

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Katedra religionistiky

**Indická náboženství v pracích Dušana Zbavitele a Vladimíra Miltnera**

Bakalářská práce

Ondřej Jirásek

2012

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2010/2011

## ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Ondřej JIRÁSEK**  
Osobní číslo: **H08159**  
Studijní program: **B6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Religionistika**  
Název tématu: **Indická náboženství v pracích Dušana Zbavitele  
a Vladimíra Miltnera**  
Zadávací katedra: **Katedra religionistiky**

### Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

1) Provést důkladnou rešerši a použít také relevantní články obou autorů 2) Shrnout konkrétní důležitá témata, kterými se oba autoři v souvislosti s indickými tradicemi zabývají. Charakterizovat způsob zpracování látky, pokusit se o vystižení východisek a způsobů argumentace. Zhodnotit užívání a pochopení pojmu náboženství. 3) Vypracovat srovnání uchopení tématu u obou autorů, tzn. zda a které shodné postoje najdeme, v čem jsou naopak rozdíly. Jakou roli při formulaci hodnocení indických tradic sehrála východiska i doba vzniku jednotlivých prací, zda můžeme vysledovat nějaký posun interpretací v čase, jakou roli při studiu indických tradic sehrálo jazykové zaměření autorů (bengálština, hindština).

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Miltner, Vladimír: Indie má jméno Bharat, 1. vyd., Panorama, Praha 1978. Miltner, Vladimír: Krišna a osm pečetí, 1. vyd., DharmaGaia, Praha 1994. Miltner, Vladimír: Vznik a vývoj buddhismu, 1. vyd., Vyšehrad, Praha 2001. Miltner, Vladimír: Lékařství staré Indie, 1. vyd., Avicenum, Praha 1986. Zbavitel, Dušan: Bengálská literatura. Od tantrických písní k Rabíndranáthu Thákurovi, ExOriente, Praha 2008. Zbavitel, Dušan: Hinduismus a jeho cesty dokonalosti, 1. vyd., DharmaGaia, Praha 1993. Zbavitel, Dušan (hl. editor): Boží, brahmáni, lidé: čtyři tisíciletí hinduismu, 1. vyd., ČSAV, Praha 1964. Zbavitel, Dušan: "Hinduismus. Čím je a čím může být i pro nás", Umění a řemesla 41.2 (1999), s. 61-62.

Vedoucí bakalářské práce:

**Mgr. Martin Fárek, Ph.D.**  
Katedra religionistiky

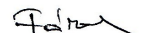
Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2010**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2011**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.  
děkan

L.S.



Mgr. Martin Fárek, Ph.D.  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

**Prohlašuji:**

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 29. června 2012

.....

Ondřej Jirásek

Touto cestou bych chtěl poděkovat Mgr. Martinu Fárkovi, Ph.D. za jeho odborné vedení, připomínky a rady.

Mé největší poděkování patří mé mamince za její neustálou podporu.

## **Shrnutí**

V této práci nesoucí název Indická náboženství v pracích Dušana Zbavitele a Vladimíra Miltnera se zabývám problematikou ovlivňování indické kultury kulturou západní, přičemž mě také zajímá interpretační pohled Zbavitele a Miltnera na danou problematiku. Práce je dělena do pěti hlavních kapitol. První se stručně věnuje kategorii náboženství, druhá pojednává o prvních kontaktech Indů a Evropanů a zabývá se také západními pojmy hinduismus a buddhismus, třetí líčí západní reflexe indických textů, čtvrtá se věnuje západním interpretacím indické dharmy a pátá velmi stručně pojednává o indickém kastovním systému a o „nejvyšší“ společenské vrstvě bráhmanech.

## **Klíčová slova**

náboženství, západní kultura, hinduismus, buddhismus, indické texty, dharmy, kastovní systém, bráhmani

## **Summary**

In the thesis titled “Indian Religions in the Works of Dušan Zbavitel and Vladimír Miltner” I focus on the issue of influencing Indian culture by western culture and I am also interested in the interpretation views of given issue by Zbavitel and Miltner. The thesis is divided into five main chapters. The first one briefly deals with the category of religion, the second one with contacts of Indian people and Europeans and it also deals with western terms of Hinduism and Buddhism, the third one describes western reflexions of Indian texts, the fourth one is devoted to western interpretations of Indian dharma and the fifth one very briefly discusses the Indian caste system and the Brahmins, the “highest” social class.

