápadněj-

ší je tento rys v klasické mytologii hinduismu. Veliká variabilita víšnuitický, šivaistický a šaktický pojetí mýtů je jedním z důvodů, proč někteří badatelé doporučují raději vůbec nehovořit o hinduismu jako o věroučné jednotce, ale raději jen o víšnuitismu, šivaismu, šaktismu a dalších takzvaných sektách jako samostatných vřtách, které spojuje v jediný celek jenom společenský kastovní systém.

To by však zcela jistě nebylo správné. Navzdory své ohromné vnitřní diferencovanosti je hinduismus jedinou religiózní soustavou, kterou vnitřně spojuje víra v existenci Nejvyššího ducha, v reinkarnaci *átmanů* neboli duchovních složek všech živých tvorů a ve všeplatný karmánový zákon jako princip odměny a trestu za každý vykonaný skutek. Tyto články víry jsou společné všem sektám a duchovním směrům a spolu s rozdělením jeho příslušníků do hierarchicky uspořádaných kast tvoří pevnou základnu hinduismu, která v průběhu více než dvou tisíciletí odolala všem proměnám času.

Ostatní složky věrouky nejsou v hinduistické tradici zařizovány tak pevně a nic nebrání žádnému jedinci, aby si je obměňoval podle stupně své duchovní vyspělosti, vzdělání, osobních sklonů i vlivů prostředí, ve kterém žije. Tisíceletý vývoj vytvořil rozsáhlý rejstřík forem duchovního života i názorových pojetí, ze kterých si může každý hinduista vybrat pro sebe ty, které mu nejlépe vyhovují, případně tuto škálu ještě dál rozšířit a obohacit svými osobními příspěvky. A do této proměnné složky patří plně i mytologie jako jistý způsob vidění a výkladu světa i preferování určitého božstva před ostatními nadpřirozenými bytostmi.

Bylo by přitom omylem pohlížet na hinduismus jako na polyteistické náboženství. Tím byl nanejvýš ještě ve své nejranější vývojové fázi, v nejstarších *védách* s jejich bohy jako personifikovanými přírodními silami. Jakmile však vnesly *upanišady* do duchovního nazírání představu jediného Nejvyššího ducha, nutně se muselo změnit i pojetí bohů, sesadit je z jejich výsostného piedestalu a určit jim nové místo jak v uspořádání světa, tak ve vztahu člověka k nim.

Klíč k pochopení této radikální proměny je pravděpodobně třeba hledat v upanišadovém pojetí obyvatel všech „tří světů“ jako bytostí, které byly na rozdíl od věčného Nejvyššího ducha *brahma* na počátku našeho

světového období vytvořeny a na jeho konci opět zaniknou. To se ovšem týká i bohů. A stejně tak o nich platí totéž co o lidech – že mají vedle svého „fyzického“ těla podobeného zákonu zániku i trvalou duchovní složku (*átmanu*), která je součástí Nejvyššího ducha.

Není tedy rozdíl mezi lidmi a bohy zas až tak moc veliký a propast mezi nimi nepřeklenutelná. Pravda, boží mají fyzickou nesmrtelnost, kterou získali tím, že si stloukli z Mléčného oceánu *amritu*, nektar nesmrtelnosti, ale i tato nesmrtelnost je jen relativní, omezená hranicemi našeho světového období. Jsou nesrovnatelně mocnější než lidé a mají schopnosti, které smrtelníci postrádají. Ale mnoha z těchto sil, jak vypříví mytologie, mohou dosáhnout i výjimeční jedinci z řad lidí, a na druhé straně mají i boží a bohyně své slabosti, které je činí zranitelnými a tím i bližšími lidem.

V takovém pojetí je jistě pochopitelnější vysoký stupeň antropomorfizace božských bytostí v hinduismu, tedy přenašeni lidských vlastností i způsobů chování na ně.

AVATÁROVÉ

Ale nejen to. Víra v reinkarnaci vysvětluje beze zbytku i mytologicky tak častý a významný jev, jakým je „sesloupení“ (což je doslovný význam sanskritského pojmu *avátára*) některého boha na svět, ať už do lidské nebo zvířecí podoby. Jediný rozdíl mezi reinkarnací člověka a znovuzrozením boha v lidské podobě je v tom, že formu lidského převtělení určuje karmánový zákon jako odplatu za dobré či špatné skutky, kdežto v případě bohů ji motivuje snaha pomoci světu v kritické situaci, když jsou ohroženy samotné základy bytí silami zla a bezpráví.

Abychom nezástávali jen na této abstraktní úrovni, doložme si to nejznámějším a v hinduismu nejrozšířenějším mytologickým cyklem o *avátárech* boha Víšnu.

Různá hinduistická písma sice opětovně zdůrazňují, že počet jeho příchodů na náš pozemský svět je mnohem vyšší, ale za klasické je považováno jeho deset „sesloupení“. Třikrát se vtělil do zvířecí podoby – jako želva (*kúrmá*), aby podepřel obří tlouk, kterým bohové stloukali Mléčný

ocean k získání nápoje nesmrtelnosti, jako ryba (*matsya*), aby v mýtu o potopě světa zachránil hinduistického Noema Manu a jeho loď s dalšími živými tvory před utonutím, a jako kanec (*varāha*), aby vyzvedl zemi z vod, do kterých ji vrhl zlý démon. V dalším případě vzal Višnu na sebe podobu pololva a polomuže (*narasimha*) a zabil démona Hiranjakašipu, kterého nemohl usmrtit „ani člověk ani zvíře“. Jako trpaslík (*vāmana*) vysvobodil vesmír z moci *asury* Balho, když narostl do takové výše, že překročil třemi kroky všechny tři světy. Ve svých nejpopulárnějších inkarnacích krále Rámy a pastýře Křišny zdolal další démonské uzurpátory, vládce *rákšasů* Rávanu a tyрана Kansu.

Uvedli jsme zatím jen sedm z desíti klasických Višnuových *avatárů*, protože zbývající tři obsahují nejednu nejasnost.

V pořadí šestým Višnuovým *avatárem* je bráhmanský rek Parašuráma čili „Ráma se sekýrou“. V mýtech to byl syn světce Džamadagniho, který potrestal zabití svého otce vyhubením všech příslušníků válečnického kšatrijského stavu. Mýtus má nepochybně zdůraznit nadřazenost bráhmánů nad všemi ostatními stavy indické společnosti (tedy i světskými králi), ale od ostatních Višnuových inkarnací se odlišuje už tím, že neobsahuje motiv záchrany světa před kritickým ohrožením. Přesto si z neznámých důvodů udržuje své místo v klasické avatáské desíce.

Rozpaky vzbuzuje také devátý příchod Višnu na pozemský svět v podobě *Buddhy* a zřejmě si s ním nevěděli plně rady ani staroindičtí vykladači. Mýtus má totiž dvě zcela rozdílné interpretace. Podle jedné přišel Višnu mezi smrtelníky v postavě zakladatele buddhismu, aby „oddělil zрно od pleve“, tj. popletl nesprávným učením hlavy lidem slabým v pravé víře, a tak dal vyniknout těm, kdo se jí nevzdali. Podle druhé, zřejmě pravděpodobnějšího výkladu je Višnu i tu zachránce, a to zachránce zvířat, kterým hrozí vyhubení, protože je lidé ve stále větším počtu loví a pojídají. Proto se na jejich prosbu objeví Višnu v Buddhově podobě, aby vyhlásil zásadu *ahimsy*, neublížování a nezabíjení živých tvorů.

Jako poslední je vždy uváděn Višnuův příchod na svět, ke kterému ještě nedošlo. Na konci *Kalijagy* neboli temného věku, poslední fáze ve vývoji současného velevěku, přijede Višnu jako *Kalki* na bílém koni a s ohnivým mečem v ruce, aby zničil všechno, „co se hýbá i nehýbá“,

a zahájí nový zlatý věk *krtajagy* či *satjajagy*, ve kterém bude vládnout pravda a štěstí. V jednom višnuistickém spise se dočítáme, že tento mocný bůh přitom uchrání před všeobecnou záhubou své oddané vyznavače a „přivede je do zlatého věku“. Marně bychom však hledali bližší vysvětlení zjevného nesouladu mezi tímto tvrzením a všeobecnou vírou v nutnost úplného zániku všeho tvorstva na konci *Kalijagy*.

HIERARCHICKÉ PŘESUNY

Srovnáváme-li mytologii védského období s jejím volným pokračováním v hinduismu, povšimneme si jistě především, jak výrazně se změnilo postavení jednotlivých božských bytostí v tomto komplexu. Žádné ze starých božstev nemízí ze scény, ale většina z nich ustupuje do pozadí a uvolňuje prominentní postavení novým bohům. Nejvýmluvnější je v tomto směru osud védského krále bohů Indry.

V nejstarších textech *Rgvédy* jsou mu přisuzovány ty nejvýznamnější činy. Oddělil například od sebe nebe a zemi a tím vlastně vytvořil předpoklady pro existenci všeho pozemského tvorstva; zabil mocného démona Vrtru a vysvobodil z jeho zajetí vody, aby sloužily lidem; stal se králem všech bohů a vedl je ve vítězných válkách proti představitelům zla *asurům*. Vřak je mu také věnováno v *Rgvédě* nejvíce oslavných a prosbých hymnů a především jemu je určena většina védských obětí.

V hinduistické mytologii si sice ještě uchovává své královské postavení mezi bohy, nadále sídlí v ráji Nandaně, kam se mohou dočasně dostat i smrtelníci, aby se odměnou za zvlášť velké duchovní zásluhy mohli na čas těšit z rájských rozkoší a radovánek – ale doba jeho božské velikosti neodvolatelně skončila. Nikdo mu už nepřináší žádné oběti, neobrací se na něho s modlitbami a nestaví mu chrámy jako jiným bohům. To proto, že našemu světu nemá co dát (ani vzít), takže není proč ho uctívat. A tento postoj se výrazně projevuje i v hinduistických mýtech. Indra se v nich objevuje na svém bílém slonu Airávatovi spíše jako okrasný prvek, ideji o to dodat nějaké mimořádné příležitosti lesk a nádhery, a vedle toho vystupuje často jako osobnost dost pochybného morálního charakteru. V jednom z oblíbených příběhů svede například zneužitím své bož-

ské schopnosti vzít na sebe libovolnou podobu Ahaji, ctnostnou chotí svéce Gautamy, a je za to potrestán bráhmaovou kletbou – na celém těle mu vyraší tisíc pohlavních údů. Teprve po zákroku boha-stvořitele Brahmy se tato podivná „okrasa“ promění v tisíc očí; od té doby je Indra nazýván také *Sahasrákší* čili Tisícíoký.

Podobný, i když méně výrazný je i pokles vážnosti dalších védských božstev, například boha ohně Agniho nebo Varuny, který ztrácí svou védskou funkci strážce vesmírného řádu *ṛty* a zůstává jen bohem vod.

K posunu poněkud jiného druhu dochází u dalšího z bohů, stvořitele Brahmy. Už ve védských sbírkách a výkladových *bráhmaňách* je navzdory své stvořitelské funkci až kdesi na okraji zájmu obětníků, protože do vývoje světa a osudů lidí nijak nezasahuje. Nejčastěji je nazýván Pradžápati neboli „Pán tvorstva (nebo potomstva)“ a jeho vlastní stvořitelské zásluhy jsou vlastně zpochybněny povýšením obětí na základní zdroj stvoření. Teprve v klasických hinduistických pramenech, například v Manově *dharmašástre*, mu byla přisouzena role stvořitele – a hned v zápletech, kde jako by se stával při své stvořitelské činnosti jenom nástrojem v rukou Višnu nebo Šivy. A tak podržuje Brahma jednoznačně jen roli moudrého starce, schopného dík své vševědouceosti ostatním bohům vždy dobře poradit.

Právě v souvislosti s Brahmou se objevují v mytologii jisté nejasnosti a nelogičnosti. Jako stvořitel je otcem stejně tak ostatních bohů jako představitelů zla *asurů*. Ti druzí se na něho v různých příbězích opětovně obřecí a domáhají se tvrdou askezí, aby vyslyšel jejich přání. Brahma je skutečně vzdělycky vyslyší – s jedinou výhradou: Nemůže jim dát žádanou nesmrtnost, a tak musí v jejich prosbě o ochranu před zabítim zůstat po každé nějaká mezera: Hiranjakašipu, o němž jsme se už zmínili, může zabít Višnu ve své čtvrté inkarnaci v podobě pololva a polomuže; král démonů Ravana zahyne v *Rámjáne* rukou jiného višnuovského *avátára* v lidské podobě Rámy, protože se před lidmi nezajistí; buvolí démon Mahiša si vyžádá ochranu před všemi bohy, démony, muži a zvířaty, ale ne ženami, a tak ho usmrtí bohyň Durga, jedna z inkarnací Šivovy choti atd. Ve

všech případech pak prozradí bohům slabinu dotčeného démona opět Brahma, takže milost, kterou mu udělil, nabývá dost pochýbnou hodnotu.

VIŠNU A ŠIVA

Věřšina bohů védského období – až na ojedinelé výjimky – tedy přes všechny změny a hierarchické posuny přežila postupný přechod od bráhmaismu k hinduismu, ale všichni museli ustoupit do pozadí před novou hlavní dvojicí Višnem a Šivou. Ta společně jednoznačně ovládla náboženskou scénu a stala se hlavním objektem uctívání, obětí a modliteb.

Zůstává však velkou záhadou, jak k tomu došlo. V žádné historické zprávě a dokonce ani v žádném mýtu se o tom nic nedozvíme. Známe jenom konečný výsledek – že už ve velmi raném vývojovém stadiu hinduismu se tito dva bohyň dělí o uctívání věřících jako dvojice vysoko převyšující všechny ostatní bohy. Zmiňuje se o nich jako o nejuctívanějších indických bozích už Megasthenés, řecký vyslanec u krále Čandragupy Maury, třebaže je – zřejmě aby je přiblížil členům své zprávy – nazývá řeckými jmény Dionýsos a Heraklés.

Už v první kapitole naší knihy jsme se zmínili o teorii, že Šiva byl snad původně božstvem nositelů kultury poříci Indu a odtud pronikl do hinduismu; nasvědčuje tomu řada náznaků, i když žádný přímý důkaz o tom neexistuje. Jeho vzezření mezi bohy Árijů usnadnilo pak jeho ztotožnění s védským Rudrou, od něhož převzal především svůj strážný aspekt.

Nebot Šiva je výrazně osobnost dvou tvář. Před jeho hněvem se třesou všichni tvorové včetně bohů, neboť by dokázal svým divokým tancem hřavě zničit celý svět. Je však zároveň ochotným a laskavým pomocníkem těch, kdo ho uctívají; naznačuje to ostatně už jeho hlavní jméno (*šiva* znamená v sanskritu „milostivý“). V podobném vzájemném protikladu jsou i další atributy, vlastnosti a funkce, kterými ho mytologie obdařila. Na jedné straně je asketou, pánem asketické odříkavosti, a když bohové potřebovali, aby zplodil syna, který je jako jediný mohl vést do vítězné války proti démonu Tárakovi, museli použít lsi služeb boha touhy Kámy, aby byl Šiva ochoten se oženit a založit rodinu. Na druhé straně je však zároveň bohem plodnosti, jak naznačuje jeho nejuctívanější falický symbol *lingam*,

a například ve středověkých bengálských mýtech snadno podlehne milostnému pokušení při pohledu na kteroukoli ženu. „Vynalezl“ jógu a různá esoterická učení, ale je také otcem vypravěčského umění a nevyčerpávaným zdrojem příběhů se světskými náměty. To všechno vytráží ze Šivy velmi složitou božskou postavu, na jejímž formování se pravděpodobně podílelo více zdrojů; ale přesněji je určit už dnes nikdo nedokáže.

Ve srovnání se Šivou je Višnu bohem bližším lidskému chápání. Zesko bezvýznamné epizodní božské postavy ve *védách* vrostl v mocného hinduistického boha, který může jako jediný soupeřit se Šivou a dělit se s ním o zbožnou úctu věřících, a i když o průběhu a okolnostech jeho vzestupu nevíme zhruba nic, nezdá se být obklopen tolika otazníky jako Šiva. Také jeho charakter je jednoznačnější. Je to *bůh plný milosti*, soucitu a lásky. I když dovede dokonale zacházet se svými božskými zbraněmi a nelhostupně pobíjet démonské nepřátele, převažuje u něho vždy nad všemi ostatními vlastnostmi laskavost a ochota učinit své utváře šťastnými. Už proto byl a je ideálním objektem *bhakti*, zbožné, bezvýhradné a láskyplné oddanosti, která v hinduistické komunitě převládá nad všemi jinými přístupy k božským bytostem.

Zdá se, že k Višnuovu vzestupu až na samý vrchol hierarchie bohů přispěl proces známý i z jiných náboženství – zbožštění pozemských relikvií. Oprávněnost dodávají této domněnce dvě Višnuovy inkarnace, o nichž jsme se již zmínili – jeho avatárská role v postavě Rámy a Kršny.

Těžko pochybovat o tom, že král Ráma, hlavní postava eposu *Rámájany*, byl původně zcela lidským hrdinou světského heroického vyprávění. Dokazuje to existence starší, i když v některých bodech dost odlišné verze tohoto příběhu, kterou najdeme už v buddhistických *džátakách*, povídkách o minulých zrozeních Buddhy. Ostatně i sama Válmikiho sanskritská *Rámájana* byla původně nepochybně heroickou epikou. Teprve přidáním úvodní a závěrečné knihy, kde je Ráma prohlášen za Višnuova *avatára* a jeho životní příběh zasazen do řady jeho pozemských inkarnací, byl epos dodatečně přetvořen v náboženskou skladbu. Otázkou pak zůstává, zda neměl Ráma nějaký historický vzor – zda není jádro celého vyprávění patřičně přikrášlenou událostí, která se kdysi skutečně odehrála. Mezi moderními indickými interprety nechybí ani zastánci tohoto pojetí.

Obdobná otázka bývá – a to ještě častěji – kladena v souvislosti s osobou Višnuovu inkarnaci Kršnu. V jeho postavě nepochybně splynuli hrdinové dvou původně nízká nespojených příběhů. Ten první se zdá být přímo klasickým příkladem zbožštění světského reka. Je to náčelník Jáдавů, který se v *Mahábháratě* přidá na stranu pěti bratří Pánduovců a v roli vozataje a důvěrného rádce Ar džuny přednese před rozhodující bitvou slavnou *Bhagavadgítu*. Ta je nejen poučením o povinnostech bojovníka-*kšatrije* a lidí vůbec, ale také odhalením Kršnovy božskosti a výzvou, aby ho lidé uctívali s bezvýhradnou láskou a oddaností (*bhaktí*). Dnes převládá názor, že tento Kršna je původně historická postava, patrně drávidský vladař (slovo *kršna* znamená v sanskritu „černý, tmavý, snědý“), a v Dvárace na západním pobřeží Indie, kam umísťuje jeho království už *Mahábhárata*, odhalily novodobé archeologické výkopy pozůstatky jeho hlavního města. Ale zasadit tohoto Kršnu přesněji do indických dějin se zatím nepodařilo.

Už *Hartvansa*, dodatek k *Mahábháratě*, a zejména potom višnuistická mytologie spojují téhož Kršnu s řadou dalších příběhů, ve kterých vystupuje jako miláček pastýřek a mlékařek ve Vrnávanu na břehu Jamuny i jako nezdolný hrdina, který zabije tyranského démona Kansu; to je hlavní příčina, proč přišel Višnu v této podobě znovu na svět. Celý příběh, nejpodnější zdroj inspirace pro celé další generace indických básníků, dramatiků, hudebníků i výtvarných umělců, vykazuje mnoho různých elementů a epizod, ve kterých různí badatelé hledají prvky neárjanského a dokonce i mimoidnického původu. Pro zbožné višnuisty je ovšem celý jeho barvitý životní příběh jen ilustrací velikosti, všemohoucnosti a lásky jejich uctívaného boha.

DALŠÍ BOŽSKÉ BYTOSTI, DÉMONI A POLOBOZI

Ještě častěji je neárjanský původ hledán u některých jiných nadlidských postav, objevujících se v hinduistických mýtech, nebo v postojích k nim, ať už jde o představitele dobra a světla, nebo o temné postavy ztělesňující zlo. Je například těžké vysvětlit, proč tu nevyznívá jednoznačně záporně vztah lidí k *asurům*, úhlavním nepřátelům bohů a jejich soupeřům

v boji o nadvládu nad světem. Pozemští králové jako Purúravas z prastarého védského mýtu nebo Dušianta, hrdina Kálidásovy *Šakuntaly*, sice individuálně pomáhají nebeskému vojsku porazit tyto bytosti, ale jinak se motiv vzájemného nepřátelství mezi *asur*y a smrtelníky objeví v něm, kterém mytologickým příběhu jen zcela ojedinelé.

Nezajímavější je v tomto ohledu vyprávění o králi *asurů* Balim, který najdeme v zárodečné podobě už v *Rgvédě*. Tento naneivý spravedlivý a ctnostný *asura* dobyl díky své ušlechtilosti – podle višnuistické *Bhāgavatapurāṇy* dokonce s poženáním bráhrmanů – nebeskou říši krále bohů Indry, rozprášíl nebesťany a ujal se vlády nad všemi třemi světy. Teprve když Višnu v podobě třpaslika zneužil jeho pravdomluvnosti a věrnosti danému slibu a proměnil se v obra, který třemi kroky překročil celý svět, byl Bali zbaven vlády a musel se uchýlit do podsvětí říše, kde vládně dosud. Dodejme ještě, že tento *asura* je dodnes uctíván v západních končinách Indie, jako by šlo o božskou bytost.

Neméně zajímavý doklad komplikovaného vztahu k *asurům* nabízí postava boha Kuvéry (či Kubéry), kterému hinduistická mytologie přidělila roli pána a strážce všech pozemských a hlavně podzemních pokladů; jeho jméno je v lidové indické mluvě synonymem pro velkého boháče. Původně nebyl bohem, nýbrž *asurou*, a dokonce rodným bratrem arcizloducha Rávany, známého Rámova nepřitele z *Rámájany*, ale morální ušlechtilostí a tvrdou askézí si vydobyl místo mezi bohy a stal se jedním z desíti ochránců světových stran. Ve *védách* se ještě neobjevuje a jeho neárijský původ je víc než pravděpodobný.