## **Key words**

religion, western culture, Hinduism, Buddhism, Indian texts, dharma, caste system, Brahmins

## Obsah

Úvod.....	9
1. Uchopení náboženství.....	11
1.1 Původ termínu.....	11
1.2 Problematika definovatelnosti.....	13
1.3 Náboženství na osvícenské půdě.....	19
1.4 Jazyk, náboženství v Asii a kultura.....	20
1.5 Univerzálnost náboženství.....	23
2. Indie a „indická náboženství“.....	25
2.1 Setkání Evropy s Indií.....	25
2.2 „Hinduismus“.....	30
2.3 „Buddhismus“.....	31
2.4 Pohled Zbavitele a Miltnera.....	34
3. Indická textualita.....	38
3.1 Důležitost interpretace.....	38
3.2 Pohled Zbavitele a Miltnera.....	40
4. Dharma a její mnohovýznamovost.....	46
4.1 Dharma v indických tradicích.....	46
4.2 Pohled Zbavitele a Miltnera.....	48
5. Společensko-doktrinální systém a jeho kněží.....	53
5.1 Kasta a Indie.....	53
5.2 „Indičtí kněží“.....	54
5.3 Pohled Zbavitele a Miltnera.....	55
Závěr.....	65
Bibliografie.....	69



## Úvod

Ve své práci se zabývám problematikou „indických náboženství“ a následnou reflexí tohoto „fenoménu“ v pracích našich dvou předních indologů Vladimíra Miltnera a Dušana Zbavitele. Cíl své práce bych rozdělil na dvě fáze – nejdříve se pokusím nastínit, jak západní učenci interpretovali „indická náboženství“ a poté, jak na danou problematiku nahlíželi Zbavitel a Miltner (ve vztahu k asijským tradicím jsou totiž i naši autoři západní badatelé).

Vzhledem k tomu, že pojem „indická náboženství“ je velmi obsáhlý, budu se věnovat pouze hinduismu a buddhismu (neboť Miltner a Zbavitel se zabývali převážně těmito tradicemi). Samozřejmě rozsah této práce nedovolí, abych se mohl hinduismu a buddhismu věnovat v celé jejich šíři. Proto jsem vybral taková „témata“, která jsou právě na Západě považována za konstitutivní „složky“ těchto tradic (nebo jsou západní kulturou výrazně ovlivněna či je Západ sám „vytvořil“). Přičemž každá kapitola se bude jedné z těchto „složek“ věnovat.

Samotnou práci dělím do pěti kapitol. V první kapitole se věnuji pouze kategorii náboženství. Stručně se pokouším nastínit původ tohoto termínu a problematiku jeho definovatelnosti. Také mě zajímá v jakém „prostředí“ pojem náboženství (v dnešním smyslu) vznikl a zda je vůbec možné ho vztáhnout na všechny kultury. Druhá kapitola líčí první kontakt mezi Indií a Evropu a posléze se věnuje termínům hinduismus a buddhismus. Ve třetí kapitole se zabývám západní reflexí indických textů. Čtvrtá kapitola stručně nastiňuje západní interpretace indického termínu dharma a závěrečná se věnuje kastovnímu systému a jeho „nejvyšší složce“ bráhmanům, přičemž mě zajímá opět západní reflexe.

Ve své práci jsem vycházel převážně z monografií. Ovšem vzhledem k tomu, že jsem svůj výzkum postavil na vzájemných vztazích Západu a indických tradic, musel jsem výrazně rozšířit koncept svého bádání o zahraniční literaturu. Při zpracování jsem čerpal zejména z prací prof. Balagangadhary – *The Heathen in his Blindness*, Richarda Kinga – *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“* a Wilhelma Halbfasse – *India and Europe: An Essay in Understanding*.