Totěž můžeme předpokládat u celé řady nadpřirozených bytostí, které stojí na straně zla – démonů nejružnějšího druhu, v jejichž popisech si mytologická literatura velice libuje. Jejich počet i typy s postupem času výrazně narůstají. V nejstarších vstřevách se objevují spíše jako pěšáci v asurském vojsku, ale později dostávají stále individuálnější role při pronásledování lidských bytostí a stále diferencovanější podoby a funkce. Někteří, jako obyvatelé žárovišť *vérálové* nebo lidožroutští *pišáčové*, jsou výrazně pohádkovými postavami.

Jejich protějškem jsou polobohové a služebníci bohů. Už védská doba zná *gandhar*y, nebeské hudebníky sídlící na dvoře krále bohů Indry,

a *apsaras*y, krásné nymfy a tančnice, které na Indrově nebeském dvoře Amarávati obveselují svým tancem a obšťastňují svým půvaby bohy i dočasné hosty z řad smrtelníků. Hinduismus je plně zaměřený i v lidském světě. Bohové například používají *apsaras*, aby svou neodolatelnou krásou sváděli jedince, kteří konají tak přísnou askézi, že by jejím prostřednictvím mohli získat až příliš velikou sílu a ohrozit i samy nebesťany. A schopnost *gandharů* pohybovat se v našem světě, neviditelní pro zrak člověka, nebo brát na sebe libovolnou lidskou podobu jim umožňuje zasahovat nejružnějšími způsoby do lidských osudů.

I řady polobožských tvorů hinduismus podstatně rozšířil. Přidal ke *gandharům* a *apsarasům* například *gany*, individuálně většinou nediferencovaný zástup služebníků boha Šivy (jejich označení znamená v sanskritu prostě „počet, množství, zástup“), kteří slouží svému mocnému pánu v jeho sídle na hoře Kailásu, nebo *jaśe*, ti jsou podřízeni bohu Kuvérovu a jejich hlavním úkolem je sřezit jeho podzemní poklady. Mají i své ženské protějšky zvané *jaśiní* a spolu s nimi jsou nejen často zobrazováni v plastikách zdobících vnější zdi chrámů, ale dokonce jsou jim v některých, hlavně jihoindických oblastech stavěny i samostatné svatyně. Zastávají tu funkci *grānapālů* neboji „ochránců vesnice“ a lidé jim přinašejí obětiny jako bohům. Je možné, že jsou to původně předáříjská nebo neárijská božstva, zařazená později do hinduistického pantheonu, ale žádné důkazy pro to se nedochovaly.

Ještě víc nejasností obklopuje další polobožské bytosti, *vidjádhar*y, *nāgy* a *kinnar*y, a to pokud jde jak o jejich původ, tak o jejich funkci. *Vidjádhar*y, hlavní postavy rámcového příběhu *Bṛhatkathy* (Velkého vyprávění), sice některé mýty označují za armádu bohů a nechávají je v této roli vystupovat ve válkách s *asur*y, ale už jejich název naznačuje něco jiného. Znamená totiž v sanskritu „držitel (tajného) vědění“ a ukazuje spíš kamsi do světa magie a kouzelnictví. Nejednou se v literatuře objevuje dost nevábný návod, jak se může i člověk stát příslušníkem této polobožské skupiny; stačí k tomu získat za milenkou některou z *vidjádhar*ek, které se rády milují s pozemskými muži, zplodit s ní dítě, ještě před porodem jí rozříznout břicho, vyjmout plod a s příslušným obřadem jej sníst.

Dost často zmiňují mytologické texty mezi bytostmi obklopujícími bohy i takzvané *kinmary*. Jsou to tvorové s koňským tělem a lidskou hlavou, kteří se mohou stejně jako ostatní polobožské bytosti pohybovat po větším, ale mnoho se toho o nich nikde nedočteme. Poutníci v hornatých oblastech bývají občas varováni, aby se nenechali jejich sladkým a neodolatelným zpěvem vlákat do strží a propastí; to by naznačovalo, že zastávali funkci bludiček z našich pohádek, ale s jistotou to nelze tvrdit. Jejich vzhled, hodně podobný starořeckým kentaurům, by mohl být pozůstatkem prastarého indoevropského dědictví. V každém případě je jejich výskyt v mýtech velmi sporadický.

Nágové se tu naproti tomu objevují velmi často. Od všech předchozích polobožských i démonských bytostí se liší zejména tím, že nestojí ani na straně bohů, ani jejich nepřítelů *asurů*. Slovo *nága* označuje v sanskritu především „had“ a při četbě mytologických textů je někdy těžké určit, zda jde o obvyčejné plazy nebo polobožské bytosti. Zvláštní rozpor je také mezi hinduistickou ikonografií, která je zobrazuje jako tvory s dolní polovinou těla hadí a horní lidskou, a vlastními mýty, kde prostě libovolně střídají lidskou a hadí podobu. Za jejich obydli je označována podsvětí říše *pátála*, jenže ta je současně sídlem *asurů*, ani tento rozpor není nikde vysvětlen. V zemi s tak hojným výskytem hadů, jako je Indie, jistě nepřekvapuje, že se nadpřirozené bytosti spojené s jejich představou vyskytují už od nejstarší doby. A je dost pravděpodobné, že jsou pozůstatkem nějakých hadích kultů a že byli původně uctíváni jako samostatná božstva.

K polobožským bytostem je třeba připočíst i takzvané *váhanry* neboli „nosiče“ – zvířata a ptáky, na nichž „jezdí“ jednotliví hlavní bozi; bůh ohně Agni má například v této roli přiděleného berana, Brahma labut, bůh smrti Jama buvola a Šivův syn Ganéša krysu. Individualizování a obdaření osobními jmény byli však jenom tři z těchto *váhanů*: bílý slon kráje bohu Indry Airávrata, Šivův býk Nandin a Višnuův oří pták Garuda. Zvlášť v případě Garudy je pravděpodobné, že jde o původně samostatné božstvo, snad ochránce před jedovatými hady, které v mnoha mýtech nelitosně pronásleduje a hubí. Stojí za povšimnutí, že se při pronikání hinduistických vlivů dostal až do vzdálené Indonésie, kde se stal v moderní době přímo jakýmsi státním symbolem.

LIDÉ

Konstatovali jsme už na počátku této kapitoly, že propast mezi bohy a lidmi není v hinduistické mytologii příliš velká a nepřeklenutelná. Přimmo na roven bohům se ostatně postavili bráhmami v období bráhmánu, a i když se toto pojetí v pozdějším hinduismu už nevyskytuje, zůstaly po něm v nejednom mýtu výrazné stopy.

Především jsou tu už od nejstarších védských dob *ršijové*, „zřecí“ a svatí muži, jejichž prostřednictvím se dostaly mezi pozemšťany *vědy*. Později jsou kvůli odlíšení od „běžných“ světců obdařeni přídomekem *mahá*, „velcí“, a objevuje se výrazná snaha stabilizovat jejich počet na sedm a ustálit i jejich imenovitý výběr. To druhé se však nikdy nepodařilo. Jako sedmičku *mahāršijů* nacházíme v různých pramenech osoby různých jmen a bylo by naprosto marné pokoušet se mezi nimi najít nějaký základní soubor či odhalit kritéria, podle kterých byli vybráni.

Někteří z nich byli dokonce v průběhu doby povýšeni na polobožské, ne-li přímo božské bytosti. Typickou osobností je v tomto směru *Nárada*, který se v nescelých mýtech objevuje jako jakýsi posel bohů a zprostředkovatel mezi nimi a lidmi. Moudrý Brhaspati je zase označován za *guru*a, duchovního učitele bohů. Jiným *mahāršijům* se pak dostalo té cti, že se na ně obraceli bohové přímo s prosbou o pomoc tam, kde si sami nevěděli rady. Například Agastjá vypil na žádost bohů celý oceán, na jež hož dně se skrývali mimo dosah jejich zbraní poražení *asurové*, a v jiném mýtu zabránil Vindhiskému pohoří, které odděluje severní Indii od jižní, vyrůst do výše, která by zabránila nebeským tělesům v pohybu po obloze. Jen na okraj poznamenejme, že podle tradice to byl právě on, kdo přinesl mezi drávdské obyvatele jihu *vědy*, a mnoho indických bádatelů se domnívá, že předobrazem této mytologické postavy byla skutečná historická osobnost, která měla největší zásluhy na rozšíření hinduismu do této části Indie.

Hranici mezi prostými pozemšťany a bytostmi vyššího řádu překračují nebo alespoň značně narušují i takzvaní *síddhové* – muži, kteří vlastním přičiněním získali nadpřirozené schopnosti; někdy je to díky asketní a józe, jindy magickými prostředky nebo zásluhou tajemného „velkého poznání“,

ať už k němu adept dospěl jakýmkoli způsobem. Písma i příslušné legendy jím přisuzují schopnost libovolně se zmenšovat a zvětšovat, pohybovat se vzduchem, učinit se neviditelným, nebýt závislý na potravě, za všech okolností prosadit svou vůli, sám si určit dobu smrti atd. – prostě prakticky všechno, po čem může smrtelník zatoužit.

Jako nejčastější prostředek k vyniknutí tohoto druhu bývá uváděna askeze; mýty a legendy nešetí popisem nejnázornějších jejích forem. Je to metoda, vůči které jsou bezbranní i sami bohové, a proto se jí, jak už bylo řečeno, obávají. Vždyť ctnostný Nahuša se tímto způsobem dostal až do nebe a zaujal tu dokonce postavení krále bohů, které mu musel Indra dočasně přenechat; neboť askese je zbraň, kterou dokáže pouhý člověk přinutit bohy, aby mu splnili jakékoli přání a kteroukoli tužbu.

Stejně všemocnou zbraň, vůči které jsou bezbranní i bohové, je bráhmanská kletba. Víděti jsme už, jaké následky měla pro boha Indru, když svedl manželku světce Gautamy. V jedné z nesečutých epizod *Mahábháraty* přinutí zase *rsi* Čjavana bohy, aby podle jeho přání odměnili božské blížence Ašviny za to, že mu vrátili mládí, a přiznali jim právo podílet se na sémových obětech, které jim bylo ve *védách* odepřeno. A v mytologicky pojatém úvodu ke svému románu *Haršacarita* (Život Haršův) vypráví Bána, jak vznětlivý světec Durvásas proklel samu choť boha Brahmy Sarasvatí za to, že se vysmívala jeho falešnému zpěvu védských hymnů, za trest musela strávit rok na světě jako prostá pozemšťanka.

Všechny tyto příklady jsou tedy svědectvím o tom, jak se v hinduistickém pojetí navzájem sblížily „tři světy“ a jejich obyvatele. A nebudeme pravděpodobně daleko od pravdy, usoudíme-li, že psychologickým pozadím k tomuto sblížení a zrelativnění hranic mezi nimi je pojetí všech živých bytostí včetně nadpřirozených jako jedinců obdařených *átmamem*, jehož putování v koloběhu životů nevyplučuje ani přechod z jedné kategorie tvorů do druhé.

NEJVYŠŠÍ BYTOST

Zbývá pokusit se najít odpověď na otázku, jak sladit všeobecně přijímané učení upanišad o jediném Nejvyšším duchu s existencí takového množ-

ství bohů, jaké vykazuje hinduistická mytologie, a jak vysvětlit výlučné postavení a pojetí Višnu, Šivy nebo Šakti v příslušných sektách, kde jsou uctíváni jako nejvyšší bohové.

Už největší staroindický filosof Šankara (asi 788-820) prohlašuje v jedné ze svých básní, že *Paramátmán* neboli Nejvyšší duch je jenom jeden, ať už mu říkáme Šiva, Višnu, Agni či jakkoli jinak. Část tohoto Boha mají v sobě všichni, a i když někdo vkládá své představy o absolutní boží dokonalosti do Višnu a jiný do Šivy, jde stále o tutéž bytost. Protože naše lidská omezenost nám neumožňuje pochopit Boha, který je mimo dosah našich smyslů i myšlenek, a většína hinduistů potřebuje konkrétní představy Nejvyšší bytosti, aby ji mohli nejen uctívat, ale také s bezvýhradnou oddaností milovat, zpředmětnili si Nejvyššího ducha do podoby některého příslušníka pantheonu; a mytologickou i devocionální literaturou jenom usilují o jeho maximální přiblížení svému myšlenkovému světu.

Je příznačné, že například nadšený stoupenec a propagátor višnuismu moderní doby Svámí Prabhupáda nazývá ve svých překladech višnuistické literatury a komentářích k ní Višnuu zásadně „Bohem“ a všechny ostatní božské bytosti (včetně Šivy) „polobohy“; jeho šivaistický protějšek by jistě postupoval opačně. Všechny ostatní božské bytosti s výjimkou té, kterou vyznačoval zvlášť za přímé „ztělesnění“ svých představ o Nejvyšší bytosti, jsou takto odsunuty do pozice pouhých nositelů nádhledských schopností a vlastností, stejně jako jsou jimi na nižším stupni různí polobohové, o nichž jsme hovořili.

V soudobé indické literatuře o hinduismu dochází stále větší obliby rozlišování mezi „vyšší“ a „nižší“ tradicí. Ta vyšší se týká zdrojů, vytvořených myslitelci, kteří pro svou víru nepotřebují „berlicky“ konkretizace náboženských představ, a určených jejich následovníkům. Nižší tradici představuje pak především mytologie; přibližuje lidem s menšími duchovními schopnostmi abstraktní představy na postavách bližších jejich chápání a nabízí jako objekt lásky a zbožného uctívání postavy, které si dovedou představit v konkrétní podobě, a proto je také milovat a ctít.



OTROCI

Když v roce 327 př.Kr. pronikl na severozápadní území indického subkontinentu se svým neporazitelným vojskem Alexandr Veliký, zaznamenali své dojmy z této podivuhodné země hned tři jeho průvodci – Nearchos, Aristobulos a Ptolemaios; jejich zápisky a vzpomínky se sice do našich dob nedochovaly, ale posloužily jako pří-
mý pramen dalším antickým autorům, především Arrianovi, Quintovi Curtiovi, Diodórovi Sicilskému, Plutarchovi a Strabónovi. Asi dvě desetiletí po Alexandrově nuceném odchodu z Indie přibyla k jejich svědeckým nejobsáhlejší starořecká zpráva o této zemi, alespoň zčásti dodnes dochovaný spis Megasthenes, vyslanec Alexandrova nástupce v této části světa Seleuka Nikátora na dvoře císaře Chandragupty Maurie.

Je pochopitelné, že si všichni řečtí návštěvníci všimli v Indii především věcí, kterými se lišila od jejich vlasti; a mezi nimi najdeme i výslovné konstatování, že v Indii nejsou žádní otroci. Nemůžeme se ani divit tomu, že je to zaujalo, vzpomeneme-li, kolik bylo otroků v antickém světě a jak významná role jim připadala v hospodářském životě států Řecka i Říma.

Když však otevřeme *Dějiny Indie* od někdejších sovětských autorů Antonovové, Bogarda-Levina a Kotovského, vydané v českém překladu roku 1980, najdeme tu celou kapitolu o otroctví v době Alexandrova vpádu do Indie a období bezprostředně následujícím. Tvrdí se tu, že „celkové staroindické otroctví...hrálo ve struktuře společnosti významnou úlohu“, a dokonce že „otrokařský systém byl nepochybně rozhodujícím v složité mnohasystémové struktuře společnosti“ (str.99).

Jak to tedy opravdu bylo? Měla starověká Indie otroky a prožila ve své historii období nějaké „otrokařského řádu“?

SVĚDECTVÍ TEXTŮ

Výraz odpovídající pojmu „otrok“ najdeme už ve védách. Je to termín *dása*, případně *dasju*, kterého se už v nejstarších slovesných památkách používá velmi často jako protikladu k *átrja*; a není rozhodně snadné ve většíně případech rozhodnout, zda jde o „nepřítel“ nových indoevropských příchozích, „démona“ nepřátelského jejich bohům, nebo jenom prostě o osobu nucenou vítězi sloužit, protože byla poražena a zajata. Později ztrácí tento výraz jakýkoli „démonský“ obsah, ale zato stále častěji označuje prostě „sluhu“; tento význam má ostatně většinou i v novoodrických jazycích. V žádném případě nám vědy neprozrazují nic o vztahu těchto *dásů* k základním čtyřem stavům védské společnosti – a vůbec už nenaznačují, že by snad byl tento pojem totožný s termínem *šúdra*, tedy označením nejnižší čtvrté *varny*. Víc nám toho nejstarší složka indické literatury neprozrazuje.

V chronologickém sledu musíme další výpověď hledat v *džátakách*, příbězích o minulých životech Buddhy, v Kautiljově *Arthasástre* a v nejstarších *dharmasútrách* a *dharmasástrách*.

Džátaky se ve svých beletristických vyprávěních zmiňují o různých typech nesvobodných osob. Hovoří o lidech, kteří byli zajati ve válce, o dalších, kteří byli odsouzeni soudem, aby sloužili jiným, o osobách upadlých do otroctví pro dluhy (ale zdá se, že tyto dvě kategorie vyjadřují tutéž skutečnost) a o těch, kdo se prodali sami. Častěji se vyskytují zmínky o jejich propuštění na svobodu.

Pokud jde o učebnice *dharmy*, je příznačné už to, že se v nich objevuje jenom velmi málo informací týkajících se „otroků“; dokonce je velmi často těžké rozhodnout, zda se ta která věta vztahuje skutečně k *dásům*, nebo zda měli zákonodárci na mysli jiné „závislé“ osoby – tohoto termínu totiž často používají – například i nezletilé syny; sami staroindičtí komentátoři se nejednou ve výkladu příslušných ustanovení v tomto směru navzájem rozcházejí.

Nejautoritativnější dílo tohoto žánru *Manuův zákoník* (Mānavadharmasūtra) vypočítává ve své osmé knize sedm druhů otroků (mnoho vět, jak uvádí zmíněná sovětská publikace o dějinách Indie). Jsou to „vá-

leční zajatci, ti kdo slouží kvůli potravě, v domě narození, koupení, darování, (dříve) náležející otci a sloužící za pokutu" (41.5.strofa). O postojích k těmto „otrokům“ vypovídají výmluvně verše 299-300 téže knihy, které je staví na roven členům vlastní rodiny: „Manželka, syn, otrok, žák a vlastní (mladší) bratr nechť jsou biči provazem nebo bambusovou holí, pokud se dopustí chyby, ale jen na záda a nikdy ne na vyšší část těla...“ Samozřejmě tu nikde nenajdeme ani zmínku o nějakém právu pána otroka zabít, jak tomu bylo v antickém světě.

OTROCI U KAUTILJE

O něco víc informací obsahuje v tomto směru Kautiliova *Arthasástra*. Ve své 65. kapitole především výslovně zakazuje, aby byl jako „otrok“ prodán či dán do zástavy nepřítele Ária, tedy příslušník kteréhokoli ze čtyř stavů, a konstatuje: „Pro Árie tento otrokový stav rozhodně není.“

Další odstavce pak velmi výrazně omezují práva „otrokova“ pána vůči jeho osobě, například: „Přinucení osoby dané do zástavy, aby se dotkla mrtvoly, vykalů, moče či zbytků jídla, donucení (otrocké) ženy, aby koupala nahého, nebo její bití a znásilnění mají za následek propuštění na svobodu se ztrátou peněžní částky (za kterou byla dotyčná osoba dána do zástavy)... Právoplatný je svobodný odchod služebné, která porodila potomka.“ Jako trestné je označeno zejména znásilnění „otrockyně“: „Kdo zkaží zastavenou dívku nebo přijmout, aby ji zkažil jiný, ztratí peněžní částku, zaplatí za ni výkupné za nevěstu a bude pokutován dvojnásobkem této částky.“

Do téže kategorie „otroků“ patří i lidé, kteří nejsou schopni zaplatit královské správně uloženou peněžní pokutu; ve služebném postavení zůstávají však jen tak dlouho, dokud si příslušnou sumu neodpracují. Dokonce i vůči válečným zajatcům árijského původu se postupuje obdobně: „Árijská osoba zajatá pod praporem nechť je propuštěna na svobodu za práci po dobu odpovídající výkupnému nebo za polovinu v hotovosti.“ Poznámenejme k tomu, že podle eposu *Mahábhárita* má být válečný zajatec propuštěn hned po skončení války.

Zakázáno je také znovu prodat „otroka“ a není mu upřeno ani právo na dědičiv. Zvlášť důrazně se Kautilja zastává „otrockých“ a stanovi: „Dí-

tě, které zplodil pán se služkou, nechť je i s matkou považováno za svobodné. Je-li domu oddána a stará se o záležitosti domácnosti, nechť jsou volní i její bratr a sestra.“

DRUHÝ „OTROKŮ“

Jak se tedy lidé dostávali do „otrockého“ stavu? Klíč k zodpovězení této otázky nabízí již zmíněný výčet sedmi typů z *Manuova zákoníku*, je však velmi strohý a neobsahuje žádné další podrobnosti, které musíme hledat především v beletristické literatuře.

Vůbec nic se v ní nedozvídáme o osobách patřících do první kategorie – zajatcích z četných válek, které mezi sebou sváděla ve starověké Indii jednotlivá království. Svědectví obou *šáster* se však shoduje v tom, že se jich používalo na nucené práce, ať už do té doby, než byli vykoupeni, či než si odpracovali ekvivalent výkupného, nebo byli propuštěni po skončení válečného stavu, jak to požadovala *Mahábhárita*.

Mnohem častěji se dočítáme o lidech, kteří zejména v letech neúrody a hladomoru nebyli schopni uživit ani sebe ani své rodiny, a proto požádali své zámožnější spoluobčany, aby mohli i se svými rodinami pro ně pracovat jen za stravu, bez jakékoli finanční odměny. Po skončení kritické situace mohli opět svobodně odejít.

Když se rodině, která se stala jakýmkoli způsobem takto „otrocký“ závislou, narodilo dítě, sdílelo pochopitelně postavení svých rodičů; ale šlo-li o árijskou rodinu, nesměl je v žádném případě „pán“ rodičům odejmout nebo snad dokonce prodat. Jak tomu bylo, když šlo o osoby neárijského původu, nevíme. Hinduistické *šástry* jim nevěnují skoro žádnou pozornost, což je snadno pochopitelné – jsou pojaty jako vodítka, závazná jen pro příslušníky kastovní hinduistické společnosti.

Všichni závislí služebníci podléhali dědickému právu – přecházeli z majetku svého pána do vlastnictví jeho syna, respektive jiných dědičů. Jejich závislost nekončila tedy smrtí pána.

Byli-li někdo u soudu uznáni vinnými a odsouzeni k peněžní pokutě, kterou nemohl zaplatit, musel si stanovenou částku odpracovat jako „otrok“ toho, komu měla být pokuta vyplacena, ať už byl jejích věřitelem

soukromník nebo stát. Odsouzený pobíral přitom normální mzdou, a když si ušetřil dostatečnou sumu na splacení určené pokuty, mohl se kdykoli vyplácet.

Podobně tomu bylo i v případě „prodeje vlastní osoby“, respektive členu vlastní rodiny. Člověk, který nutně potřeboval určitou částku v hotovosti, ji obdržel fakticky jako půjčku a ten, kdo mu ji poskytl, zaměštl jeho nebo nabídnutého syna či dokonce manželku jako fyzickou zástavu, dokud nebyla celá suma uhrazena. Logicky ji takový „otrok“ mohl splatit jediné prací za dohodnutou mzdou.

Zajímavou ilustrací tohoto posledního případu je oblíbená legenda o spravedlivém králi Hariščandrovi, která navzdory své mytické povaze obsahuje ne jeden jistě realistický detail.

O KRÁLI HARIŠČANDROVI

V *Máikandéjapuránu*, jedné ze základních *purán* neboli „starých knih“, obsáhlých encyklopedií hinduismu z druhé poloviny 1. tisíciletí po Kr., najdeme mimo jiné i příběh o ideálním panovníkovi.

Král Hariščandra se těšil pověsti nejzbožnějšího vladaře na zemi; vždy dodržel své královské slovo a dostal všem svým závaškům. Jednou na lovu vyrušil bezděky z meditace mocného *rsiho* Višvámitru, který byl znám jako vznětlivý člověk. Aby utišil jeho hněv, nabídl mu král, že mu dá vše, co si bude světec přát. Ten ho požádal o celé jeho království i s veškerým majetkem a vymínil si, že Hariščandra musí i s rodinou odejít do vyhnanství. Stalo se, ale ani pak nebyl ještě pomstychtivý Višvámitra uspokojen. Připomněl králi, že ho dosud nepožádal o dar k slavnosti jeho korunovace, a chtěl, aby mu zchudlý Hariščandra vyplatil vysokou částku. Nešťastník souhlasil i s tím a ke splnění svého slibu dostal lhůtu třiceti dnů.

Dorazil s manželkou i malým synkem do Vátánaši právě v den, kdy lhůta vypršela, a aby dodržel slovo, které spravedlivý král nesmí za žádných okolností porušit, vyzvala ho jeho věrná choť, aby ji prodal a získanou částkou uspokojil Višvámitru. Hariščandra se k tomu nemohl odhodlat, ale nakonec mu nezbylo, než jít s manželkou na tržiště a vyvolávat:

„Ó měšťané všichni, slyšte!
Prodat musím drahou svou choť.

Potřebuje-li kdo služku,
necht to řečne, dokud žiji.“

Jeho manželku i s dítětem koupil bráhmanský hospodář, ale skrovný obnos, který za ně král utřel, Višvámitrovi ani zdaleka nestačil. A tak se Hariščandra odhodlal k poslednímu zoufalému činu, který mu zbýval, aby splnil svůj závazek, ještě než skončí den.

Když odešel Višvámitra,
král trýzněný krutým žalem
rozhodl se prodat sebe.
Zvolal se sklopenou hlavou:
„Chce-li někdo za peníze
koupit si mě jako služku,
necht to řečne, dokud ještě
jasné slunce nezapadlo.“

Jediný, kdo byl ochoten a schopen zaplatit za něho tak vysokou částku, jakou *rsi* požadoval, byl však nedotknutelný *cándála*, předák pohřbivačů mrtvol z místního žatoviště. A tak upadl král do otroctví v tom nejhorším prostředí, jaké si jen dovede zbožný hinduista představit, a musel vykonávat práci určenou jediné lidem bez kasty. Teprve když se po dalších útrapách a smrti vlastního syna, kterého uštknul jedovatý had, rozhodl Hariščandra i se svou choť opustit tento svět a vstoupit na synovu pohřební hranici, vyšlo najevo, že to všechna byla jenom zkouška, které spravedlivého a ctnostného vladaře podrobili bohové. Přiletěli z nebe, oživil mrtvého syna, Višvámitra vrátil Hariščandrovi jeho království a příběh skončil, jak se sluší a patří, šťastným závěrem.

Není v sanskrtské literatuře ani zdaleka jediný, který hovoří o prodeji členů vlastní rodiny nebo i sebe sama; a jen na okraj poznamenejme, že synové nebyli vždy prodáváni jenom do služby, ale také v případě, že si některý bezdětný muž potřeboval zajistit mužského potomka, kterého nemohl získat normálním způsobem a kterého mu *dharmašástry* dovolovaly opatřit si i touto cestou. Ale to už ovšem do tématu této kapitoly nepatří.

ZÁVĚR

Vraťme se však k otázkám, které zazněly v úvodu. Byli v Indii nějací otroci nebo ne? Existoval ve starověké Indii otrokářský řád?

Pokud máme na mysl otroky v takovém postavení, jaké měli v antickém Řecku nebo Římě, musíme na první otázku odpovědět záporně. Je pravda, že předpisy *dharmaśāster* i Kautiljovy *Arthaśāstry* omezují většínou práva pánů vůči osobám v podřízeném postavení výslovně v případech, kdy jde o Arie, takže můžeme předpokládat, že tu byli i jacísi otroci z řad těch, které nazývá Kautilja *mlecčhy*, tímto termínem byli označováni „pohané“, nevyznávající védské náboženství a hinduismus, respektive ostatní z *véd* odvozené víry jako buddhismus a džinismus. To však v prostředí starověké Indie značně zužuje výběr a omezuje její prakticky na příslušníky kmenů dosud neintegrovanych do hinduistické společnosti. O těch se však z učebnic nedozvídáme vůbec nic. Ale v žádném případě si nelze představovat, že by na ně jako na své budoucí otroky pořádali staří Indové nějaké hony, asi jako evropští a arabští otrokáři na africké černochoy pro své trhy a americké plantáže; podobná představa je pro Indii naprosto absurdní.

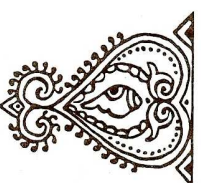
Zdá se tedy, že termín „otrok“ se do indického kontextu hodí velice málo. Závísle postavení osob, pro které je používán, bylo dočasně, vyplácením kdykoli zrušitelné a zdaleka ne tak bezprávné jako v antickém světě. Jedním z rozhodujících kritérií je jistě to, zda byl majitel pánem nad životem a smrtí svého otroka, zda měl právo beztestně jej jako svůj majetek zabít. A to v Indii určitě neměl. A přirovnávání takové závísle osoby k domácím zvířatům, které se občas v literatuře vyskytuje, je patrně třeba brát spíše jako literární licenci než jako vyjádření reálného stavu věcí.

Ještě rozhodněji je pak třeba odmítnout tvrzení, že by Indie někdy prošla vývojovou etapou, kterou by bylo možno charakterizovat jako „otrokářský řád“. Tvrzení sovětské knihy o základním významu otrocké práce pro ekonomický život celé společnosti, uvedené na začátku této kapitoly, je zcela bez podkladů a jakýchkoli důkazů.

Snazší už je odpovědět na otázku, odkud se toto tvrzení vzalo. Jak známo, prohlásili zakladatelé marx-leninismu, že všechno lidstvo prošlo

ve svém vývoji určitými společensko-ekonomickými formacemi, mezi které patří i etapa otrokářského řádu. A tak nezbylo sovětským – a nejen sovětským – indologům nic jiného, než to po nich opakovat a hledat v indické historii *ex post* potvrzení této téze. Faktla bylo třeba přizpůsobit teorii. Dnes už by asi napsali své dějiny Indie jinak.

Nechceme tím vším tvrdit, že by otázka otroků ve staré Indii byla jasná a definitivně vyřešena. Není a asi nikdy nebude – jako tolik jiných problémů, se kterými se musíme potýkat, kdykoli hovoříme o vzdálené minulosti této země.





STAROINDICKÁ SPOLEČNOST

133

Mnohokrát už bylo konstatováno, že hinduismus není jen náboženským vyznáním, ale také a především společenskou organizací převážně většiny obyvatel indického subkontinentu; jeho neomyšlitelnou stránkou je rozdělení všech příslušníků hinduistické komunity do mnoha navzájem výrazně separovaných skupin zvaných kasty. Přes velkou pozornost, kterou tomuto specificky indickému jevu věnují už hodně přes sto let indičtí historikové i evropští a američtí indologové a sociologové, zůstává dodnes obestřen nejednou nejasností.

ZÁKLADNÍ PRINCIP: NEROVNOST

Mezi názory, které měly zásadní význam pro vytvoření hinduismu jako nábožensko-sociální instituce, patří i přesvědčení, že všichni lidé si nejsou bytostně rovni. S podobným pojetím se v určitých vývojových etapách setkáváme v teorii i společenské praxi u všech národů světa; ale zatímco evropská společnost směřuje ve svém vývoji k myšlenkám, které nazýváme demokratickými a jež přiznávají všem lidem stejná práva, a usiluje o jejich stále úplnější realizaci, hinduistické komunitě se podobné tendence zdají být tradičně cizí; objevují se v ní teprve v pozdějším středověku a v novověku jako něco, co přichází zvenčí – pod vlivem islámu a zejména od devatenáctého století pod impaktem západních ideologií.

Představa o bytostné nerovnosti mezi lidmi je úzce spjata s karmavým zákonem, který jako by ji chtěl „zdůvodnit“: příslušnost k vyšší kasty se vysvětluje jako jedna z hlavních odměn za dobré skutky v předchozím životě, pokles na nižší kastrovní úroveň je prezentován jako trest za spáchaná zla. Z historického hlediska však pojetí společenské nerov-

Staroindická společnost

nosti nepochází z karmavého zákona – ba právě naopak: je starší než učení o odplatě za celoživotní skutky, které se z tohoto hlediska jeví jako jakási dodatečně ideové zdůvodnění společenské nerovnosti.

Koteny nerovného pojmání lidí tkví už v nejstarší fázi védského myšlení. K původnímu rozdělení Ārijů na *kšatru* (noblitu) a *viš* (lid) přistupují již v pozdějších textech *Rgvédy* další dvě výrazně odlišené skupiny: oběma *bráhmami* jako nejvyšší složka společnosti a *šúdrové* jako složka podřízená třem ostatním a oště od nich separovaná.

VARNY

Už v často citovaném ryvédském hymnu X, 10 zvaném *Purušasúkta* je toto rozdělení společnosti sankcionováno jako boží dílo:

*Bráhma*n byl jeho ústy,
z jeho paží byl zroben *kšátri*ja,
jeho stehna se změnila ve vašíju

a z jeho nohou zrodil se *šúdra*.

Jsou tedy vytvořeny Stvořitele Pradžápatiho, o němž je tu řeč, všechny čtyři hierarchicky pojaté stavy, které jen o málo později dostávají označení *varny*, doslova „barvy“. Jejich počet je tu stabilizován jednou provždy, i když v pozdějším vývoji k nim přibude ještě další skupina; ale ta už nebude nikdy *varnou* – jenom společensvím stojícím v sociální i duchovní hierarchii hluboko pod všemi čtyřmi védskými stavy.

Zatímco odlišení *kšatry* od *više* nemá ještě v nejstarší védské vrstvě žádnou zvláštní důležitost ani důsledky, rozdělení na *varny* je přvořadě závažné a vnáší do indického myšlení prvek, který zůstane zachován v celém dalším třítisícletém vývoji hinduismu; postupující čas jej dokonce ještě upevní a promění v nezákladnější kritérium příslušnosti k hinduistické komunitě. Poměrně velmi brzy se totiž dostává do popředí pojetí dědičné a po celý život nezaměnitelné příslušnosti k některé ze sociálních skupin, dané zrozením každého jedince. Tím se mění hinduistická společnost v uzavřenou a od ostatních lidí naprosto izolovanou jednotku. Ze zrození v některé *varně* (a později kasty) se stává nevyhnutelná podmínka příslušnosti k hinduistické obci. V tomto slova smyslu není

hinduistou ten, kdo věří v některé nebo třeba i všechny články hinduistického učení, nýbrž jedině člověk, který se narodil z rodičů, respektive rodiče jako příslušníka některé *varny* či kasty. Dostat se do kterékoliv *varny* nebo kasty zvenčí je naprosto nemožné.

Kdy toto pojetí výlučnosti dané zrozením vzniklo, nevíme. Zdá se, že se prosazovalo postupně a poměrně pozvolna, protože ještě v období velkých eposů, tedy kolem počátku našeho letopočtu, nacházíme v sanskritské literatuře svědectví o tom, že vstup do *varny* zvenčí byl možný. Velmi výmluvně to dosvědčuje obřad zvaný „zlaté luno“ (*hiraṇyagarbha*), kterým byl přijímán do stavu *kšatrijů* původem neindický vladař nebo válečník. Uchazeč o tuto poctu musel nechat zhotovit ze zlata tak velkou nádobu, aby se do ní celý skryl, a bráhmani nad ním vykonali obřady jako nad novorozenětem v mateřském lůně; netřeba jistě ani dodávat, že zlatá nádoba jim potom připadla jako odměna. Někteří indičtí badatelé vysvětlují také výrazné neárijské elementy v hinduismu tím, že ve velmi starých dobách mohli i do bráhmanské *varny* vstupovat domorodí kněží a šamani, kteří potom silně ovlivnili další vývoj hinduismu svými vlastními tradicemi představiteli a prvky; ani tato hypotéza není jistě vyloučena.

Naopak v textech z pozdějšího období, například v *Mahābhārata* a asi z poloviny 1. tisíciletí po Kr., se už setkáváme jenom s jediným příkladem toho, jak se do stavu bráhmánů dostal příslušník nižší *varny* – král jménem Višvámitra. Legenda líčí, co všechno musel tento umíněný *kšatrija* vykonat a jak strašnou askezi podstoupit, než mohl změnit svoji stavovskou příslušnost. Text nenechává nikoho na pochybách, že jde o případ naprosto výjimečný a v našem věku neopakovatelný.

O tom, že hinduismus byl původně otevřeným systémem, svědčí i jednoznačně také to, že do něho bylo integrováno a do jeho *varn* zařazeno drávidské obyvatelstvo jižní Indie. Žádné historické doklady o době a průběhu tohoto procesu však nemáme, a tak obojí zůstává jen další z početných a dodnes nevysvětlených záhad indického starověku.

Vysvětlení ztěžuje skutečnost, kterou je třeba si připomenout – že ani ve védském bráhmánismu ani v hinduismu nikdy neexistovala a dodnes neexistuje žádná instituce obdařená svrchovanou autoritou, která by mohla o něčem podobném rozhodnout. Když byly do buddhistických mniš-

ských řádů připuštěny i ženy, stalo se tak na základě osobního rozhodnutí zakladatele tohoto náboženství Buddha; když má v katolické církvi dojít ke schválení nebo zákazu něčeho nábožensky závazného, patří rozhodující slovo papeži nebo ještě častěji církevnímu koncilu. Hinduismus však nemá žádného zakladatele, ani papeže, ani nic, co by se alespoň vzdáleně podobalo koncilu. O všem rozhoduje tradice, opírající se o vědy (*śruti*) a učebnice *dharma* (*smrti*). Ale o nicem s tak dalekosáhlými důsledky, jaké mělo přijetí všeho jhoinického obyvatelstva do hinduistické komunity, nenajdeme ve védské ani šastrové literatuře sebevětší zmínku.

VZNIK KAST

Velmi často bývá v populární literatuře o Indii tento stav čili *varna* směřován s jiným, co do svého vzniku výrazně pozdějším pojmem – kastou (z portugalského slova *casta*, odvozeného z latinského adjektiva *castus*, tj. „čistý“), v sanskritu *džāti*. To je však naprosto nesprávné. Nejen že oba termíny označují velmi odlišný způsob rozdělení hinduistické společnosti, ale je víc než pravděpodobné, že ani genetiky spolu bezprostředně nesusouvisí. Ještě před poměrně nedávnou dobou převládá názor, že se kasty vyvinuly přímo z *varn*, a to jejich stále detailnějším dělením jako důsledkem uzavírání smíšených sňatků; Wilson napočítal v různých *dharma-šástrách* celkem 134 názvů pro potomky takových mezivarnových manželství. Dnes už však tento názor nezastává prakticky nikdo. Podrobné průzkumy a rozborů ukázaly, že kasty vznikly nezávisle na *varnách*, a to pravděpodobně až někdy v pozdějších dobách (což rovněž není uznáváno ani zdaleka všemi historiky). Ale kdy to bylo, za jakých okolností k tomu došlo a jakým mechanismem se zrodily, je naprosto nejasné.

Pokud jde o dobu, kdy tento proces vyvrcholil a kasty se staly všeobecně uznávanou společenskou institucí, můžeme jenom konstatovat, že všechny klasické učebnice duchovního a společenského řádu *dharmašástr* včetně autoritativního *Manuova zákona* hovoří obšírně o *varnách*, ale o kastách se vůbec nezmiňují. Ani čínský buddhistický poutník Süan-cang, který nám zanechal velmi cenné a poměrně podrobné svědectví o životě

v Indii v 7. století po Kr., o kastách nic neví. V klasických textech z 1. tisíciletí našeho věku se termín *džáti* vyskytuje velmi zřídka, a to ještě není vždy jisté, že označuje skutečně kasty (základní význam tohoto sanskrtského slova je „zrození“). A tak se zdá pravděpodobné, že kasta je produktem postupného vývoje až někdy ze sklonku starověku a svou charakteristickou rigidnost nabyla teprve v našem tisíciletí, mimo jiné i pod tlakem islámu a reálnou hrozbou islamizace hinduistického obyvatelstva.

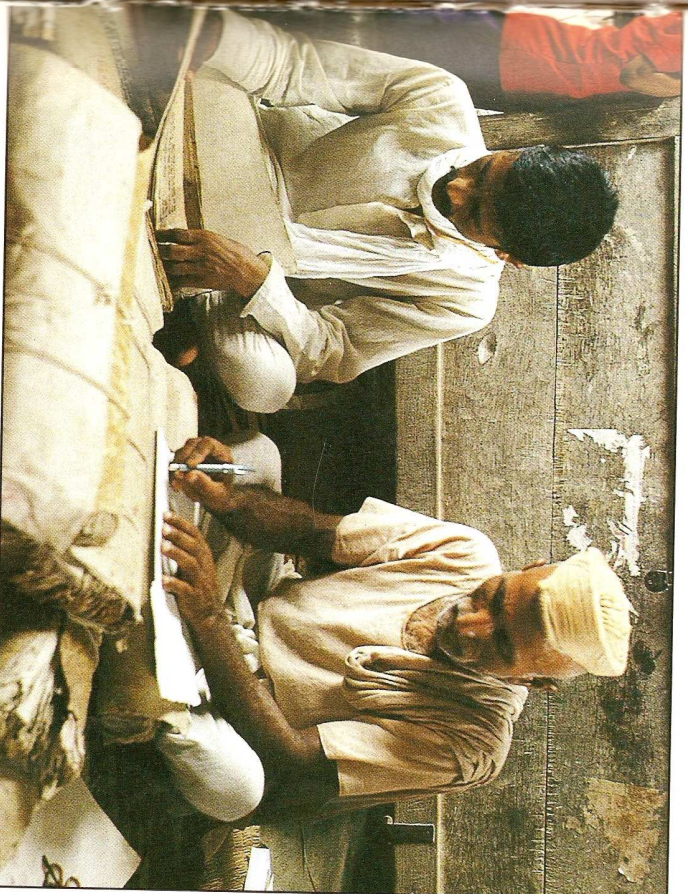
Nesmí nás přitom mást skutečnost, že některé z dnešních kast velmi rády prohlašují svou komunitu za „kšatrijskou“ nebo „vaišjovskou“. Je to jenom projev marné snahy dodat své kaste vyšší sociální prestiž v očích ostatních a zajistit si tak větší společenskou vážnost. Své opodstatnění má v tomto směru jediné označování určitých kast za bráhmanské, i když ani tu to neplatí bez výjimky.

Při nedostatku jakýchkoli přímých a spolehlivých pramenů k zodpovězení otázky, jak vlastně vznikl kastovní systém, zůstává široký prostor pro hypotézy a domady, kterých se v rozsáhlé novodobé literatuře o tomto osbitém jevu hinduistické společnosti vyskytuje velké množství. Nechceme unavovat čtenáře jejich úplným výčtem. Spokojíme se raději s konstatováním, že vznik kast byl nepravděpodobněji výsledkem souhry mnoha různých faktorů, ze kterých se pokusíme uvést alespoň ty nejpodstatnější.

největší byla kasta

Nesporně mezi ně patří etnický element. Zdá se zřejmé, že už rozdělení védského obyvatelstva do *varn* bylo motivováno snahou bráhmanských ideologů této společnosti odlišit a izolovat přistěhovatele indoevropského původu Árije od „neárijů“, často označovaných termínem *mléčcha*, tj. „pohan“. Už toto slovo naznačuje, že přitom šlo především o to zabránit pronikání nevédských kultů a praktik do védského náboženství, nebo je alespoň co nejvíc omezit. Většinou se přitom předpokládá, že čtvrtou a nejnižší stavovskou skupinu *šúdrů* tvořilo domorodé obyvatelstvo oblastí, které si Árijové podrobili.

Ani tento předpoklad není však ušetřen vážných a opodstatněných pochybností. Kautilja ve své *Arthšástre* hovoří jednoznačně o *šúdrech* jako o součásti árijovské složky a toto pojetí přetrvává i v pozdějších dobách, kdy se od všech čtyř *varn* jako celku osíť a vyhraněné diferencují



Samostatnou kasty tvoří i písaři, kteří se živí psaním dopisů a jiných písemností pro své ngramotné spolubčany.

takzvaní „nedotknutelní“, ke kterým patří především příslušníci domorodých etnických složek; dnes jsou označováni oficiálním termínem *ádítvá-sijové*, doslova „první obyvatelé“. Došlo snad k vyřazení lidí neindoevropského původu ze šúdrovské *varny* a jejich další společenské degradaci teprve v průběhu další, povědské doby?