Použité informace v mé práci jsou založeny na analýze dostupných zdrojů. Spolu se shromažďováním literatury a jejím následným rozbořem vyvstaly jisté „komplikace“. Ohledně Miltnerových a Zbavitelových prací uveřejněných v člancích a jiných periodikách. Oba autoři se v nich totiž zabývali „převážně“ jazykovědnou tematikou a pokud ne, byla to témata pro povahu mé práce bohužel nepodstatná. Proto je má bibliografie prosta článků a sborníků a své snažení jsem zaměřil spíše na monografie (samozřejmě i zde jsem použil pouze pro mne relevantní publikace). Svá tvrzení se snažím podložit citací pasáží ze Zbavitelových a Miltnerových děl.

Doufám, že pokud splním všechny body své práce, přispěji alespoň trochu k osvětlení této problematiky.

## 1. Uchopení náboženství

V této kapitole se budeme zabývat problematikou pojmu *náboženství*. Podíváme se na původ termínu, na jeho definovatelnost a zejména nás budou zajímat jeho západní interpretace. Prozkoumáme jeho použitelnost v asijském kontextu a nakonec poodhalíme, zda můžeme o náboženství hovořit jako o univerzálním prvku.

### 1.1 Původ termínu

Termín *náboženství* je sám o sobě velmi abstraktním fenoménem, který je pro jednotlivé kultury variabilní. Pojem náboženství tak, jak ho chápou mnozí dnes, se kupodivu objevil v západním myšlení teprve v době osvícenské. Pokud bychom ovšem chtěli zkoumat podrobně historii termínu náboženství, naše první kroky by měly vést do starověkého Říma – k latinskému slovu *religio*. Tento pojem se totiž poprvé objevuje v době, kdy do „náboženství starověkého Říma“ začíná postupně zasahovat křesťanství.

Pojem náboženství je neodmyslitelně spjat se západním myšlením. Pokud se podíváme na etymologii latinského slova *religio* nalezneme několik vysvětlení. Cicero odvozuje jeho původ od slova *relegere* – *znovu sebrat/dohledat, opět přečíst*. Náboženství by tedy mělo odkazovat na tradice rituálu něčích předků. Takovéto pochopení termínu, pocházející z „pohanského“ Říma učinilo ze slova *religio* prakticky synonymum pro slovo *traditio*. Šlo tedy o učení předků, náboženství představovalo provádění starobylých rituálů a vzdávání úcty bohům. Ovšem někteří Římané své bohy kritizovali nebo dokonce popírali jejich existenci. I mnoho tamních intelektuálů a členů vyšší společnosti se účastnilo náboženských aktivit, ale ve své bohy nevěřilo. Jak se tedy mohli podílet na náboženských činnostech nebo je dokonce i vést, aniž by nevěřili ve své bohy? Někteří osvícenští autoři nabízejí vysvětlení. Montesquieu tvrdil, že se zde projevuje římská racionalita v ovládnutí mas – u vzniku nebyla zbožnost nebo strach, ale uznání, že každá společnost potřebuje náboženství. Jednalo se o jakýsi mechanismus, jak ovládat společenství lidí využitím jejich pověřivosti a důvěřivosti. Diderot napsal, že Cicero byl bezbožný, gramotnost lidí v té době byla velmi nízká, ale lidé poslouchali projevy řečníků, které byly plné zbožnosti vůči bohům, ovšem nedokázali pochopit, co

projevem řečník mýnil. Nejde tedy o vysvětlení římského religio, ale o pouhé představy evropských intelektuálů o římském náboženství. Jakou roli tedy hrála v římském náboženství tradice? Staří Římané měli v úctě své předky – proto náboženská praxe jedné generace byla realizována i v té další. Antičtí intelektuálové ovšem nebyli dogmatictí tradicionalisté, kteří bránili pouze konkrétní postup s odvoláním, že jejich předkové ho používali také. Římané uctívali všechna božstva – i na dobytých územích uctívali cizí božstva a některá dokonce postupně začlenili do svého pantheonu. Můžeme říci, že římské religio charakterizovalo určitou toleranci a udržování specifických tradic (v případě potřeby nejen tradic svých předků, ale i cizích kultur). Ovšem pokud byla společnost starověkého Říma tolerantní, jak mohla pronásledovat židy a později také křesťany? Odpověď na tuto otázku zahrnuje mnoho aspektů, ovšem zřejmě zásadní pro Římany byl fakt, že židé a křesťané nejsou „religio“ - myšleno, že nemají tradici<sup>1</sup>.