Ani na tuto otázku nám staroindická literatura a zejména nejstarší *dharmášasty* nedávají žádnou odpověď. Ty poslední jenom důrazně varují před uzavíráním sňatků s příslušníky a příslušnicemi šúdrovské *varny* a trestají neposlušné *bráhmany*, *kšátrije* a *vaišje*, kteří se proviní proti to-muto zákazu, svržením těchto jedinců i jejich potomků na nižší příčky hierarchického žebříku.

Při vzniku kast se však etnický element jeví jako nepochybný. Při svých úvahách o možných zdrojích kastovního systému bychom neměli opomenout ani skutečnost, že některé z domorodých kmenů, žijící v okrajových oblastech indického subkontinentu, kde byl jejich styk s ostatní společností až do nové doby minimální, mají své, zřejmě prastaré tradiční sociální dělení se znaky velmi podobnými těm, které můžeme předpokládat alespoň pro ranější vývojová stadia hinduistických kast. Jako příklad je možno uvést Nágý v dnešním Nagalandu na severovýchodě Indie, kteří byli až do zcela nedávné doby známi jako lovci lebek. Tito Nágové bydlí ve vesnicích podle profesí, které si navzájem vyměňují své produkty; vypuknou-li mezi rodinami ve vsi závažnější sváry, vystěhuje se slabší strana a postaví si novou vesnici, kde už je považována za jinou „kastu“, ačkoli se i nadále věnuje původnímu dědičnému povolání. Za zmínku stojí u těchto Nágů i různá tabu v oázce stolování s cizími lidmi; například nádoby, které tyto lidé použili, se musí zničit, aby nemohly působit nepříznivými vlivy na místní obyvatele.

Máme tu před sebou hned dva z dalších faktorů, o kterých předpokládáme, že spolupůsobily i při vzniku hinduistických kast – profesní výlučnost a magické představy o „znečištění“, pocházejícího ze společného jídla a přijímání potravy od příslušníků jiných kast. Jistou paralelou ke zmíněným separátním vesnicím kast Nágů je navíc v hinduismu známá praxe, že venkovské osady jsou rozděleny na navzájem výrazně oddělené čtvrtě podle kastovní příslušnosti.



Proslulý „nerezavející“ železný sloup stojí dnes u Kutub mihnaru na předměstí Dillí.

Dědičné povolání patří pak i v dnešní ortodoxní, zejména venkovské společnosti k základním kastovním znakům. Pokračování v tradiční rolové profesi je jednou ze složek hinduistické *dharma*, souhrnnu povinností uložených každému jedinci jeho zrodem; a vznik nových povolání jako důsledek civilizačního pokroku a narůstající dělby práce měl vždy za následek i vznik nových kast. Proto se v indologické literatuře objevil názor, že základem dnešních kast byla společensví výkonávající totéž zaměstnání – jakási obdoba profesních cechů – ovšem v kombinaci s některými dalšími faktory. Stěží mohla však být sama společná profese základem kastovního dělení; vždyť například v zemědělství pracovala nepochybně vždy převážná většina obyvatelstva, a přece i tu vznikl vysoký počet navzájem odlišených kast.

Už na první pohled nápadná je hojnost předpisů a zákazů, týkajících se rituální čistoty a znečištění, i důležitost, kterou jim přisuzuje kastovní společnost. Postihují širokou škálu forem vzájemného styku mezi kastami, ale nejvýrazněji se projevují v otázkách společného „stolování“ (i když tento náš výraz není příliš výstižný, uvážíme-li, že Indové většínou stolu nepoužívají). Obecně platí zásada, že se příslušníci vyšších kast nemají podílet o vařenou potravu s těmi nejnižšími a přijímat od nich vodu. Ani nevařených pokrmů a nádob k přípravě a konzumaci jídla se pak nesmějí vůbec dotknout lidé, kteří nejsou do kastovní soustavy vůbec zařazeni.

V otázkách rituální čistoty nejde ovšem jen o práci a jídlo. Týká se také celé řady forem styku kast navzájem i s nehinduistickou společností a některých ustanovení, jejichž kořeny bychom ve staroindické šástrové literatuře hledali marně. Patří k nim například předpis, zakazující bráhmánům z obavy před znečištěním pokračovat mote; přitom „export“ hinduismu do tak vzdálených oblastí, jako je třeba dnešní Indonésie, prokazuje, že ještě počátkem prvního tisíciletí našeho věku žádný podobný zákaz neexistoval. Je třeba ostatně zdůraznit, že zdaleka ne všechny principy, kterými se řídí novodobá kastovní soustava, pocházejí ze starověku, a že zejména ty nejnedemokratičtější příkazy a výstřelky, jež tak často odsuzují indičtí reformátoři moderní doby, jsou plodem pozdějšího vývoje a nemají v tradici žádnou oporu.

Dodejme ještě alespoň ve stručnosti, že mezi pravděpodobnými zdroji vzniku rozmanitých kast bývají uváděny také regionální tradice – například kasta tamílských tkalců je něčím jiným než kasta jejích kašmírských kolegů -, postupné nahrazování matriarchální orientace některých společensví patriarchální organizací a různá tabu, kterých se zejména u primitivnějších kmenů vyskytuje bezpočet.

BRÁHMANI

Jeden z nejdůležitějších rysů kastovního systému přetrvává však už od védských dob a patřil i k základním znakům rozdělení starého společnosti Ařjů na *varny* – nadřazení bráhmánů nad všechny ostatní lidské tvory. Byli a v očích ortodoxních hinduistů dodnes zůstali jedinými „oprávněnými“ prostředníky mezi bohy a lidmi a každý pokus upřít jim tuto výsadu nemohl vyústit v nic jiného, než ve vznik nového náboženství, odlišného od bráhmánismu a hinduismu; tak tomu bylo jak v případě buddhismu a džinismu, tak středověkého sikhismu.

Bráhmáni zaujímali ve staroindickém duchovním životě a kultuře zejména po celou dobu jejich vývoje rozhodující místo a udrželi si je prakticky až do moderní doby. Byli vždy hlavními ideology společnosti a toto jejich postavení neoslabila nijak podstatně ani skutečnost, že je v této roli občas – ostatně jen ojedinelé – vystřídal i některý příslušník jiné *varny*, jak je tomu například v *upanišádách*. Byli autory *dharmášáster* a jiných „učebnic“, kterým byla přisuzována autoritativní úloha v otázkách víry, ale také například práva.

V této souvislosti vysílává však další nejasnost. Dochované, poměrně početné *dharmasútry* a *dharmášstry* se nijak podstatně a zásadně ve svých ustanoveních navzájem nerozházejí; jsou tu sice rozdíly v důrazu kladeném na tu či onu stránku či míru provinění proti tradici, ale základní shoda je až překvapivě velká. Kdo a jak však tyto normy stanovil? Jak už jsme konstatovali, neexistovaly ani ve starém bráhmánismu ani v pozdějším hinduismu žádné koncily nebo bráhmanské sněmy (jaké svolával už vlastně od svého počátku buddhismus), které by rozhodovaly ve spor-
ných případech; a tradice dochovaná v nejstarších spisech se nikdy ne-

zmiňuje ani o nějaké osobnosti, která by tuto roli převzala. Vždycky se dočteme jediné, že takto stanovila to či ono tradice (*smṛti*).

Prvořádým úkolem bráhmanů bylo sice přinašet oběti bohům „za sebe i za jiné“, ale už velmi záhy si přidělili i další, neméně závažné úkoly. Především měli monopol nejen na funkci vládatova duchovního učitele (*guru*), ale také jeho dvorního obětníka (*puróhiṭy*), který byl, jak se doznívá z Kautiljovy *Arthaśāstry* i z dobové beletristické literatury, významným a významným rádcem krále v těch nejzávažnějších záležitostech. K jeho povinnostem patřilo mimo jiné odvracet od panovníka neštěstí a nezdar nejen obvyklými oběťmi, ale i magickými prostředky. Právě proto byl vysloven názor, že dvorní obětník musel ze všech védských sbírek ovládat nejlépe *Atharvavedu*, která obsahuje zaklínadla a kouzla tohoto druhu; a že snad právě řevnivost mezi dvorskými *puróhiṭy* na jedné straně a ostatními bráhmany na straně druhé přispěla k vylovení *Atharvavedy* ze svateého souboru védských *samhit*, jak jsme se už o tom zmínili v kapitole o védské slovesnosti.

Není také docela jisté, zda tento dvorní obětník byl současně královským astrologem, jehož výpočtům se přisuzoval rozhodující význam při rozhodování o mnoha závažných státních záležitostech, například při výběru těch „nejpříznivějších“ dat pro započetí válečných výprav, stanovení dne korunovace, vládařovy svatby atd. Vpravěčská literatura hovoří velmi často o tom, že si král v takových případech „zavolal“ nebo „svolal“ astrology, ale je možné, že to platí spíše o pozdějším období, ze kterého tato vyprávění pocházejí.

Stejně závažná byla úloha, která připadala bráhmanům jako vyňadním učitelům ostatních „dvojrozenců“, tedy příslušníků kšatrijské a vaišjovské *varny*. Není těžké si představit, jak silný byl jejich vliv při formování osobnosti všech budoucích vládařů. I tu však nacházíme některé těžko vysvětlitelné rozpory. Jak uvádí Kautiljova *Arthaśāstra* a jak je také logické, byla důležitou složkou výchovy princů i výuka v tak „nesvatých“ oborech, jako je zacházení s koňmi a především mistrovské ovládání zbraní; ale těch by se bráhman jako nástrojů k zabíjení živých tvorů neměli ani dotknout.

Shrneme-li všechno, co se o bráhmanech dozvídáme ze staroindické literatury, vystupuje jednoznačně do popředí jejich role hlavních intelektuálů společnosti. Tu si ostatně udrželi výrazně až do současné doby.

Jsou autory nejen všech hinduistických naučných spisů, ale i dříve větší beletristických děl; jen ojediněle jim tu konkurují kšatrijští autoři typu Hály Sávatáhany nebo krále Haršavardhany.

Překvapivější je již zjištění, že i bráhmani občas usedli na panovnícký trůn. Nejznámější je případ dynastie Šungů, která vystřídala asi roku 184 př. Kr. Mauriovců, a jejich následníkům Kánvů, vládnoucích od roku 27 př. Kr. Obě tyto dynastie jsou nepochybně bráhmanové. O podobné „náplni práce“ bráhmanů se však nezmínuje žádná *dharmaśāstra* – všechny jednoznačně přisuzují příslušníkům této *varny* úkoly méně světské povahy a stejně jako *Bhagavadgíta* konstatují, že je lepší pít třeba i špatně povinnosti svého vlastního stavu, než sebelépe úkoly určené jiné *varně*. Ale i tu platí totéž, co v hinduismu všeobecně: každý jedinec má svou povinnost vůči, zda se rozhodne poslechnout příkazů tradice a tím si zajistit lepší úděl v příštím zrození. Pokud svým jednáním neporuší světské zákony, není za ně nijak trestán; plody svých skutků bude koneckonců sklízet po smrti jediné on sám.

Zatímco bráhmanští ministři dostávali za svou práci pravidelný plat, který Kautilja přesně vyčísľuje, dozvídáme se, že za náboženské úkony a učitelskou činnost nesmí bráhman požadovat mzdu. Přitom bylo přinášení obětí a vyučování jediným zdrojem obživy pro převážnou většinu bráhmanů. Tradice vyřešila tento rozpor velmi jednoduše – nenazývá odměnu za tuto činnost „platem“ nebo „mzdou“, nýbrž vždy „darem“ (*dakṣiṇā*), a o výši tohoto „daru“ diskretně mlčí. Velmi často se dočteme jenom, že byl opravdu nemalý. Můžeme sice mít jisté pochybnosti, zda nepatří do oblasti zbožných přání tvrzení, že při svém korunovačním obřadu (*rádžasūjā*) rozdává král bráhmanům celou královskou pokladnu, ale zato máme bezpečně doklady o jiné formě vpravdě královských darů. Bylo jí věnování půdy (*agrāhāra*) čili „vesnic“, jak většinou uvádějí texty, zvlášť zasloužilým a vynikajícím bráhmanům, doložené darovacími dekrety na měděných destičkách, jichž se dodnes dochovalo velké množství. Tuto půdu bráhman a jeho rodina samozřejmě neobdělávali – fyzickou práci jim *śāstry* zakazují – ale dostávali podíl z jejího výnosu, jinak odvrácený do královské pokladny.

Celkově si bráhmáni ve svých normativních dílech vyhrazují nejvyšší výsady, ale ukládají si také nejvyšší míru povinností. Bráhmána nesměl nikdo za žádných okolností zabít ani připravit o majetek; i za nejtěžší zločin směl být jenom beze ztráty jmění vypovězen ze země. Každé fyzické i morální ublížení bráhmánovi bylo trestáno vyšším trestem, než když šlo o příslušníka nižšího stavu nebo kasty. Zato se mu za jakýkoli prohřešek hrozí nejtěžšími tresty „na onom světě“ – v příštím zrození nebo při dočasném pobytu v pekle. V beletristické literatuře se ovšem setkáváme dost často i s příklady špatných a zejména hloupých bráhmánů, kteří se stávají předmětem výsměchu a kritiky. A pro všeobecný postupný úpadek hinduismu je příznačné, že těchto případů s narůstajícím časem neustále přibývá.

NEDOTKNUTELNÍ

Na opačném pólu hinduistické kastovní společnosti, tedy na samém jejím dně, nacházíme početnou skupinu obyvatel Indie, souhrnně označovaných jako „nedotknutelní“. Ale je nápadné, že příslušný sanskritský ekvivalent *asprša* se podle velkého Böhlingkova slovníku vyskytuje poprvé až v *Bhāgavatapurāṇě* ze sklonku 1. tisíciletí po Kr. Všechno nasvědčuje tomu, že byli jako kompaktní společenská skupina pojata až po dotvoření kastovního systému – a současně z něho zcela vyřazení.

To ovšem neznamená, že by i hodně stará díla neznala lidi, kteří zaujímali ve společnosti obdobné postavení. Nejstarší z nich byli nazýváni *čandálové* a jakýkoli styk s nimi každého „dvojzrozenec“ rituálně znečistoval. Už podle starých buddhistických pramenů museli žít mimo osady ostatních obyvatel a jejich hlavním povoláním bylo odnášet mrtvolý na žároviště a spalovat je, odklízet zvířecí mřšiny – a kupodivu i zbytky květin po obětech – a v roli katů popravovat odsouzence. Naproti tomu však *Manuův zákoník* označuje termínem *čandála* potomka nežádoucího spojení *šúdry* a bráhmanské ženy, jako by i on patřil ještě k šúdrovské *varně*, byť jistě až na její dno.

Zcela beznadějně jeví se už dnes pokusy o zodpovězení otázky, jak došlo k úplnému vyřazení nyníjších nedotknutelných z kastovního

okruhu (příčemž ovšem mohou být a většinou i jsou hinduisty). Názory badatelů se v tomto směru navzájem hodně liší. Je tu například již naneštěstí hypotéza, že byli původně zařazeni jako celek do stavu *šúdrů* a teprve v průběhu doby z ní vyřazení, a to na základě principu rituální nečistoty; že ani na nejnižším stupínku varnové soustavy nesměl zůstat nikdo, kdo se trvale nebo opětovně věnoval „nečistě“ práci. Když se „dvojzrozenec“ například dotkne lidské nebo zvířecí mrtvolky, je rovněž znečištěn, ale může se příslušným obřadem rituálně plně očistit; když však někdo neustále zachází s mrtvými těly, ať už jako jejich pohřbivač nebo třeba řezník či profesionální lovec divoké zvěře, je odsouzen k trvalému, doživotnímu znečištění, které by stykem mohl přenést i na ostatní členy společnosti.

I tu je však třeba poznamenat, že tato na první pohled prostá a jednoznačná zásada nepatří ve všech případech. Mezi dnešní nedotknutelné patří například i kováři (snad proto, že si „zotročili“ boha ohně Agniho?), košíkáři nebo výrobci vozů; a jak upozorňuje Basham, platili ti poslední ještě ve vědeckých dobách za vážené řemeslníky.

Dnešní indičtí „nedotknutelní“, kterých je mimochodem podle odhadu kolem 14 procent, tedy hodně přes sto milionů, mají také své kasty; asi si je vytvořili napodobou kastovního systému vyšší společnosti. A pochopitelně nechybí mezi nimi ani snahy vymanit se ze svého nedůstojného postavení, nejčastěji záměnou svých tradičních „nečistých“ povolání za jiná. Například Carstairs se zmiňuje ve své monografii o sociálním rozvrstvení jedné rádzasthánské vesnice o jakési nedotknutelné kaste, kterou nazývá „yadows“, zabývala se koželužstvím, ale v nedávné době přešla jako celek ke kamenictví s nadějí, že se časem zbaví svého tradičního statutu nedotknutelných.

Snad i tento kusý výklad postačí k představě, jak složitým a ve většině svých bodů nejasným vývojem dospěla staroindická společnost až ke svému kastovnímu systému. Vypůjčíme si na závěr slova jednoho z nejuznávanějších vykladačů indických kast J. H. Huttona, který konstatuje, že „indický kastovní systém je přirozeným výsledkem vzájemného působení množství zeměpisných, sociálních, politických, náboženských a ekono-

mických faktorů, které v takovém spojení nenalezneme nikde jinde na světě", a uvedeme jeho seznam těchto činitelei: *Handwritten: 4 nejvýznamnější*

- zeměpisná izolace indického subkontinentu jako celku i jednotlivých oblastí v jeho rámci;
- primitivní představy o schopnosti potravy přenášet vlastnosti;
- podobné myšlenky o totemismu, tabu, *mané*, duši nebo životní síle;
- podobné představy o znečištění, očistě a rituální čistotě ve spojení s obětními obřady;
- myšlenky o vylučné rodině, uctívání předků a posvátnosti jídla;
- víra v reinkarnaci a v karmanový zákon;
- víra v magii ve spojení s řemesly a funkcemi;
- dědičná povolání a profesní a řemeslná tajemství;
- cechy a sdružení tohoto charakteru a různé faktory ve vývoji hospodářského života;
- střety protikladných tradic, zejména kultur s matriarchálním a patriarchálním odvozováním původu;
- střety ras a předsudky proti barvě pleti;
- vývoj tříd s vylučnými náboženskými a společenskými privilegii;
- individuální izolace kmenů a obcí a jejich zahrnutí do větších správních jednotek bez jejich absorpce;
- záměrná ekonomická a administrativní politika;
- vykořisťování vysoce inteligentní, ale ne zcela altruistickou hierarchií, která vytvořila náboženskou filosofii, příliš subtilní pro lidové masy.

Hutton pak dodává, že „ani při tak obsáhlém výčtu si nemůžeme být jisti, že obsahuje všechny zúčastněné faktory“. Což jistě nepotřebuje žádný komentář.

TANTRISMUS



Žádný jiný jev indické minulosti nepoutá dnes pozornost západního světa tak silně jako tantrismus. O tantrismu vycházejí desítky knih – velmi často už v názvu vybavené lákavým poukazem na spojitost se sexem – ale jen málokterá z nich je založena na autentickém poznání tohoto duchovního směru a ještě méně jich vychází ze studia původních indických pramenů. Je to snad jeden z důsledků našeho zakořeněného evropocentristu, že nikomu, kdo neovládá latinu, ani nenapadne „zasvěcené“ hovořit o starém Římě, zatímco kulturní odkaz starověké Indie je vydán na milost a nemilost každému, kdo si o ní přečte dvě tři knížky v angličtině nebo němčině.

Není však úkolem této knihy polemizovat s názory inspirovanými povrchním poznáním staré Indie, nýbrž poukázat na těžkosti a problémy spojené s autentickou interpretací alespoň některých jevů, o nichž se dozvídáme ze staroindických zdrojů. A v tantrismu je těch problémů opravdu požehnaně.

Je nesporně snazší konstatovat, čím tantrismus není, než čím je. Není samostatným náboženským jako hinduismus, buddhismus nebo džinismus – jinak by se nemohlo práve hovořit například o šivaitickém tantrismu nebo tantrickém buddhismu. Netvoří ani nějakou jednotnou sektu či výraznou filosofickou školu, i když se na sekty napojuje a vyznačuje se osobitým pojetím světa a člověka. Někdy se o něm mluví jako o jistém způsobu myšlení a ještě častěji jako o zvláštním způsobu života. Ale ve svém celku představuje snad nejspíš jakousi revoltu indického ducha proti tradičním přístupům k nejzákladnějším otázkám lidské existence, tedy tradičním náboženským soustavám, podle tantriků sterilním a historicky překonaným; a současně snahu nahradit tyto staré systémy a staré formy duchovního života novými a hlavně od těch starých co nejodlišnějšími.

Je to pravděpodobně právě tento aspekt, tato snaha o hledání nových cest, co někdy uvědoměle a mnohdy jen podvědomě nachází takovou odezvu v současné západní společnosti; a je škoda, že tento nesporně pozitivní rys indického tantrismu tak často překrývá na jedné straně neúměrné zdůrazňování jeho některých sexuálních praktik a na druhé mysticismus odvozovaný sekundárně z jeho myšlenek. Jenže existuje i autentický výrok jednoho indického učitele tantry, že je tolik tantrismů, kolik je lidských bytostí, které se k němu hlásí; což už samo o sobě dost výmluvně naznačuje, v čem je téžisté celého problému.

TANTRICKÉ PRAMENY

Se slovem *tantra* jsme se setkali už v názvu slavné sbírky bajek *Paňčatantry*, kde znamenalo prostě „odlít“ nebo „část knihy“. Ale proč a v jakém smyslu je zvolili autoři tantrické literatury jako odlišující složku názvu svých děl, nevíme. Jeho etymologie je zcela nejasná, protože základní složka tohoto sanskrtského termínu, slovesný kořen *tan-*, může znamenat celou řadu činností, od „tažení“, „natahování“ či „šíření“ až po „zmnožování“ a dokonce „tkaní“. A tak nezbyvá než se spokojit s konstatováním, že označuje – i když ne výlučně – spisy, které se objevují v sanskrtské literatuře někdy od sklonku starověku spíše jako vodítka k odlišnému pojmání a řešení otázek lidské existence a návody k provádění osobitých tantrických obřadů, než jako systematické výklady nové duchovní nauky.

Těchto textů existuje ohromné, těžko odhadnutelné množství, a ačkoli jich většina pochází z teprve poměrně nedávných století, dochovalo se i nemálo *tanter* z období druhé poloviny 1. tisíciletí po Kr., zejména v Nepálu; jejich počet dokazuje, že tantrismus všech směrů má už po hodně dlouhou dobu v zemi svého vzniku víc významu, než by se na první pohled a ze soudobých oficiálních pramenů zdálo.

V samé Indii se totiž tantrismus rozhodně netěší žádné oficiální přízni – spíše naopak. Ačkoli má v některých částech země, zejména v severovýchodních oblastech a jihoidické Kérale, poměrně velký počet stoupenců, většina z nich se k němu veřejně nehlásí. Ortodoxní bráhmáni jej

ostře odsuzují, a to nejen proto, že je „nevědecký“ a odmítá tradiční formy náboženského života, ale také pro jeho kastovní indiferentnost a pro silnou sexuální složku v jeho rituálech. Je v tom jistý paradox, že právě v Indii, která měla po celé starověké období svých dějin tak nepředpojaté pojetí místa a úlohy sexu v lidském životě, se v moderní době vytvořili až putiánský vztah ke všemu, co souvisí se sexuální problematikou.

Na Západě zůstal zájem o tantrismus i v moderní době dlouho minimální. Tantrické rukopisy se skoro vůbec nevydávaly a ojedinelí zájemci v Evropě a Americe byli po celá desetiletí odkázáni takřka výlučně na překlady a výklady Sira Johna Woodroffa alias Arthura Avalona, který byl nadšeným stoupencem tantrismu a zasloužil jeho výkladu celý svůj život. Teprve v posledních desetiletích vycházejí v Indii desítky tantrických sanskrtských textů, nejednou s chvatně pořízenými překlady do novindických jazyků, do nichž překladatelé často vkládají i své vlastní myšlenky – patrně v době minulé snaze učinit obtížné texty srozumitelnějšími.

Je třeba ovšem konstatovat, že tyto sanskrtské texty rozhodně nejsou nijak snadnou četbou. Naopak – poměrně často se vyjadřují způsobem, který je jednou z osobitých zvláštností tantrismu.

JAZYK TANTER

Způsobu, kterým se vyjadřují, se říká *sandhyábhášá* nebo *sandhábhášá* a badatelé vedou už delší dobu mezi sebou spor, který z těchto dvou termínů je správnější. Sanskrtské slovo *sandhyá* znamená „soumrak“ a termín *sandhá* označuje v tomto speciálním použití cosi jako „zvláštní spojení“, *bhášá* je ovšem jednoznačně „jazyk“. A tak překládá název tohoto jazyka například Haraprasád Šastri jako „jazyk světa a tmy“ a Lama Anagátika Góvinda jako „šerý jazyk“, ale Burnouf jako „tajný“, Kern jako „tajemný“ a Mircea Eliade jako „záměrný jazyk“. Který z těchto výkladů je správný, nelze jednoznačně rozhodnout.

V každém případě jde o způsob vyjadřování, jehož účelem je zlepšit přístup přesný obsah sdělení nezastřečením – možná i proto, aby se někteří pasáže a hlavně návody, které by ortodoxní hinduisté i buddhisté jistě odsuzovali, učinily nerosuzitelnými, ale hlavně kvůli jejich skuteč-

němu utajení; a to ne proto, že by tantrikové chtěli proměnit svou obec v nějaké tajné bratrstvo určené jen vyvolencům, ale aby si prováděním některých rituálních návodů neubližili ti, kdo neprošli důkladným zasvěcením. Eliade pak přisuzuje tomuto způsobu vyjadřování ještě jeden účel – „projektivat adepta do 'paradoxní situace' nezbytné pro jeho duchovní výcvik“ – a celou problematiku shrnuje slovy: „Tantrické texty jsou často oděny do záporného jazyka – tajemného posvátného jazyka s dvojími významy, kde je určitý stav vědomí vyjadřován erotickou terminologií, jejíž mytologický a kosmologický slovník je obdařen jak hathajógičkým, tak sexuální významem.“

Neznamená to samozřejmě, že by byly takto zaměřeny celé tantrické texty; utajení pomocí „náhradních“ slov se týká jen některých důležitých pasáží a klíčových pojmů. Bengálský indolog Muhammad Šahidullah například ke svému vydání a překladu tantrického díla *Dóhakoša* pojił například ke svému vydání a překladu tantrického díla *Dóhakoša* a starobengálských písní zvaných *čarjā* slovníček takto jinotajně použitých výrazů, ve kterém uvádí mimo jiné, že termín *karitā*, v normálním použití „slon“, tu označuje „mysl“ nebo „myšlení“, *padmā*, tj. „lotos“, nahrazuje pojem pro „ženské lůno“, hromoklín *vađžra* pro „mužský pohlavní úd“, *ravi* a *čandra*, běžné výrazy pro „slunce“ a „měsíc“, se používají pro „pravý a levý duktus v jóginově těle“ (o těch budeme ještě hovořit později) a naopak *samarasa*, „soulož“, pro „potlačení myšlení společně se zadržáním dechu a zadržáním spermatu“.

Už tento slovníček ukazuje na převahu nebo alespoň hojný výskyt termínů ze sexuální oblasti v tantrických textech. To proto, že dalším charakteristickým rysem indického tantismu jsou rituály, ve kterých hraje významnou roli sexuální spojení tantrika s jeho družkou.

TANTRICKÉ RITUÁLY

Právě tato role sexuální složky v tantismu vede často k názoru, že tantismus je především nebo dokonce výhradně sexuální záležitost. Rozhodně tomu tak není. Rituální složka je sice v tomto duchovním směru velmi silná a důkladně zpracovaná, ale sexuální obřady jsou jenom jednou z jeho součástí. Kromě toho je třeba rozlišovat mezi *tantrismem* „le-

vé ruky“ a „pravé ruky“, zatímco stoupenci toho prvního směru pojmají návody k sexuálnímu obřadu doslovně a také je tak provádějí, druhí považují *sádhana* neboli tantrický obřad za čistě mentální záležitost, při níž nahrazují skutečné úkony včetně pohlavního aktu mediací o spojení mužského principu světa se ženským neboli, řečeno výrazy tantriků, Šivy se Šakti.

Nebot o to tu především jde – o odstranění nežádoucí duality ve věškerenství a její nahrazení původní ideální jednotou. Tantrikové nejsou v indickém duchovním kontextu jediní, kdo považuje za hlavní příčinu všeho zla a utrpení rozpolcenost a rozdvajenost, kterou je třeba odstranit – jak v individuálním životě, tak ve světě. A právě k tomuto cíli je zaměřeno úsilí a ritualistika tanty.

Jistě je dost logickým domyšlením této představy myšlenka, že k tomu cíli je docela přirozené využít především lidské sexuální bipolarity a zcela konkrétního sexuálního spojení muže a ženy – ovšem, jak to formuluje Agéhnánanda Bháratí, „v tantrických laboratorních podmínkách“. Jde o rituál, označovaný zkratkovitě jako *pañčamakāra* neboli „(obřad s) pěti M“, a to proto, že jeho pět hlavních složek začíná v sanskritu na toto písmeno: *māmsā*, *mada*, *maśja*, *mudrā* a *maithuna*. Ale hned na počátku zakopneme i tady o jednu nejasnost. Překlad a výklad čtyř z těchto pěti složek jsou jednoznačné – *māmsā* je „maso“, *mada* „vino“ či „alkohol“, *maśja* „ryba“ a *maithuna* „soulož“ – ale obsah pojmu *mudrā* je velmi problematický. V běžném sanskritu označuje toto slovo především „gesto“, určitý pohyb ruky s určitým významem, jak jsme poznali tyto pohyby už z klasického indického divadla a jak je známe i z oblibných indických tanců typu *bharatanāṭjam*, případně „rituální gesto“ používané při netantrických hinduistických obřadech. V tantrickém pojetí jde však pravděpodobně o něco jiného – jenže nevíme s určitostí o co. Tantrické autority a komentáři textů se tu značně rozcházejí. Jednou se dozvídáme, že jde o „pražené zrní“ či „pražené fazole“, údajně s afrodiziakálními účinky, podruhé o „tantrikovu partnerku při rituální soulož“. Agéhnánanda Bháratí se pokusil – možná docela správně – vysvětlit tento rozpor tím, že v hinduistickém tantismu platí první pojetí, kdežto to druhé patří do praxe buddhistických tantriků.

Důležitou podmínkou pro provádění tohoto obřadu vrcholícího rituálním koitem, ať už se koná individuálně nebo ve skupině zvané *čakra* nebo i „kruh“, je účast tantrického učitele *guru*a. Ten je vůbec – jako ostatně i v mnoha netantrických indických duchovních směrech – ústřední a nejdůležitější postavou. Vede adepta od jeho prvních kroků, jedné on mu může udělit zasvěcení (*dikšu*) a jen s jeho souhlasem, když učitel uzná stupeň jeho vyspělosti za dostatečný, může se žák účastnit i vrcholného obřadu.

Podle jedné z novodobých příruček pro tantriky musí celému obřadu předcházet s nejméně hodinovým odstupem *viččajágrahana* nebo i „přijetí vítězství“, čímž je míněna poměrně mírná droga z konopí (*Canabis indica*), podle Bháratína s účinky podobnými LSD. Staré texty se však o ničem takovém nezmiňují.

Tantrické texty zdůrazňují, že to, co především odlišuje rituální soulož od obyčejného pohlavního aktu, je zabránění ejakulaci, zadržení spermatu a jeho využití k vyšším duchovním cílům. A nejsou to cíle leda jaké. Jde o dosažení stavu zvaného *mahásukha*, „velká blaženost“, ať už jej někteří vykládají interpretují jako extatický stav osvobozující mysl od pout obyčejného myšlení (Eliade jej nazývá vhodné enstázi), nebo jako prostředek k získání nad lidských schopností (*mahásiddhi*), nebo dokonce jako způsob vymaření duše z řetězu neustálých zrodů. A pokud by někdo pochyboval o tom, že tak vysokých cílů je možné dosáhnout tak nesvatými prostředky, ujišťuje nás *Advajavadžrasaṅgraha*: „Týmiž skutky, jimiž si obyčejný člověk vyslouží duchovní záhubu, získá jógin-ský zasvěcenec trvalé vysvobození z pout zrodů a úmrtí.“

O těch nejvyšších cílech tantry se dočteme například v úvodu k jednomu z nejznámějších tantrických textů, *Mahānirvāṇatantrē*. Jako v mnoha jiných dílech tohoto odvětví obrací se tu bohyně Párvatí na svého chotě boha Šivu s otázkou: „Nyní, kdy nastala hříšná *Kalijuga*, kdy je řád zničen a nastal věk špatných zvyků a podvodů, ubírají se lidé po špatných cestách. Vědy ztratily moc, *smrti* (učebnice) jsou zapominány a mnoho *purāṇ* ukazujících cestu bude zničeno. Lidé se odvrátí od náboženských obřadů, budou bez sebeovládání, zaslepení pýchou, stále náchvlní k hříšným skutkům, rozmařili, krutí, necitelní, drsného jazyka, podvodní, krátkověcí, chudí, sužování nemocemi a strastmi, oškliví, sla-

bi, nízcí, hloupí, sprostí a oddávající se špatným návykům, sdužující se s nejnižšími, zloději, pomlouvající, zlomyslní, hádaví, nemravní, zbabělí a stále choří, zblavení veškerého studu, svůdci žen jiných... Jak mohou lidé poznamenání tímto věkem získat bez velké námahy dlouhověkost, zdraví a energii, vzrůst síly a odvahy, učenost, inteligenci a štěstí...?“

A Šiva jí odpoví: „.... Věru a vpravdě ti pravím, milovaná, že v tomto věku není jiné cesty k osvobození, než je ta, kterou hlásají *ágaṇy* (tj. tantrická díla)... V tomto věku jsou účinné jediné mantry tanter, přinašejí bezprostřední ovoce a jsou blahodárné pro *džāpu*, *jádžñu* a všechny podobné praktiky a obřady. Védské obřady a mantry, jež byly účinné v prvním věku, jimi v tomto věku přestaly být... Uctívat bohy jinými mantrami je stejně bezúčelné, jako souložit s neplodnou ženou. Není jiné cesty k vysvobození a štěstí v tomto životě nebo v onom, který přijde, než cesta, kterou ukazují tantry dávající jak štěstí, tak osvobození.“

MANTRY

I když tantrické texty věnují rituálům velkou pozornost, nezapomínají v nich obřady nejvíce prostoru. Agénánanda Bháratí provedl rozbor obsahových složek pětaticeti tantrických textů a zjistil, že plných 60 procent jejich náplně je věnováno jinému tématu – *mantrám*, jejich konstrukci a způsobu použití.

Slovo *mantra* označuje v nejstarší fázi vývoje staroindické kultury kterkoli védský vers či výpověď védských sbírek a později v hinduismu slova, kterými se věřící obrací na své bohy, tedy jakousi „modlitbu“. Ale vzpomeňme, že už ve védách byl vešším přisuzován nejen božský původ, ale také nadpřirozená působnost, i na fakt, že se všechny snahy soustředovaly na naprosto přesné, i zvukově neporušené znění těchto textů, a vyplne z toho, že vedle jejich obsahové stránky byla nemenší důležitost příkládána i jejich zvukové reprodukci; a máme tu prastaré východisko k tantrickému pojetí *manter* jako fonetických jednotek, slov nebo slovních spojení, schopných vyvolat pouhým zvukem nadpřirozené účinky. Obdobné je tomu ostatně už v případě atharvavédských zaklínadel s magickým působením.

Svou formou se *mantry* dělí na slabiky – takové slabice bez lexikálního významu se říká *bídža* neboli „semeno“ – slova a celé věty a všechny hrají v tantrismu důležitou roli. Jak konstatuje Agéhálanda Bháratí, jsou víceúčelové, ale všechny charakterizuje to, že slouží, řečeno slovy K. G. Diehla, „k dosažení něčeho“. Osobní *mantru* dostává adept při vysvěcení od svého guru a používá ji pak po celý život jak při rituálech, tak při meditaci jako nástroj k soustředění a probuzení všech vnitřních sil a schopností. Základním principem je pak vždy její neustálé a mnohonásobné opakování.

Nejednotný je však názor na to, zda plní nějakou funkci i obsahová stránka *mantry*. Někteří vykladači se domnívají, že je druhořadá, ne-li zcela nepodstatná, protože hlavní role připadá zvukové složce. Podle nich vyvolává správně reprodukováná mantra vnitřní vibrace – ale v různých textech a výkladech se opět setkáváme s rozdílným cilem těchto vibrací. Jednou se dočítáme o tom, že „uvádějí nitro tantrika v soulad s vesmírnými vibracemi“, jindy, že „probouzejí 'hadí sílu'“ (o té také bude ještě řeč), nebo že umocňují duchovní schopnosti a posilují tělesné zdraví. Naproti tomu jiné tantrické směry přisuzují menší důležitost i obsahové stránce *manter* a hledají ji dokonce i v oněch jednoslabičných *bídžách* typu proslulé *mantry óm*. V takovém případě je ovšem „obsahový význam“ *mantry* znám jenom jejímu uživateli, pro něhož je podle Avalona „vlastní formou vzývaného božstva“, a všem ostatním lidem zůstává utajen.

TANTRICKÁ FYZIOLOGIE

Pozoruhodné – ale také opředené nejednou nejasností – je zvláštní fyziologické pojetí člověka v tantrických směrech, včetně základní představy, že lidské tělo představuje jakýsi mikrokosmos, přesně odpovídající makrokosmu, a že každá buňka v něm je vybavena neušenými potencemi a energií. Základní z těchto energií je nazývána *prána*. Toto slovo znamená původně „dech“, respektive „život“, ale v tantrismu označuje „životní dech“ jednak jako nositele života a jednak jako „životní energii“, bez které je tělo každého tvořa mrtvé.

Životní energie je podle tantriků rozváděna do všech buněk v těle nešestým množstvím kanálů, kterými je protkáno celé tělo. Tři z nich mají pak základní důležitost. Je to především *sušumná*, ústřední kanál probíhající vertikálně celým trupelem až do vrcholku hlavy rovnoběžně s páteří. Po jeho stranách jsou umístěny dva další dukty, vlevo *idá* a vpravo *pingala*, které v symbolickém pojetí reprezentují podvojnou oproti *sušumne* jako představitele žádoucí jednoty.

Na *sušumne* jsou umístěna jedno nad druhým jakási nervová centra nebo uzlové body fyzické i psychické činnosti zvané *čakry*. V jejich počtu se různé tantrické texty rozcházejí, ale nejčastěji jich vypočítávají šest se sedmou *sahasrárou* neboli „lotosem o tisíci plátcích“ jako jakýmsi vrcholným duchovním orgánem, umístěným ve vrcholku hlavy (nebo podle některých pramenů dokonce až nad ním). Podle většiny hinduistických tantrických spisů se oba dukty, *idá* a *pingala*, v každé *čakře* kříží, takže mnohonásobně protkávají centrální kanál *sušumnu*, a přivádějí do těchto center dech.

Čakry představují progresivně vyšší a vyšší úrovně lidské existence – od nejnižší *múladháračakry*, umístěné v oblasti perinea a reprezentující jenom živočišnou, pudovou úroveň, až po šestou *ádžňáčakru* v rovině spojnice obočí, zvanou také „třetí oko“, ta už vyznačuje úroveň nadmyslového, intuitivního vnímání a schopnosti poznávat i nejvyšší duchovní pravdy. Mezi nimi jsou pak rozložena zbyvající centra se stále větším odputáváním člověka od pouhé materiální existence a prohlubováním jeho duchovního uvědomění i intelektuálních schopností.

V nejnižší, základní *čakře* je podle tantriků uložena *kundaliní* neboli „hadí síla“, znázorňovaná jako spící had smotaný do klubíčka. Ukolem tantrika je pak všemi možnými způsoby – hathajógou, rituály, *mantrami*, meditací nad magickými obrazy *jantrami* i jinak – probouzet tuto spící „hadí sílu“ a pod guruovým vedením ji nechávat vystupovat do stále vyšších center. Proces vrcholí okamžikem, kdy *kundaliní* dosáhne až onoho nejvyššího bodu *sahasráry*, což se rovná dosažení „velkého blaha“ a duchovního osvobození.

Ti, kdo pojímají celý tento „fyziologický aparát“ jako zcela reálný, vysvětlují okolnost, že jeho přítomnost v těle není zjištělná žádnými při-

stroji, tím, že jeho fyzické složení je jiné než u našeho známého těla a jeho orgánů. Ty jsou *sthúla* neboli „hrubohmotné“, postižitelné našimi rovněž hrubohmotnými smysly, kdežto *čakry* a energetické kanály jsou *súkšma*, „jemnomotné“, a proto je svýmí normálními smysly nemůže me vnímat.

Nechybí však – zejména v moderních interpretacích – ani názor, že *čakry* mají jen symbolickou a nikoli reálnou platnost. Například mung-heršský časopis *Krijá* připoštl oboj vřklad:

„*Čakry* jsou jak skutečné tak symbolické. Zahrnují totiž dvě věci:

1. Centra jemnomotných energií (*práňy*) v lidském pránickém těle, přičemž je každá *čakra* spojena s pránickou energií na své vlastní úrovni frekvence a jemnosti. Každá *čakra* je vypínačem, který zapojuje nebo vypíná specifickou úroveň mysli.

2. Progresivně vyšší a vyšší stavy uvědomění. *Čakry* tu symbolizují rozličné úrovně vědomí v řlověku od instinktivnějších oblastí spojených s *mládháračakrou* až po intuitivnější oblasti spojené s *ádhžháčakrou*. Symbolizují duchovní cestu.

Oba tyto aspekty jsou ve skutečnosti dvěma různými způsoby konstatování těžé věci, neboť manipulace s *práňou* a její ovládní v kterémkoli centru způsobí odpovídající stav vědomí. Naopak specifický stav uvědomění přivodí to, že v příslušné *čakře* převládne *práňa*. Obě jsou tedy navzájem přímo spjaty.“

Zatímco tento výklad směřuje s typicky hinduistickou tolerantností k jakémusi smíření obou názorů na reálnou ři jen symbolickou existencí orgánů tohoto tantrického těla, nechybí ani jiné, které jeho reálnost jednoznačně odmítají. Agéhananda Bháratí například píše: „Je důležité vědět – což nepochopili ani západní kritici, ani sympatizující indičtí badatelé – že o tomto jógickém těle se nepředpokládá, že má objektivní existenci v tom smyslu, jak ji má fyzické tělo. Je to jen heuristický nástroj napomáhající meditaci, a ne objektivní struktura; fyzické a jógické tělo patří ke dvěma různým logickým úrovním.... Tantrické texty nikdy nenaznačují, že toto tělo a jeho orgány mají fyziologickou existenci.“ Což je ovšem opět jen jeden ze způsobů pohledu na tuto zajímavou a osobitou problematiku.

HATHAJÓGA

Patrně nejznámějším plodem tantrické tradice je ono odvětví jógy, které je dnes nejen v Indii, ale také a především v západním světě nejrozšířenější – hathajóga. Dnes se jí v celém světě používá hlavně jako velmi účinného nástroje k posilování tělesného i duševního zdraví, ale je dobře si připomenout, že ve svém původním pojetí je – obdobně jako tolik jiných tantrických složek – víceúčelová a základní sanskrtské hathajógické texty se tím naprosto netají. Tak například Svátmárámova *Hatha(jóga)prádípiká* zcela konkrétně uvádí, které orgány posiluje a od kterých neduhů napomáhá ta ři ona složka tohoto systému s výslovným zdůrazněním potřeby dokonalé fyzické i psychické kondice jógina jako nezbytného předpokladu k dosahování vyšších duchovních met. Ale neopomene také hned na počátku připomenout, že hathajóga „je jako řebřík pro toho, kdo chce vystoupit až k rádhájóze“, to jest meditaivnímu způsobu dosažení nejvyššího cíle, a opětovně konstatuje: „Všechny metody hathajógy jsou pro úspěch v rádhájóze; řlověk, který vystoupí až k rádhájóze, oklame smrt“, to jest vymaní se z pout stále nových zrodů.