Díky tomuto vysvětlení bychom zřejmě mohli pochopit, proč byli první křesťané viděni v očích Římanů jako ateisté – neboť neuznávali bohy ostatních, včetně těch římských. Jestliže jde v náboženství primárně o následování tradice předků, znamená to, že tento termín musíme chápat v pluralitním kontextu. Z toho plyne závěr, že nemůže existovat pouze jedno náboženství, protože na světě existuje mnoho společností a etnických skupin s vlastní historií a tradicemi. Společnost ve starověkém Římě proto představovala pro křesťany a židy problém – samy sebe nepovažovali za „náboženské“ ve smyslu tradice, a tak neuznávali ani tradice jiné. Židé se samozřejmě mohli odkázat na svou skupinovou identitu a etnickou historii jako na tradici. Ovšem první křesťané se na nic takového odvolat nemohli – docházelo tedy k „roztržce“ mezi *religio* a *traditio*. Bylo zapotřebí transformace termínu religio. Ve 3. století n.l. křesťanský autor Lactantius odmítl Ciceronovu etymologii a uvedl, že *náboženství* pochází ze slova *religare* – *vázat/propojit, svázat dohromady*. Jde tedy o „pravdivé uctívání“ - existuje mnoho „uctívačů falešných model/bohů“, ale křesťané uctívají jediného a pravého Boha, to je náboženství. Religio zde tedy označuje „pouto zbožnosti“ - smlouvu mezi jediným pravým Bohem a člověkem<sup>2</sup>. Křesťanská transformace pojmu fungovala dvěma směry:

1 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 35-44.

2 Heller a Mrázek uvádějí, že Ciceronova etymologie je patrně chybná a za správnější považují

jednak se snažila o „ukotvení“ v římské společnosti a jednak o vyloučení některých skupin z této transformace. Ti, kteří uctívali jiné bohy, byli nyní prohlášeni za „pohany“. Tato transformace mimo jiné také zajistila exkluzivní postavení křesťanství – coby základ pro pochopení toho, co je to náboženství. Posun termínu *religio* v antickém křesťanském kontextu je důležitý pro pochopení, jakým způsobem dnes vnímá náboženství západní kultura. Křesťanské *religio* klade také nově velký důraz na „psané slovo/text“ a jeho správný výklad. Náboženství v křesťanském pojetí velmi dbá na význam ortodoxie a na ortopraxii tolik nehledí. Když si dáme všechny díly „skládačky“ dohromady můžeme nalézt mnoho podobností mezi křesťanským chápáním pojmu *religio* a moderními koncepcemi náboženství. Například kladení velkého důrazu na doktrínu nebo posvátné texty. Musíme si uvědomit, že samotný termín náboženství je založen na křesťanské teologické kategorii.<sup>3</sup>

Pokud chceme znát historii pojmu náboženství, měli bychom pochopit, co znamenalo pro starověké Římany. Jaký náhled měli Římané na první křesťany a jaký byl postoj prvních křesťanů k římskému *religio*. Díky tomu, že římská společnost nahlížela na první křesťany jako na „ateisty“ (tedy jako na někoho, „kdo náboženství nemá“, kdo nemá tradici), museli křesťané dokázat, že nejenom židé se mohou na svou tradici odkazovat, ale, že i oni mají *traditio*. To nakonec vedlo k transformaci celého termínu do podoby, jak *náboženství* chápeme nyní. Definice vycházející z etymologie se mohou zdát jako zastaralé a překonané, ovšem pro celkové pochopení všech kontextů jsou důležité.

## 1.2 Problematika definovatelnosti

Můžeme tedy hinduismus, buddhismus, konfucianismus atd. definovat jako náboženství stejně jako křesťanství? Podívejme se na tuto problematiku blíže.

---

etymologii křesťanského řečníka Lactantia. Dále uvádějí, že postupně se význam termínu „vyvíjel“ – nejprve znamenal svědomitost (vázanost svědomím, poté i náboženským příkazem nebo pokynem). Také označoval rozpaky a pochyby (o správnosti svých činů), pověřčivost a úzkostlivost. Ve vlastním náboženském smyslu označoval víru, zbožnost, činnost uctívání, svatost nebo posvátnost. HELLER, J., MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky*. Kalich, Praha 2004, s. 16.

<sup>3</sup> KING, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“*. Routledge, London 1999, s. 35-40.