Jestliže se však zejména v Indii občas ozývají hlasy, které odsuzují používání hathajógy jen pro zdravotní účely jako „degradující“ tento systém, nemají pravdu a odporují i vlastní tantrické tradici. Zdaleka ne všechny tantrické autority rozumějí pod již zmíněným pojmem *mahá-sukla* řili „velká blaženost“ onen tradiční nejvyšší cíl vymanění jedince z koloběhu řivotů; a právě hathajóga je přímo klasickým příkladem oné pro tantrismus tak charakteristické víceúčelovosti různých praktik a složek. Podle mnoha textů je možné jejím stále dokonalějším prováděním – stejně jako i jinými tantrickými prostředky – dosáhnout i takzvaných *ma-hásádhí*, doslova „velkých úspěchů“ ři „síli“, to jest nadpřirozených schopností, zjednodušeně řečeno překonání všech přírodních a fyzikálních zákonů; vrchol schopností odsunout svou vlastní smrt do libovolně vzdálené budoucnosti.

Věššina textů zůstává ovšem věrna všelindické tradici a vytýčuje i hathajóze onen nejvyšší cíl ukončení řetězu přerozovávání.

VZNIK A VÝVOJ TANTRISMU

Zpravidla se otázkami vzniku a vývoje některého systému začíná. Nechali-li jsme si toto téma až na konec této kapitoly, je to především proto, že je opředeno největším množstvím nejjasností.

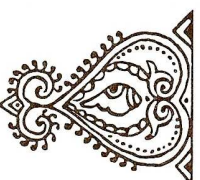
Pramení především z toho, že tantrismus, jak jsme už konstatovali, není zvláštní náboženské vyznání, u něhož je možné stanovit dobu vzniku (i když je to například právě u hinduismu rovněž velmi obtížné a možné jen přibližně). Je to směr, který čerpá některé své prvky z velmi starých tradic – připomeňme například znovu *mantry* a vůbec víru v napřirozené účinky slova a zvuku – a jiné si vytváří až mnohem později. Je spíše souborem metod k dosahování duchovních cílů a tyto metody vznikaly zcela jistě postupně, neexistuje jediný tantrický spis, který by bylo možno označit za základní, za nějakou „bibli“ tantrismu. Souhrnnější díla encyklopedického charakteru, jako je například *Tantrāśāstra* (Osvětlení tantry) od vynikajícího myslitele a estetiky z přelomu desátého a jedenáctého století Kašmířana Abhinavagupty, jsou spíše knihy kompilační a výkladového charakteru než nějaká myšlenkově originální díla a o žádném z nich nelze prohlásit, že by otvíralo novou cestu nebo zahajovalo do té doby neexistující směr. A tak se musíme spokojit s konstatováním, že nejstarší dochovaná hinduistická – přesněji řečeno šivaistická – tantrická díla pocházejí až z posledních dvou až tří staletí prvního tisíciletí po Kr., ovšem bez vyloučení možností, ba pravděpodobnosti, že už před nimi existovaly jiné, nám neznámé texty.

Až do poměrně nedávné doby převládal jednoznačně názor, že tantrismus je plodem duchovního vývoje v rámci hinduismu a že rozvětvené odnože buddhistické tantry vznikly aplikací metod převzatých z hinduismu. Stále víc badatelů se však dnes kloní k názoru, že historický vývoj byl právě opačný a že časovou prioritu je třeba přiznat tantrickým prvkům vypracovaným buddhisty, které se nakonec silily až v takzvané *vadžrajánový* směr buddhismu, který nabyl výraznou převahu především v Tibetu. Ale definitivního a nesporného rozřešení tohoto problému se už asi nedočkáme nikdy, protože pro ně chybí základní prameny.

Pokud pak jde o ideové rozdíly mezi hinduistickým a buddhistickým tantrismem, vystihuje situaci snad nejlépe Agénánanda Bháratí:

„Hinduistický tantrismus a buddhistický tantrismus berou celý svůj spekulativní aparát z netantrického absolutistického hinduistického a buddhistického myšlení, a ačkoli systemizovaný tantrismus je ještě eklektičtější než předtantrické ideologie, existuje dost jasný rozdíl mezi hinduistickými a buddhistickými myšlenkami. Společný oběma je jejich základní absolutismus, jejich důraz spíše na psychicko-experimentální než spekulativní přístupy a jejich tvrzení, že jsou zkratkou k osvobození.“

Jedno však můžeme přece jen konstatovat s jistotou – že přes relativně nižší počet svých stoupenců byl a zůstal tantrismus živým proudem v indickém duchovním životě a soudobý zájem o jeho přístupy a metody ve světě potvrzuje, že má co nabídnout i modernímu člověku.





HINDUISTICKÉ CHRÁMY

Jedním z překvapení, která čekají na toho, kdo se poprvé důkladněji seznamuje se staroindickou kulturou, je zjištění, že v této zemi s tak silným vlivem náboženství a tak starou uměleckou tradicí se první chrámy objevují teprve v guptovském období, to jest kolem poloviny 1. tisíciletí po Kr. Staré védské náboženství i raný hinduismus zůstávají po nejméně půl druhu tisíce let bez jakýchkoli chrámů a původní théravádinský buddhismus, který chrámy neznal a nepotřeboval, se dlouho spokojoval jen s výstavbou *stúp*, jakýchsi náhrobků nad ostatky Buddhy a buddhistických světců.

Někteří historikové vysvětlují nepřítomnost pozůstatků chrámů z celého tohoto dlouhého období nedostatkem kamene v náplavové ganžské nížině a domnívají se, že tu asi existovaly hodně rané svatyně, ale že byly stavěny ze dřeva, takže se z nich do našich časů nemohlo nic dochovat. Je pravda, že i světské stavby, například honosné královské paláce, o nichž se zmiňuje nejen dobová literatura, ale i řecký vyslanec Megasthenés, se budovaly hlavně ze dřeva, které v indickém klimatu nemělo naději na dlouhé přežití. Ale o zádných chrámových stavbách se nedozvídáme ani například z eposů *Mahábháraty* a *Rámjány*, ani z jiných starých literárních děl. A tak je vysvětlení absence chrámů v raném starověku třeba hledat jinde.

Nejpravděpodobnější se zdá důvod, že centrem náboženského života ve védské době a zřejmě i v raně hinduistickém období byla oběť, a to oběť zápalná (*jadžňa*), při níž vynášel obětiny bohům do nebe kouř z posvátných ohňů, do kterých byly vkládány nebo vtvářeny; a jakákoli střecha nad takovým ohněm by znamenala překážku v cestě obětin k jejich cili. Snad právě proto se první chrámy objevují teprve v dobách, kdy v hinduismu vystřídala zápalnou oběť nezápalná (*púdžá*). Ale žádný ze staroindických spisů nám tuto domněnku nicím nepotvrzuje.

PRVNÍ CHRÁMY

Ani o tom, co inspirovalo budovatele prvních chrámů z období dynastie Guptů k jejich výtvorům, se ze sanskritské literatury nic nedozvídáme. Známe jen výsledek jejich snažení v podobě nejstarší velké stavby tohoto druhu asi ze 6. století po Kr., višnuistického chrámu v Dévgarhu v blízkosti Džhánsi ve střední Indii; a můžeme se jen domnívat, že měl nějaké předchůdce v podobě menších svatyní ze dřeva, na nichž staroindičtí stavitelé postupně propracovávali a zdokonalovali svou techniku, neboť dévgarhský chrám už vykazuje znaky určité propracovanosti architektonického pojetí i charakteristické výzdoby chrámových exteriérů.

Srdcem chrámu z guptovského období byla takzvaná *garbhagrha* (doslova „domov lůna“), nevelká svatyně uprostřed chrámu, která pak zůstala zachována i v pozdějších chrámových stavbách bez ohledu na diferenciaci exteriéru i interiéru v různých architektonických stylech. Do tohoto posvátného prostoru byl povolán vstup jediné bráhmanským obětníkům. Dalším charakteristickým rysem, který podtržela hinduistická chrámová architektura i v dalších staletích svého vývoje, je věž umístěná přímo nad onou vnitřní svatyní, a třetím soustředění skulpturní výzdoby především na vnější zdi budovy.

Zřejmě je také už od poměrně raných dob tendence neomezovat posvátný chrámový prostor jen na vlastní svatyni, ale zahrnovat do něho i stále širší okolí chrámové budovy. V její bezprostřední blízkosti je například u šivaistických chrámů povinně umístována socha býka Nandina, mytického Šivova *váňany* neboli „nosiče“ a strážce jemu zasvěcených obětí, objevují se tu bazény k rituální očiště věřících před vstupem do chrámu, menší pobočné svatyně atd. Není vyloučeno, že je tu jistá souvislost mezi zahrnováním stále širšího okolí do posvátného okruhu a tak nápadným preferováním vnějších zdí chrámu před jeho interiérem při výběru nejhodnějšího místa pro dobře známou bohatou skulpturní výzdobu, tak typickou pro indickou chrámovou architekturu. Stále výraznější rozšiřování chrámových prostor vede pak později zejména v jižní Indii k přeměně vlastní svatyně v celé chrámové město, nejednou izolované od ostatního světa hradbami. Největší chrámový komplex v jihoindickém Šri-

rangamu dosahuje například rozměrů 960 krát 820 metrů, přičemž vlastní vishnuistická svatyně nevyknlá obzvláštní velikosti ani výšavostnosti.

Důvody této expanzivní tendence neznáme, ale není vyloučeno, že souvisela se vzrůstající oblibou poutí v hinduismu, neboť právě nejposvátnější chrámy byly hlavním cílem zbožných poutníků o různých svátcích. Ti pak mohli trávit všechn svůj čas v bezprostředním okolí chrámu, stravovat se tu i přespávat.

Zhruba od 8. století po Kr. dochází k prudkému rozmachu chrámové architektury, která se zároveň štepí na dva navzájem výrazně odlišené styly – severoindický a jihoindický. Ještě předtím se však objevují i chrámy, které do vývojových tendencí indické chrámové architektury plně nezapadají.

SKALNÍ CHRÁMY

Je všeobecně známo, že jak buddhisté tak džinisté využívali jako svých shromaždišť i jako klášterních obydli pro své mnichy přírodních, vhodné upravených jeskyní. K nejznámějším patří zapomenutý a teprve v minulém století znovobjevený jeskynní komplex v Adžantě s nádhernými freskami nebo sochařsky bohatě vyzdobená čaitjá v Káři z počátku našeho letopočtu. Snad to byl příklad těchto náboženských prostor rivalických náboženství, který inspiroval hinduistické umělce k přeměně skalního masivu v Elóře ve střední Indii v jedinečnou chrámovou stavbu o výšce třiceti metrů. Je to chrám Kailásanáthy, „pána Kailáasy“ neboli Šivy, který ohromuje technikou dokonalosti svých tvůrců i bohatou skulpturní výzdobou. Je těžké si představit, jak dokázali s primitivními prostředky své doby – pravděpodobně 7. století po Kr. – vytesat z mohutné skály umělecky tak jednolitě a dokonale promyšlené dílo, napodobující svým celkovým tvarem posvátnou horu Kailás v Himálaji, sídlo boha Šivy.

Z doby jen asi o století pozdější pochází celý komplex chrámových staveb v Mahabalipuramu na pobřeží Bengálského zálivu, jen několik desítek kilometrů na sever od Madrásu. I tu využili stavitelé a sochaři přírodních dispozic, skal a obrovských balvanů, k vytvoření celé galérie „staveb“, soch a reliéfů s mytologickými náměty, ale i s výjevy z každo-

denního života. Obě tato místa, Elóra i Mahabalipuram, byla v minulosti cílem mnoha zbožných poutníků, které v moderní době vystřídaly menší zástupy turistů.

Hlavní vývoj hinduistické chrámové architektury se však ubíral jinými cestami.

JIHOINDICKÉ CHRÁMY

Ačkoli převažná většina hinduistických chrámů v drávidské jižní části Indie pochází až z pozdější doby, vytvořila si zdejší chrámová architektura své základy a charakteristické rysy už na sklonku starověku, hlavně za dynastie Čólů. Jejím nejpříčtějším znakem je věž ve tvaru komolého jehlenu zvaná *gópura*, která postupně dosahuje až výšky 70 metrů a je celá pokryta sochami a reliéfy s mytologickými náměty. Nevíme, zda tomu tak bylo i u starých staveb, ale dnes jsou plastiky zdobící tyto *gópur*y většinou pomalovány živými barvami, které jsou neustále obnovovány.

V dalším vývoji se projevuje jednak už zmíněná tendence k neustálému rozšiřování chrámového okruhu a jednak k jeho izolování od vnějšího světa jakýmsi hradbami. Důvod není znám. Mohla jím být snad i ochrana chrámu před nepřátelei – ačkoli v jihoindické oblasti nebyl žádný významný náboženský představitel posvátné budovy. A tak je možné, že tyto „ochranné“ valy inspiroval příklad světských staveb, nezbytně chráněných obdobným způsobem.

Přitom neustáli stavitelé jihoindických chrámů jen u těchto hradeb. Zasadovali do nich mohutné vstupní brány, nad nimiž se tyčily další *gópur*y, a ty nabývaly v průběhu vývoje stále větší mohutnosti i výšky, takže u pozdějších chrámů velmi často značně převyšují ústřední věž nad vlastní svatyní.

CHRÁMY SEVERNÍ INDIE

V rozsáhlejší severoindické oblasti utrpěly zvláště starší chrámy velmi zle napřed loupežnými vpády muslimů ze severozápadních končin a potom nastolením panství islámu nad celou severní Indii. Byly nejen vylupová-

ny, ale i boženy jako hlavní symboly „pohanského“ náboženství místních obyvatel. Dochovály se například spolehlivé zprávy o tom, jak muslimský dobyvatel Mahmúd z Ghazny podnikl roku 1024 daleké a jisté riskantní tažení až na Káthiáwarský poloostrov jenom proto, aby zbořil zdejší proslulý Somanáthův chrám, k jehož nejsvětějšímu objektu, obrovskému Šivovu symbolu *lingamu*, podnikaly každoročně pouti statisíce hinduistů z celé Indie. Mahmúd dal chrám nadobro zbořit, posvátný *lingam* rozbít a z jeho kusů postavit ve svém sídle Ghazně schodiště k měšti.

Obdobný osud potkal i mnoho dalších chrámových staveb, ale i tak se jich dochovalo dostatečně množství, aby vydaly spolehlivé svědectví o vývoji severoindické chrámové architektury. Není stylově tak jednotná jako její jihoidická sestra a historikové umění v ní rozlišují různé regionální školy s odlišnými rysy.

Jedním z nejosobitějších stylů je urijský sloh, který dal vznik mnoha nádherným stavbám v Urise ve východní části subkontinentu, na březích Bengálského zálivu, především v Bhuvanéšvaru, Purí a Konáraku. Hlavní rozmach zdejší chrámové architektury se datuje do desátého až dvanáctého století, asi i proto, že odlehlejší Urisa nepociťovala tehdy ještě tak silný tlak a ničivou působnost muslimských dobyvatelů.

Nejpříznačjším rysem zdejších chrámů, viditelných už z velké dálky, je vysoká ústřední chrámová věž, která se asi v třetině výšky zužuje v zaoblený vrchol, pokrytý plochým diskem *ámalakou*; nad ní se pak tyčí ještě zdobená křížová kyta. Nejvyšší věž tohoto typu ční nad ústřední svatyní, vedle které jsou zpravidla postaveny ještě další chrámové budovy v počtu tří až čtyř, každá s vlastní obdobnou věží, ale postupně stále nižší. Například v proslulém Lingarádžově chrámu v Bhuvanéšvaru v nich byly umístěny obětní síň, taneční síň a shromažďovací síň pro věřící. Interiéry zůstávaly nezdobené, zato bezprostřední okolí chrámu bylo vyplněno jakýmiisi menšími „kapličkami“.

K hlavním chrámům v urijském slohu patří zejména Džagannáthův víšnuistický chrám v Purí, dějiště každoročního svátku vozu (*Rathdžátr*), při němž je socha boha Džagannátha převážena na gigantickém mnohapatrovém voze z ústřední svatyně do jiné a příštího dne zase zpět. Vůz táhnou zbožní věřící, kteří se tu scházejí při této příležitosti v mno-

hatisčových davech. Neméně slavný byl i chrám boha slunce Šúri v ne-dalekém Konáraku, který však muslimové zbořili, takže se z něho zachovalo jen o málo víc než obří kola slunečního vozu s bohatou skulpturní výzdobou.

Dalším významným místem s velkým soustředěním chrámových staveb byl Gudžarát a Rádžasthán, kde vynikají zejména džinistické chrámy na hoře Ábú, zářící bělostným mramorem. Džinisté bývali vždy přes svůj relativně nevelký počet horlivými podporovateli vědy, literatury a umění. Chrámy na hoře Ábú charakterizují věže, ozdobené mnoha drobnými věžičkami, a především bohatě vyřezávané stropy a tendence neponechat jediné místo v interiéru bez jemné dekorativní výzdoby.

Slohově se tyto chrámy příliš neliší od několika hinduistických svatyní, které nalezneme asi 150 kilometrů jihovýchodně od středoindického Džhánsí, v Knadžuráhu v někdejších knížectví Bundélkhandu. Na nevelké ploše tu bylo v 10. až 11. století za vlády dynastie Čandélů postaveno 85 chrámů, dnes už z valné části zničených a dávno nepoužívaných k náboženským účelům. Většinu z nich tvoří pouhé rozvaliny nebo zmi-zely nadobro, rozvráceny muslimskými fanatiky. Jen několik z nich bylo aspoň částečně zrestaurováno, aby i nadále vydávaly svědectví o vysokém mistrovství svých tvůrců. Se sochami, které tvoří jejich neodmyslitelnou výzdobu, se často setkáme v různých indických muzeích.

Podobně jako džinistické svatyně na hoře Ábú byly i zdejší chrámy stavěny na vysokých podezdívkách a měly bohatě tvarované věže, ale hlavní pozornost dnešních, stále početnějších návštěvníků pouká především sochařská výzdoba jejich vnějších stěn. Na rozdíl od dříve většiny ostatních chrámů v celé Indii nezobrazuje totiž ani tak bohy a polobožské bytosti nebo výjevy z hinduistické mytologie, nýbrž převážně erotické motivy ve velmi odvážném provedení.

„NEMRAVNÉ“ CHRÁMY

Často se setkáváme s tvrzením, že to platí jen o chrámech v Knadžuráhu a Urise, ale zdaleko tomu tak není. Ve své knize *Kult touhy* píše Kanvar Láli: „Jenom málokdo ví, že existují i desítky jiných míst, kde stojí chrá-

my s erotickými skulpturami. Zobrazení erotických výjevů bylo kdysi vsutku běžným rysem a oblíbeným motivem chrámového sochařství v Indii. " Nato vypočítává více než dvacet těchto míst, od jihoidické Nágárdžunakondy, Šrírangamu, Káñčipuramu a Belúru až po severoidický Udaipur a Rámgarh, a ilustruje svou knihu reprodukcemi ze všech těchto lokalt, které potvrzují správnost jeho slov.

Týž autor uvádí ve své celkově dost kontroverzní studii k těmto ilustracím i celou řadu navzájem velmi odlišných výkladů a vysvětlení, jak je to možné, že se právě na tak posvátných stavbách objevují tak naprosto světské a často i vysloveně obscénní výjevy:

"Tvrdí se například, že erotické skulptury poitrají účinky uhranutí, nebo chrání budovy před zničením, třeba bleskem, protože Indra, Pan hromu a sám velký prostopášník, nepoškodí to, co je jen replikou jeho vlastního ráje a jeho činnosti na zemi. V několika případech se výklady vztahují jen na to či ono konkrétní místo nebo božstvo. Například o svatyních v Khadžuráhu se praví, že je dala postavit a vyobrazit na nich obscénnosti předchůdkyně čandélské dynastie Hémavati jako obřádní pokání za své hříšné spojení s měsíčním bohem, z něhož se zrodil Čandratréja, první z čandélských králů. Tato legenda nemůže zjevně pokrýt sluneční chrámy v Konáráku nebo Módhře. Erotické sochy, které nacházíme na těchto místech, jsou vysvětlovány jinak. Koně voží boha Slunce na jeho velkolepém voze po celé obloze a všechno, co přitom tento bůh vidí, je vytesáno na chrámech, jež jsou mu zasvěceny. A protože sexuální činnost je součástí života a lidé se jí oddávají na zemi v dost značném měřítku, musí mít přirozeně rovněž své místo i v celém poselství nebo výzdobě chrámu. Podobně vysvětlení, že ve světě, ve kterém ještě neexistoval tiskařský lis a kde chrámy byly právě tak školou jako parlamentem, bylo erotické sochařství pokusem společností vychovávat lid k sexuální hygieně, může sice poukazovat na vysoce chvalýhodný cíl a naznačovat, že hinduisté měli velmi zdravý a vyvážený názor na sex, ale nevysvětluje všechno, co mezi erotickými skulpturami nacházíme. " A to ještě autor neurádí další teorie o poslání těchto námětů na zdech chrámů, například že byly jákousi reklamou chrámové prostitutky, která se tu prováděla (André van Lysebeth), i některé další, ještě méně pravděpodobné domněnky.

Názor, ke kterému se přiklání nejvíce seriózních badatelů, spojuje tyto chrámy s tantismem, o němž jsme hovořili podrobněji v předchozí kapitole. Viděli jsme, jak významné místo zaujímaly v tantismu sexuální obřady, a tak se na první pohled opravdu nabízí vysvětlení erotických skulptur tímto učením; uvádí je například Mircea Eliade, i když s jistou obezřetností. Ta je tu opravdu na místě. Je totiž těžké uvěřit, že by byl tantismus ve stálých pozdních starověku a raného středověku, kdy tyto chrámy vznikaly, tak ohromně rozšířen a tak vlivný, aby si vynutil tu- to zcela neortodoxní výzdobu tak velkého počtu svatyní. Navíc nejsou erotické skulptury u převážné většiny chrámů jedinou a ani převládající výzdobou. A konečně a především nemůže nic z tantického učení vysvětlit velké množství erotických výjevů, které připomínají nejvíc jakési ilustrace ke *Kámasútře*, ony různé koitální pozice, které toto dílo vypočítává, a hlavně početná zobrazení sodomie, jež tu nacházíme. Erotické skulptury mají také většinou vysloveně senzualistický charakter, který je v příkřem rozporu s přístupem tantiků, v němž je zdůrazňováno krajní sebeovládání při sexuálních obřadech, aby nebyly samoučelem, nýbrž nástrojem k dosahování vyšších duchovních cílů.

Kanvar LáI upozorňuje ve své již zmíněné publikaci, že tam, kde sochařská výzdoba chrámů s erotickými náměty převládá, jsou "drsnější" výjevy vždy odkázány do nejnižších vrstev vertikálně uspořádaných scén, a rozděluje všechna zobrazení tohoto charakteru na čtyři skupiny. Do první řadí individuální sochy krásných žen, hlavně nebeských vlí *apsaras* a různých bohyní, které jsou "světem a ozdobou chrámu, božského domu, jako mají být světem a ozdobou každého jiného příbytku". Ke druhé kategorii počítá "lidské či božské dvojice, které nacházíme zobrazeny v důstojné a blažené vzájemné společnosti, nebo nanejvýš v něžném objetí". Třetí tvoří "milující se páry, proti nimž, i když jsou vášnivě a vyjadřují zřejmou touhu, nelze vznést námitky. Čtvrtou variantu tvoří pak ořesně obscénní a vysoce komplikované pozice". A k této čtvrté kategorii navrhuje až příliš mnoho možností vysvětlení:

"Lze ji vysvětlit jako lekci, že tento druh nechutného a nepřirozeného milování, v páru a ve stádu, jeden muž se třemi ženami nebo jedna žena se třemi muži, i všechny nepřirozené pozice jsou něčím, čemu by se člo-

věk neměl oddávat; nebo jako tajný jazyk, ve kterém jsou různé skuptiny symboly složitěho poselství; nebo jako důkaz, že začal věk degenerace a nevázaného života; nebo konečně jako něco, co má vztah k tantrickému učení a uctívání a co je známo jako filosofie *mahásúkty*."

Obávám se, že žádné z navrhovaných „vysvětlení“ není natolik blízké pravdě, aby je bylo možno přijmout bez větších pochybností.

O mnoho přesvědčivější není ani autorův závěr, že celý soubor chrámových plastik s erotickou tematikou, jehož původní rozsah nepochybně ještě značně zmenšilo horlivé boření hinduistických chrámů za panství muslimů, byl jakousi reakcí hinduismu na buddhistické učení o potřebě vzdát se lpění na světských rozkoších a lákadlech a že dokumentuje vítězství Kámy, boha milostné touhy, nad asketickým sebeodříkáním. Znovu to ani v nejmenším nevysvětluje ony sodomistické motivy, a navíc je to v rozporu s historickými fakty, neboť většina chrámů s těmito motivy vznikla už v době, kdy buddhismus z indického území mizel nebo byl z něho nadobro vytlačen.

A tak zůstává hádanka těchto plastik i nadále nezodpovězena a bude jistě ještě hodně dlouho dráždit zvědavost historiků indického umění.



... A MNOHO DALŠÍCH OTAZNÍKŮ

Rozhodně jsme v předchozích kapitolách nevyčerpali všechny nejasnosti a záhady, obklopující různé stránky staroindického vývoje, jednotlivé úseky historie staré Indie i její kultury a duchovního života. Otazníky se vznášejí nad datováním skoro všech velkých postav a tvůrců, nad přesnou podobou původních textů, nad vznikem mnoha institucí a zvyklostí. Ale nebudeme nadužívat čtenářovy trpělivosti a nastíjíme v této závěrečné kapitole alespoň ve zkratce už jen několik dalších z oné nekonečné série hádanek, které nám kladé indický starověk.

STAROINDICKÁ MĚSTA

Po zániku kultury poříčí Indu s jejími velkoměsty i menšími městskými sídlišti nezůstalo zřejmě na území indického subkontinentu nic, co by bylo možno označit za města. Je to pochopitelné. Noví arijsí přistěhovalci byli kočovní pastevci a trvalo jim dlouhá staletí, než přivykli obdělávání půdy, spojenému s usedlým způsobem života. Kdy však k tomu došlo, nevíme.

O existenci měst se dozvídáme poprvé až z nejstarší literatury raného buddhismu a podrobněji z Kautlijovy *Arthashastry*, tedy z období kolem poloviny prvního tisíciletí př. Kr. a po ní; a spolehlivost údajů obsažených v těchto raných pramenech nám pomáhají prověřit archeologické výkopávky, prováděné na indickém území už od minulého století. Jejich rozsah sice do dnešních dnů nedosáhl rozměrů, jakých by bylo třeba, a vzhledem k velikosti indického území je vlastně mizivý, ale i tak jsou dosavadní výsledky archeologů velmi cenné.

Na základě žádného z těchto zdrojů nedokážeme však odpovědět na otázku, které ze staroindických měst je nejstarší a kdy známá městská

sídlíště vznikla. Nesporně k nejstarším patřila Takšašila (dnešní Taxila) v nynějším severním Pákistánu, tedy na samém severozápadním okraji indické kulturní oblasti, jenže ta už proto vykazuje silné neindické vlivy. Z měst ryze indické provenience se už v Buddhově době dozvídáme o řadě městských sídlíšť, jako bylo například Kaušámbí ve Vatsě, sídlo Buddhova současníka krále Udajany, Váránasí (s historickým názvem Káši), kde velký učitel přinesl své první kázání, nebo hlavní město magadské říše Rádžagrha (dnešní Rádžgir) v Biháru, v jehož blízkosti došel Buddha osvícení. Archeologické nálezy potvrdily, že města tohoto typu, kterých bylo v severní Indii oné doby víc, zpravidla zaujímal zhruba plochu dvou čtverečních kilometrů, tedy skoro stejně velkou jako Athény v době Themistokla, z čehož lze snad usoudit, že měla také asi stejný počet obyvatel jako starořecká metropole, tedy zhruba sto tisíc. Ale je to ovšem jenom dohad.

Jak literární zprávy, tak archeologické výkopávky se shodují v tom, že daleko největším velkoměstem druhé poloviny 1. tisíciletí před Kr. byla Pátaliputra, dnešní Patna v Biháru, která vystíhala Rádžagrhu ve funkci hlavního města oblasti za dynastie Maurjů. Jsme o ní informováni hned z několika stran – z buddhistické literatury, ze zpráv Megasthena, řeckého vyslance na dvoře krále Čandragupty Maurje, který sídlil právě v Pátaliputě, i z novodobých archeologických výkopávek. Z Megasthenova popisu vyplývá, že město mělo obrovský obvod bezmála 34 km a zaujímal plochu přes 25 čtverečních kilometrů, bylo obehnané dřevěnými hradbami s 570 věžemi a 64 městskými branami a tam, kde je neobtékala řeka Ganga, bylo chráněno ještě 177 metrů širokým vodním příkopem. Megasthenés obdivoval zejména nádherné městské parky a výstavní královský palác.

Pravidlost Megasthenovy zprávy potvrdily alespoň částečně archeologické výkopávky, při nichž byly nalezeny zbytky některých staveb a zejména dřevěných hradeb, které byly ve starověké Indii výjimkou; všude jinde nacházíme pozůstatky hliněných valů nebo cihlových zdí.

Archeologové by jistě mohli promluvit i do otázky stáří nejslavnějšího hinduistického poutního místa Váránasí – jenže právě jeho posvátný charakter vylučuje jakékoli výkopávky. Město je doslova poseto chrámy, sva-

tyňkami a *gháty*, tj. schodišti u Gangy, která slouží jednak k očistným koupelím milionů poutníků, jednak ke spalování těch, kterým se podaří právě ve Váránasí zemřít, neboť podle tradice je smrt na tomto svatém místě vstupenkou do rajské blaženosti.

Ještě větší překážkou systematických archeologických průzkumů je skutečnost, že právě v místech, kde nepochybně vznikala už první městská sídlíště, tedy u velkých řek, jsou koryta těchto toků až neuvěřitelně proměnlivá. V průběhu uplynulých tisíciletí došlo k jejich nesčíslným posunům a nejedno město, které leželo přímo u řeky, se po změně jejího řečiště ocitlo doslova na suchu. Podobný osud postihl ostatně ještě ve druhé polovině 16. století, za vlády Akbara Velikého, město Fatehpur Sikr, které změny ve vodních poměrech v oblasti proměnily v jakési muzeum dobře zachovalých památek mughalské architektury. Přesto bude hlavní slovo v dalším odhalování dávné minulosti indických měst patřit pravděpodobně především archeologům.

HISTORICKÉ JÁDRO VELKÝCH EPOSŮ

Podle indické tradice nejsou velké eposy *Mahábhárata* a *Rámájána* jen literárními díly, která patří do oblasti fikce, nýbrž literárně zpracovanými záznamy o událostech, které se v minulosti skutečně odehrály; máme teď ovšem na mysli jenom rámcová vyprávění obou děl. Místo v blízkosti dnešní indické metropole Dillí, kde se odehrála velká bitva mezi nepřátelými rody Pánduovců a Kuruvců, je údajně přesně známo a dodnes nese jméno Kurukšétra neboli „Kuruvovo pole“; a tradice zná dokonce s neменьší přesností i datum, kdy k této slavné osmáctidenní bitvě došlo – byl prý to rok 3102 před Kr., kdy také začal v cyklu nestále se zhoršujících věků ten náš, nejhorší – *kaljúga*.

Není nic snazšího než mávnout nad touto tradicí rukou jako nad nepodloženým výmyslem a přiřadit ji k nesčetným hinduistickým mýtům a legendám, které s podobnou „přesností“ určují i místa, kam dopadly například jednotlivé údy Šivovy první manželky Satí, když její mrtvolu odebral Šivovi bůh Višnu, aby žalem šílený manžel nezničil strašným tancem s jejím tělem v náručí celý svět; na všech těchto místech vznikla

údajně slavná poutní místa. A pokud jde o letopočet rozhodující bitvy mezi Bharatovci, ani trochu neodpovídá historicky ověřeným faktům a okolnostem – koncem třetího tisíciletí před Kristem se v severozápadní Indii teprve naplno rozvíjela harappská kultura a indoevropských předkové Pándovců a Kuruovců snad ještě ani neopustili své původní prehistorická sídliště tisíce kilometrů od Indie.

Tak také přistupovala světová i domácí indologická věda dlouho k otázce možného historického jádra *Mahábháraty*. Dnes se však stále víc zejména indických badatelů kloní k názoru, že možnost historicity eposu naprosto nelze vyloučit, a jejich domněnku sdílí i nejméně mimoidický badatel. Například A. L. Basham, autor světoznámého díla *Zázrak, kterým byla Indie* (The Wonder That Was India), ve své knize píše:

„Rozhodně není jasné, že šlo skutečně o občanskou válku, a příběh byl věrohodně interpretován jako zmatená vzpomínka na porážku Kuruovců nějakým kmenem mongolského typu z hor. Ale velká válka se určitě odehrála a následující generace na ni pohlížely jako na mezník vyznačující konec epochy. Jména mnoha hrdinů *Mahábháraty* mohou být opravdu jmény tehdejších náčelníků, ale s lítostí musíme konstatovat, že příběh je pro historika ještě méně užitečný než *Ilias* nebo většina norských a irských sag.... Podle nejpůvodnějších pozdějších tradic se mahábháratáská válka odehrála v roce 3102 př. Kr., což je ve světě všech důkazů nemožné. Rozumnější je jiná tradice, která ji klade do 15. století př. Kr., ale i to je ve světě našich archeologických znalostí příliš rané datum. K válce došlo pravděpodobně kolem počátku 9. století př. Kr.; toto datování, jak se zdá, dobře odpovídá skrovným archeologickým pozůstatkům doby, a i v samé literatuře *bráhmaṇ* existují jisté důkazy, že to nemohlo být o mnoho dříve...”

Zmínili jsme se už v jedné z předchozích kapitol o tom, že rámcový příběh *Mahábháraty* měl nepochybně původně zcela světský charakter a že v náboženské dílo ji proměnila teprve dodatečně bráhmanská redakce, která zbožštila hlavní hrdiny eposu a přepracovala vyprávění o jejich skutečích tak, aby se mohly stát vzorem správného jednání v duchu všezávazné *dharma*. Když se pak zamyslíme nad ústředním motivem celého příběhu, musíme uznat, že má velmi realistickou a pravděpodobnou po-

dobu: Za zemědělného krále nastupuje podle běžných zvyklostí na trůn jeho nejstarší syn Dhritaráštra. Ten je však už od narození slepý, a proto vládné místo něho jako regent dlouho – a dobře – jeho mladší bratr Pándu. Kdo má však být dalším králem? Syn legitimního Dhritaráštry, který pro slepotu nikdy fakticky nezastával královský úřad, nebo potomek Pándua, který byl skutečným vládcem země po tak dlouhou dobu? Oba se hlásí ke svým nárokům na trůn, a protože umíněnost Dhritaráštrových synů vylučuje možnost jakékoli smírné dohody, musí spor nevyhnutelně skončit válkou.

Jak naznačili už citát z Bashamovy knihy, podporují domněnku o historičnosti ústředního příběhu eposu i některé archeologické nálezy. V letech 1950 až 1952 byly v mérašském okrese u jednoho z ramen Gangy objeveny zbytky královského města z *Mahábháraty* Hastinápury, zničeného o řadu století později mohutnými povodněmi, a stopy starého osídlení z odpovídající doby prokázaly i vykopávky v přípatě dalšího mahábháratáského města Indraprasthy u indické metropole Dillí. Všechno tedy nasvědčuje tomu, že původní verze eposu, nazývaná tradicí *Bhárata* – bez oněch nesčíslených dodatků a vsuvek, které přinejmenším ztrojnásobily rozsah díla – byla záznamem o něčem, co se v dávné minulosti skutečně odehrálo.

Případ druhého velkého eposu *Rámájány* je už mnohem komplikovanější. Ani tu ovšem není pochyb o tom, že ještě proslulá sanskritská verze Válmikiho z doby kolem počátku našeho letopočtu byla původně světským hrdinským a milostným eposem a že ji náboženský řád vtisklo teprve dodatečně přidání úvodní a závěrečné knihy, které udělalo z krále Rámy inkarnaci boha Višnu. Jenže to je asi tak všechno, co můžeme o *Rámájaně*s větší dávkou jistoty prohlásit.

Válmiki označuje za sídelní město krále Dašarathy a jeho syna Rámy Ajódhju v Kósaitsu a dost podrobně ji popisuje velmi věrohodným způsobem. Jenže v pozdějších encyklopediích *puránách* nenajdeme v seznamech kósaitských vládců žádného Dašarathu ani Rámu a je těžké uvěřit, že by tak velká postava, jeden z nejuctívanějších *avatárů* mocného boha Višnu, vypadal tradici z paměti. Navíc máme k Válmikiho *Rámájaně* i starší paralelu. V jedné z pálijských *džátak* neboli příběhů o minulých zrozeních Buddhy najdeme i příběh nazvaný *Dasarathadžátaka*, který

přes všechny rozdíly prozrazuje původ společný se sanskritskou *Rāmájánou*. Zde jsou však Dašaratha (v pálijské verzi jména) i Ráma označeni nikoli za vládcu Ajódnje, nýbrž Váránasí – ale ani tam neuvádějí *purány* žádné krále těchto jmen.

Přesto nechybí mezi indickými historiky zastánci teorie, že i *Rámájánu* je třeba pokládat za jakousi historickou romanci s reálným jádrem, třebaš zastiženým mnoha pohádkovými a mytickými motivy. Poukazují například na různé geografické údaje, které v díle s neobvyklou přesností odpovídají realitě, nebo na motiv únosu vládařovy krásné manželky, který je doložen i z nejednoho historického pramene. Objevila se dokonce i hypotéza, že opice, které v eposu pomáhají Rámovi porazit krále démonů Rávanu a osvobodit jeho choť, byli příslušníci nějakých prastarých kmenů, jejichž pozůstatky nacházíme dodnes v jihoindických „Modrých horách“ (Nilgiri) a jejichž ztotožnění s opicemi způsobila jejich fyzická odlišnost a naprostá nerosrozumitelnost jejich jazyků pro obyvatele severní Indie. A tak se i otázka historicity *Rámájany* přičadla k dlouhému seznamu staroindických záhad a hádanek.

VĚDA A TECHNIKA

Je obecně známo a také jsme už o tom hovořili, že věda a vědecké myšlení mají v Indii prastarou tradici – starší než například v antickém světě. Podnětem k jejich vzniku byly však jiné příčiny než třeba v Řecku nebo na druhé straně světa v Číně. Byly jím náboženské zájmy – snaha o věrné uchování védských textů pro budoucí generace.

Nechceme tu však hovořit ani tak o oněch *védangách*, pomocných vědeckých vědách, ve kterých získali staří Indové tak výrazný předstih před ostatním světem, jako v gramatice nebo etymologii. Nebudeme se zabývat ani vyspělým tradičním lékařstvím zvaným *ájurvéda* neboli „věda o dlouhověkosti“, neboť jeho vývoj není obestřen výraznějšími záhadami. Zdá se, že ani na otázku, proč jsou nejstarší dochované lékařské spisy tak relativně pozdního data, není těžké odpovědět. Podobně jako v mnoha dalších vědních odvětvích navazovali autoři nových děl na spisy svých předchůdců, a protože vědecký pokrok měl plynulý vývoj smě-

rem k neustálému obohacování vědomostí, upadala starší díla v zapomnění a neopisovala se, zatlačena do pozadí novými, lepšími výtvoři. Otazník visí snad jen nad tím, jak dospěli staří indičtí lékaři ke své proslulé chirurgické zručnosti a hlubokým znalostem anatomie, když jim náboženství nedovolovalo dotýkat se mrtvých těl, tj. provádět pitvy.

Analogií k tomu je ostatně i situace v mnoha dalších vědních oborech, kde je z literatury zřejmé, že staří Indové zdědky spolehnali víc na myšlení a logickou úvahu než na experiment. Jistým handicapem byla pro ně nepochybně okolnost, že hinduismus nedovoluje bráhmánům – a vědci se rekrutovali nesporně především z řad bráhmánů – jakoukoli fyzickou práci. Prvotní byla vždy pro ně metoda usuzování a dedukce, a snad právě proto – možná i ve spojení s tradičně dobrou pamětí – dosáhli tak skvělých výsledků především v matematice.

Dnes je už všeobecně známo, že mnoho matematických poznatků, které Evropa převzala od Arabů, mělo indický původ. Ostatně už samo arabské slovo pro matematiku *hindisat* naznačuje, že Arabové do značné míry jenom dále předávali vědomosti, které sami získali od Indů. Na indické straně nám však opět chybí – zřejmě z důvodů, jež jsme už uvedli – nejstarší matematické texty, takže nemáme ani tušení, který génius vymyslel nulu a praktický způsob psaní čísel, který i v Evropě nahradil těžkopádné římské číslice a umožnil tak velký rozvoj matematiky i v naší části světa. Obdobně plodný byl i vývoj dalšího vědního oboru – astronomie, spojované už od svých vědeckých počátků s astrologií. Ta hrála podstatnou úlohu při určování příznivých dnů a okamžiků pro pořádání velkých obětí, ale i méně posvátných akcí, jako bylo započítí válečné výpravy nebo uzavření královského sňatku. Později v hinduismu se význam astrologie rozšířil do nejširších vrstev; dodnes přisuzují ortodoxní hinduisté primární důležitost osobním horoskopům a řídí se pokyny, vypracovanými na jejich podkladě. Proto zaujímal pozorování hvězdné oblohy a pohybů nebeských těles důležité místo – samozřejmě pozorování bez jakýchkoli dalekohledů, k nimž stejně jako jinde ve starověkém světě ani v Indii nedospěli.

Zda a jaké měli k tomuto pozorování přístroje, nevíme. Dnes patří sice k turistickým atrakcím zajímavé a velmi přesné observatoře například

v Dillí nebo Udaipur, které připomínají spíše rekvizity pro natáčení nějakého vědecko-fantastického filmu, ale ty jsou až z velmi pozdní doby, většinou ze 17. a 18. století. O nějakých jejich starověkých předchůdcích neobsahují astronomické texty žádné informace.

Za zmínku stojí snad skutečnost, že staroindičtí astronomové přispěli i do košaté hinduistické kosmologie svým vlastním datováním počátku a konce našeho světa.

Za počátek naší *kalpy* neboli období trvání nynějšího světa označili okamžik, kdy se ocitlo všech sedm planet, které znali – Merkur, Venuše, Země, Mars, Jupiter, Saturn a Měsíc – při svém oběhu kolem Slunce v jedné přímce s nimi; a za dobu konce světa považovali okamžik, kdy budou všechny opět v téže pozici. Vynásobením doby oběhu všech těchto nebeských planet dospěli k obrovskému číslu 4 320 000 000 roků jako době trvání současné *kalpy*, a protože z ní neuplynula ještě ani polovina, dali světu perspektivu hodně dlouhého trvání. Ne ovšem současnému lidstvu – jeho existence je omezena na jediný velevěk neboli *mahájugu*, kterých má každá *kalpa* tisíc, takže život lidstva potrvá „jenom“ po tisícinu onoho obrovského čísla, udaného jako doba trvání světa.

Největší překvapení čeká však zájemce o staroindickou astronomii v díle *Áriabhata* z roku 499 po Kr. Jeho autor, geniální matematik a astronom Áriabhata, po němž pojmenovala Indická republika jednu ze svých prvních družic, tu píše, že pohyb nebeských těles po obloze je jen zdánlivý – „tak jako ten, kdo se plaví lodí po proudu, vidí horu (na břehu), jako by se ubírala proti proudu“, a že ve skutečnosti se Země otáčí kolem své osy a kolem Slunce. Nevíme však, zda Áriabhata došel k tomto závěru samostatně, nebo jej snad převzal od antických astronomů; neboť vliv řecké a římské astronomie na indickou je bezpečně prokázán. V každém případě bylo ke škodě domácích i světové vědy, že na toto jeho pozorování nikdo z jeho následovníků nenařádal.

Pozoruhodných výsledků dosáhla však starověká Indie nejen v různých vědních disciplínách, ale i v oblasti techniky a řemeslné zručnosti; jenže i tu zůstává dodnes nejedna okolnost nejasná.

Dochovaly se například velké monolitické sloupy z období dynastie Mauriů, některé se slavnými Ašókovými nápisy, a je bezpečně prokázá-

no, že všechny pocházely z pískovcového lomu v Čunaru v blízkosti Váránasí. Jak uvádí A. L. Basham, jsou roztroušeny po rozsáhlé ploše mezi Vindhijským pohořím a Nepálem, některé váží až padesát tun a dosahují výšky asi třinácti metrů a jsou vytesány z jediného kamenného bloku a nejen vyhlazeny do obdivuhodného lesku, ale navíc ještě ozdobeny umělecky dokonale provedenými hlavicemi; jedna z nich tvoří dnes například státní znak Indické republiky. Tajemstvím však zůstává dodnes nejen technika jejich dokonalého opracování, která v pozdějších staletích zanikla, ale především způsob, jakým byly tyto kolosy dopravovány někdy dost neschůdným terénem na tak velké vzdálenosti.

Ještě víc záhad obestírá proslulý železný sloup, který kdysi stával na kopci u Ambály v Harjáně a dnes zdobí prostory u Kutub mínáru na předměstí Dillí. Pochází asi ze 4. století po Kr. a nese sanskritský nápis, oslavující vítězství jakéhosi krále Čandry, kterého historikové ztotožnili s Čándrou II. (375-413 po Kr.).

Sloup je obdivován jednak pro svou velikost a váhu, jednak proto, že jeho povrch nevykazuje ani po šestinácti stoletích stopy rzi. Jeho celková výška je 720 cm, z čehož je 50 cm zapuštěno do země a dalších 45 cm upevněno v kamenné podezdívce. Jeho obvod těsně nad zemí je 49 cm a směrem vzhůru se zužuje až na 30 cm. Jeho celková váha se odhaduje asi na 6 tun. Železné či ocelové předměty této velikosti a hmotnosti nedokázal na Západě nikdo vyrobit dříve než koncem 19. století.

O technice zhotovení sloupu bylo vysloveno víc teorií. Nejpravděpodobnější se zdá názor, že nebyl vyroben litím, nýbrž kovářím. Švédský badatel G. Wranglén popisuje tuto techniku takto: „Ve starověku se železo vyrábělo přímo ze železné rudy, v tomto případě patrně zvětralého magnetitu získaného z povrchového dolu. Ruda byla tu a tam prokládána dřevěným uhlím ve vysoké peci vytápěné dřevěným uhlím se šlapacími měchy dole. Kusy takto získané železné hmoty se pak kovaly kladivem, aby se z nich vypudila struska. Současně se okysličovala většína uhlíku, který ještě zůstal v železe. Soudě podle svárů na jeho povrchu byl dillíjský sloup sestaven z velkého množství kusů o váze 20 až 30 kg, které byly postupně skuty ve výmni z dřevěného uhlí. Povrch sloupu vykazuje stopy po úderech kladiva.“

Často opakované tvrzení, že sloup vůbec nerezaví, neodpovídá skutečnosti. Části uložené v hlině vykazují skvrny po rzi až 10 cm hluboké. I tak je však odolnost sloupu vůči rezavění obdivuhodná. Wraglén ji na rozdíl od většiny badatelů připsuje ani ne tak chemickému složení sloupu, jako příznivým klimatickým podmínkám v oblasti – zejména ve starověku, krátce po zhotovení. V každém případě je však tento sloup obdivuhodným důkazem technologie a dovednosti těch, kdo ho zhotovili.

STARÍ INDOVÉ A MOŘE

Už letmý pohled na mapu indického subkontinentu prozrazuje, že větší část jeho hranic tvoří moře – Indický oceán se svým Bengálským zálivem na východě a Arabským mořem na západě. Dalo by se očekávat, že při obrovské délce svého kulturního a civilizačního rozvoje, vysoké vzdělanosti a značné technické zručnosti i vynalézavosti svých obyvatel se Indie stane už ve starověkém období námořní velmocí a že moře bude hrát v jejím politickém, ekonomickém i kulturním vývoji významnou roli. Není tomu tak. Staroindická kultura je svým charakterem výrazně vnitrozemská. Po celé starověké období jako by moře ležela až kdesi na samém okraji indického zájmu. Rozhodující vývoj se odehrával vždy ve vnitrozemí a na rozdíl od dnešní doby, kdy tři ze čtyř největších indických velkoměst, Kalkata, Bombaj a Madrás, leží buď přímo na mořském pobřeží nebo – v případě Kalkaty – v ústí jednoho z ramen Gangy, splavného až daleko od mořského břehu, nezaujímal starověká přímořská města v životě země ani zdaleka tak prominentní postavení.

A nejen to. Ve staroindické literatuře se skoro vždy hovoří o oceánech jako o obávaných místech, kterým je lepší se vyhnout, a od středověku byl dokonce nábožensky sankcionován zákaz zámořských plaveb jako znečišťující a hříšný.

Marně však hledáme ve starých pramenech jakékoli vysvětlení této dost zvláštní „oceánofobie“. Nezdůvodňuje ji ani hinduistická mytologie, která jenom prostě konstatuje existenci sedmi moří, uprostřed nichž leží *Džambudvípa* neboli Indie, a světluje vládu nad oceány bohu Varunovi. Svůj pohled upírá vždy spíše k Himálaji na severu – jižní směr, vyznače-

ný bezbřehým oceánem, je pro ni jen říší boha smrti Jamy. Hruzným jevem umístěným v moři je i obrovitý netvor, spočívající s věčně otevřenou hubou kdesi daleko na jeho jižním okraji a neustále polykající vodu; tak si staří Indové vysvětlovali skutečnost, že do moře přitékají neustále ohromné masy říční vody, a přece jí v něm nepřibývá. V jednotlivých mýtech, kterých má hinduismus tolik, se moře vyskytuje až překvapivě zřídka. Na jeho dno se například uchýlili po prohrané válce s bohy zbytky démonských *asurů* a bohové, kteří tam na ně nemohli, museli požádat mocného světce Agastju, aby všechnu mořskou vodu vypil. Jako mořské božstvo je uctívána jenom na drávidském jihu Minákši, doslova „Rybooká“, později ztotožněná se Šivovou božskou chotí Párvatí, jako ochránkyně rybářů.

Podobně okrajový je i zájem bohaté staroindické vypravěčské literatury o moře. Hovoří – dost sporadicky – o zámořských zemích na východě, kam jezdí kupci za bohatstvím a stateční princové za dobrodružstvím a krásnými nevěstami, ale o mnoho víc o nich neříká. Tvůrci staroindického písemnictví jako by vůbec nevěděli, jak velkých úspěchů dosáhla jejich náboženská a kultura v zemích jihovýchodní Asie, dnešní Barmě, Thajsku, Laosu, Kambodži a na některých ostrovech Indonésie. Vždyť už nejméně od poloviny prvního tisíciletí našeho letopočtu určoval indický vliv v těchto oblastech charakter duchovního a kulturního vývoje do té míry, že někteří historikové pro ně razili termín „Velká Indie“ (*Greater India*). Natrvalo zakotvil v pevninských zemích jihovýchodní Asie théravádinský buddhismus, ale neméně silný byl po dlouhá staletí i vliv hinduismu, jehož dodnes obdivovaným plodem je například šivaistický chrám Angkor Vát v Kambodži a důkazem hloubky působení četné sanskrtské nápisy i dodnes se udržující Rámův kult v Thajsku.

Zdá se, že ještě po řadu staletí křesťanského letopočtu neexistoval v hinduismu odpor vůči šíření jeho nauky mimo indické hranice a že je plodem pozdější izolace, do které uzavřela jeho vyznavače tuhá kastovní soustava až po svém dotvoření. Jinak by ani nebyla mohla vzniknout svérázná hinduistická komunita na indonéském ostrově Bali, která tu existuje dodnes jako poslední zbytek kdysi tak mocného působení hinduistických elementů v jihovýchodní Asii.

V indických pramenech bychom však bližší informace o tomto procesu hledali mané, a tak zůstává jenom další neznámou indické minulosti.

KRVAVÉ OBĚTI

Hovořili jsme už o tom, že hlavním projevem zbožnosti a úcty vůči bo-
hům byla ve védské době oběť, a protože obětovat to nejcennější, co člo-
věk má, znamená vyřádit svou oddanost nejlépe, nechýběl mezi obětí-
nami ani dobytek, který byl nejvyšší hodnotou doby. Která zvířata byla
však obětována, s jistotou nevíme. Patrně mezi nimi nebyly krávy, cho-
vané už ve védské době ve vysoké vážnosti, která v pozdějších obdobích
vzrostla až na samu hranici zbožštění. Jistě byli obětováni býci a buvoli
a pravděpodobně i drobný skot. Zvláštní místo zaujímal ve védském
obětím rituálu kůň, jehož obětování bylo výjimečnou událostí vyhře-
nou jediné nejmocnějším vládarům. Pokud chtěli potvrdit svou „světo-
vládnost“, to jest převahu nad všemi okolními panovníky, vypouštěli při
oběti zvané *ašvamédha* bílého koně, aby se po dobu celého roku toulal,
kdekoli se mu zachce, doprovázen ozbrojenou družinou, která patrně
usměrňovala jeho pohyby. Král území, na které kůň zaběhl, musel buď
uznat nadřazenost majitele koně, nebo s ním bojovat. Po roce zahнала
družina koně zpět a potom byl slavnostně obětován. Tato oběť se udrže-
la ještě do hodně pozdějších staletí, kdy už ostatní védské oběti nahradí-
la hinduistická nekrvavá *púddža*.

Výřazení krvavých obětí z rejstříku náboženských úkonů jistě nepře-
kvapuje. Od dob upanišad se stále silněji prosazovalo učení o reinkar-
naci, které přiřazovalo k tvorům obdařeným duší *átmanem* i všechna
zvířata, a ve všech třech velkých indických náboženstvích se plně
uplatnila zásada *ahimsy* neboli neublížování živým tvorům. Ale stejně,
jako se nikdy neprosadilo jejich nezabíjení v absolutní míře, nezminily
z hinduismu docela ani krvavé oběti. Až do dnešních dnů se dochova-
lo například zabíjení kůzlat jako obětím nabízených bohyni Káli, jedno-
mu z aspektů Šivovy manželky Párvatí. Jsou ji obětována denně mimo
jiné v kalkatském Kálighátu, kde obětník usekne ubohé oběti hlavu na
zvláštním obětišti před chrámem, odkud krev steče žlábkem k soše bo-

hyně v chrámovém interiéru. Zvlášť odpudivou podívanou jsou pak
oběti stovek až tisíců kůzlat o *Kálipúddži*, svátku zasvěceném tomuto
hroznému božstvu.

Ačkoli některé mladší sankrské texty ospravedlňují toto křiklavé po-
rušení zásady *ahimsy* tvrzením, že duše zabitého tvora odchází přímo do
nebe mezi bohy, zůstal tento typ obětí omezen na výrazně menší část or-
todoxní složky hinduistické komunity a historici jej většinou vysvětlují
vlivem neárijských elementů, které pronikly do hinduismu až v pozdější
době spolu s přijímáním neindoevropských *ádívásijů* do hinduistického
společensví. Toto vysvětlení se zdá pravděpodobné, protože u mnoha
domorodých kmenů mají krvavé oběti zřejmou tradici.

A to nejen oběti různých zvířat, ale i lidí. Etnografové už popsali u ce-
lé řady indických kmenů obřady, při nichž byli – a údajně potají leckde
dodnes jsou – zabíjeni lidé za nejrůznějším účelem, ale především k za-
jištění bohaté úrody. James George Frazer uvádí ve své známé *Zlaté rato-
lesti* celou řadu těchto lidských obětí za úrodu – u Gónďů, Lhota-Nágu,
Oráónců, Khónďů a dalších – a líčí různé ceremoniály s nimi spojené.
A ve staroindické vypravěčské literatuře se zase velmi často setkáváme
s příběhy o tom, jak Bhillové (což je tu zřejmě obecný výraz pro etnický
odlišný kmeny) chytají v lesích, které obývají, pocestné a obětují je své
krvavé bohyni Čámundí. Zdá se, že tu naprosto nejde o výplod vypravě-
čovy fantazie, nýbrž o strohou realitu.

Nevíme však vůbec nic o podobě takových obřadů, které tak lákají au-
tory moderních dobrodružných románů i tvůrce obdobných filmů.
A stejně nejistota provází i otázku, zda a do jaké míry napodobovali
v tomto ohledu své ádívásijské sousedy i některé složky ostatního indic-
kého obyvatelstva.

Plně prokazatelná a historicky ověřená je jen činnost takzvaných *tha-
gů* neboli škrtičů v 17. a 18. století v Bengálsku. Jejich bandy přepadaly
v odlehlých končinách pocestné, uškrtli svoji oběť bílým šátkem, a tím ji
obětovali svému božstvu, obávané bohyni Káli. Okolnost, že obětníci byli
vždy zámožnější lidé, vzbuzuje však vážné podezření, že šlo jen o za-
maskování obyčejné loupeže náboženským motivem, aby pachatele ne-
vyzradili místní vesničané.

Ojedinelá a spolehlivě neověřená je zpráva o lidských obětech z jižní Indie ze sklonku prvního tisíciletí po Kr., podle níž se král Kišnadevovi Rájovi napřed nepodařilo postavit velkou vodní přehradu u města Vičajanagaru, a proto nařídil obětovat zajatce, aby si usmířil nepříznivě naladěná božstva.

Za nábožensky motivované lidské oběti můžeme označit i hojně připsané sebevraždy, o nichž máme nepochybné doklady z různých období indických dějin i méně nepochybné příběhy z vypravěčské literatury. V těch druhých nabízí často hrdina nebo hrdinka za nějakým účelem svůj život božstvu – většinou opět bohyni Káli – useknutím vlastní hlavy nebo skokem do propasti. K těm prvním patří pak především případy *sattí*, opakující se od starověku až do dnešní doby. Při tomto obřadu vstupuje ovdovělá žena na pohřební hranici spolu se svým zemřelým manželem, aby se nechala s jeho mrtvolou zažíva upálit. Četné pomníčky *sattí* roztroušené po celé Indii prokazují, že i když se tento zvyk patně nikdy nestal masovým jevem, vyskytoval se s děsivou pravidelností stále znovu; a ani jeho účelní zákaz, který si už před polovinou 19. století vynutili moderní reformátoři hinduismu, jej zcela nevymýtil.

Je však celkem pochopitelné, že velké množství podobných případů a lidských obětí vůbec bylo udržováno v tajnosti, a tak je velmi těžké rozhodnout, nakolik jde o autentická fakta a nakolik o výmysly jakési zvláštní „náboženské“ propagandy.

JAK ZMIZEL Z INDIE BUDDHISMUS

Od doby Buddhova působení až přibližně do přelomu letopočtu vyznávala značná část Indie *théravádský* buddhismus, zvaný jeho rivaly *hínajá-na* nebo i „malá cesta“. Potom nabýval stále výraznější převahu nový směr, *mahájána* čili „velká cesta“, která nahradila ideál osobního osvícení staršího směru představou *bódhisattvy*, člověka, který se po dosažení osvobozujícího cíle dobrovolně vzdává odchodu do *nirvány*, aby mohl pomáhat k osvícení druhým, svým spolublížním. Mahájanský směr, který se rozšířil i do rozsáhlých oblastí Střední Asie, Tibetu, Mongolska, Číny, Koreje, Japonska a Vietnamu, postupně vytlačil *hínajánu* mimo indické území, hlavně na Cejlon a do Jihovýchodní Asie.

O příčinách této změny se sice můžeme jenom dohadovat, ale přece jen s velkou dávkou pravděpodobnosti. Původnější *théravádské* učení bylo hodně přísné a náročné, vyžadovalo k tomu, aby věřící dosáhli osvícení, ukázněný život v mnišském řádu a ani v nejmenším nevycházelo vstříc indické mentalitě, úhynoucí k mytologickému pojetí světa se současným přiblížováním nadpřirozených bytostí člověku a jeho chápání. Mahájána byla od počátku ve své „lidové“ podobě srozumitelnější, navázala na staré indické tradice tím, že zaplnila svět různými božskými a polobožskými bytostmi a postavu zakladatele víry obdařila nadpřirozenými znaky a skoro mytickým rámcem. I ideál *bódhisattvy* dobyte zapadal do těch nejlepších složek tradiční indické etiky. A tak nachází čínský poutník Süan-cang v 7. století v Indii už jen pouhé zbytky *hínajánu*, hlavně v západních oblastech subkontinentu.

Už v druhé polovině prvního tisíciletí jsme však svědky toho, jak i mahájanský buddhismus ztrácel na subkontinentě půdu a je stále víc vytlačován hinduismem. Tento proces vrchoil v raných staletích našeho tisíciletí, kdy buddhismus ještě nějaký čas přežívá v okrajových oblastech, hlavně v podhůří Himálaje, ale nakonec i odtud prakticky mizí. Teprve v současně době zaznamenal počet buddhistů v Indii podstatnější nárůst, ale ne z řad domácích obyvatel, nýbrž tibetských uprchlíků, kteří tu našli po okupaci své vlasti Číňany hlavní útočiště před tvrdou perzekucí náboženství, která následovala v Tibetu zejména po pokusu o revoltu v roce 1959.

V názorech na to, proč z Buddhovy vlasti zmizelo jeho náboženství, se různí historici dost značně rozcházejí. Někteří zdůrazňují pronásledování buddhistů, ale historie dosvědčuje z předislámské doby jenom regionální perzekuci bengálského vladaře Šašánky kolem roku 600 po Kr., které mohli uniknout do jiných končin země, a poměrně krátkodobou krutovládou hunského dobyvatele Mihirakuly před rokem 540, kdy tento bořitel klášterů a pobýječ mnichů zemřel. Jiní badatelé, například A. L. Basham, hledají příčiny vytlačení buddhismu z indické půdy spíše v náboženské renesanci hinduismu po působení velkého filozofa Šankary na počátku 9. století. Náš indolog Vincenc Lesný hovoří zase o „stírání hranic mezi buddhismem a hinduismem, jenž do sebe buddhismus vsává“.

Všichni se pak shodují v tom, že poslední ránu zasadili tomuto náboženství v Indii muslimští dobyvatelé, kteří zničili jeho poslední základy na indické půdě – kláštery i slavnou univerzitu v Nálandě.

Pozornost si však zaslouží i další názor, podle kterého podstatně přispělo k zániku indického buddhismu to, že nemá kastovní systém, který by mohl obyvatelstvu poskytnout takové sociální jistoty, jaké mu zejména v nejtežších dobách poskytovaly kasty. Zastánci tohoto názoru poukazují na to, že džinismus, ačkoli počet jeho vyznavačů poklesl už v průběhu starověku na relativně velmi nízkou úroveň, se v Indii udržel dodnes a přežil i islámský tlak, protože si vytvořil vlastní kastovní systém jako reakci na strukturu většiny indického obyvatelstva.

Zdá se, že něco pravdy bude na všech uvedených domněnkách a že to byla kombinace všech zmíněných příčin, která připravila zemi, kde se buddhismus zrodil, o toto náboženství. Připomeňme jen, že bráhmanskí ideologové pohlíželi na buddhismus vždy jen jako na jakousi sektu, která se sice mýlí v názorech na to, jak dosáhnout vysvobození z cyklu znovuzrození, ale v podstatě směřuje k témuž cíli; a v návratu jeho vyznavačů do lůna hinduismu spatřovali jenom návrat k původnímu, předbuddhistickému stavu.

□ □ □

Témat plných otazníků a nejasností by bylo ze staroindických dějin ještě o mnoho víc. Ale snad i tato nevelká přehledka ukazuje, na jaké potíže naráží studium této zajímavé země, která tolik přispěla a dodnes přispívá do kulturní a duchovní pokladnice světa. A také kolik prostoru ještě zbývá pro ty, kdo se rozhodnou věnovat své úsilí jejímu hlubšímu poznávání. Neboť především jim je určena tato kniha.

Indologie je velké dobrodružství – nesnadné, ale vzrušující. Nabízí každému, kdo se do něho pustí, možnost odhalovat další a další poznatky o tisícileté minulosti této země, které zanesl prach času. Vždyť co může být zajímavějšího, než znovujevovat minulost lidstva, ke kterému patříme, a – jako v případě Indie – i hodnoty, které mají co říct dnešním člověku a jež mohou obohatit i jeho vlastní život?

VÝBĚROVÁ BIBLIOGRAFIE

VŠEOBECNÁ

- Basham, A. L.: *The Wonder That Was India*, London, 3. vyd. 1967
 Keith, A. B.: *History of Sanskrit Literature*, Oxford 1920
 Kolektiv autorů: *Boží, bráhmanskí, lidé. Čtyři tisíciletí hinduismu*, Praha 1964
 Kolektiv autorů: *Moudrost a umění starých Indů*, Praha 1971
 Kosambi, D. D.: *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay 1975
 Krása, M.: *a kolektiv. Indický subkontinent*, Praha 1980
 Lesný, V.: *Indie a Indové. Poutí stáletími*, Praha 1931
 Macdonell, A. A.: *History of Sanskrit Literature*, London 1900
 Majumdar, R. C.: *Ancient India*, Varanasi 1952
 Mylius, K.: *Geschichte der Literatur im alten Indien*, Leipzig 1983
 Renou, L.: *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris 1950
 Renou, L. – Filiozat, J.: *L'Inde classique*, Paris 1947
 Winternitz, M.: *Geschichte der indischen Literatur*, 3 sv., Leipzig 1904–20
 Zbavitel, D.: *Starověká Indie*, Praha 1985
 Zbavitel, D. – Vacek, J.: *Přůvodce dějinami staroindické literatury*, Třebíč 1996

I. KULTURA POŘÍČÍ INDU

- Allchin, B. a R.: *The Birth of Indian Civilization*, Harmondsworth 1968
 Hrozný, B.: *Nejstarší dějiny Přední Asie, Indie a Kréty*, Praha 1948
 Lal, B. B.: *Indian Archaeology Since Independence*, Delhi 1964
 Malinovi, J. a R.: *Dvacet nejvýznamnějších archeologických objevů dvacátého století*, Praha 1991. Str. 199–220
 Marshall, J.: *Mohenjo Daro and the Indus Civilization*. 3 sv., London 1931
 Mode, H.: *Das frühe Indien*, Stuttgart 1984
 Wheeler, M.: *Dávná civilizace v údolí Indu*, Praha 1973

II. OTAZNÍKY KOLEM VĚD

- Bloomfield, M.: *Hymns of the Atharva-Veda*, Oxford 1897
 Geldner, K. F.: *Der Rigveda in Auswahl*. 2 sv., Stuttgart 1907–1909
 Gonda, J.: *Vedic Literature*, Wiesbaden 1975
 Gonda, J.: *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague 1963