Pokud prozkoumáme jednotlivé formulace definic náboženství, uvidíme, že odpovídají osobní zkušenosti autora. Je totiž logické, že každý autor se bude snažit najít právě takovou definici, která bude odpovídat jeho pohledu na náboženství – právě tu bude považovat za pravdivou a správnou. Tedy, co člověk, to jiné preference a tedy, co autor, to jiný pohled na náboženství – tedy jiná definice. Jestliže si dáme tu práci a prostudujeme většinu publikací, které se zabývají hinduismem, buddhismem, taoismem atd. (asijskými tradicemi obecně), zjistíme, že jsou v nich tyto fenomény líčeny jako náboženství a právě z tohoto nepřeborného množství literatury plyne přesvědčení, že náboženstvími jsou. Jde tu o jakýsi „přirozený koloběh věcí“, kdy badatelé přejímají právě tyto názory svých současníků, ale i předchůdců. Podstatné je, že hinduismus, buddhismus atd. v těchto pracích, které byly postupně přejímány, byly studovány právě jako náboženství. Díky tomu vznikají neustále nové a nové definice, ve kterých jsou tyto asijské tradice líčeny jako náboženství<sup>4</sup>.

Můžeme tedy vůbec nějakou „tradicí“ popsat jako náboženství? Podívejme se blíže na judaismus, křesťanství a islám – jsou přece nazývány náboženstvími a dalo by se říci, že platí za naprosto jasné „reprezentanty“ náboženství.

Jestliže vezmeme judaismus, křesťanství a islám jako typické příklady kategorie náboženství neznamená to, že mezi nimi, jako mezi zástupci stejné kategorie nejsou žádné rozdíly. Každá z těchto tří složek jedné kategorie je dále vnitřně diferencovaná. Díky této rozmanitosti vyvstává významový problém – co je judaismus, křesťanství, či islám? Jinými slovy můžeme říci, že typičtí zástupci kategorie náboženství, kteří by měli sloužit jako exemplární příklad, potřebují sami další vysvětlení. Místo rychlého vyřešení problému, bychom ho pouze posunuli o několik políček dále. Například na otázku kdo je křesťan, můžeme buďto odpovědět jako na žádost o identifikaci nebo jako na výzvu ke klasifikaci. Výběr judaismu, křesťanství a islámu jako typických příkladů kategorie náboženství je dán několika hledisky. Každá z těchto tradic popisuje sebe sama jako náboženství. Z historického hlediska byl boj proti náboženstvím mířen proti těmto tradicím. Nedefinovali jsme tedy, co termín náboženství znamená, ale pokusili

---

4 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 253-254.

jsme se identifikovat typický příklad z kategorie náboženství. Ovšem musíme si položit důležitou otázku, jestli není křesťanství typickým zástupcem kategorie náboženství – potom nemáme žádné další příklady náboženství. Pokud tedy připustíme, že křesťanství patří do kategorie náboženství, problém je vyřešen. V tom případě se už zabýváme jen tím, že náboženství je a nikoli studiem termínu náboženství. Může tedy vzniknout přesvědčení, že bližším prozkoumáním specifických vlastností křesťanství můžeme konečně zdárně odpovědět na existenci, či neexistenci náboženství. Jinými slovy – vlastnosti charakteristické pro křesťanství, musíme nalézt i u jiných tradic, pokud budou scházet nemůžeme danou tradici prohlásit za náboženství. Podstatné ovšem je, že tato teze je oprávněná pouze tehdy, pokud jsme schopni prokázat, že určené vlastnosti křesťanství jsou také zároveň vlastnostmi náboženství. V opačném případě, tedy neexistence takového argumentu, můžeme pouze říci, že křesťanství a jiná tradice se od sebe liší<sup>5</sup>. Proto je velmi důležité, aby si badatelé, kteří se snaží studovat a následně definovat kategorie náboženství ne-západních tradic uvědomili, na jakých základech byl tento termín vybudován. Právě z těchto důvodů je jakákoli definice náboženství tak problematická a nevím jestli je i proveditelná. Ovšem v literatuře nalezneme nespočet různých definic náboženství, založených na nejrůznějších základech a využívajících také mnohé obory. Několik takových teorií, pomocí kterých lze náboženství definovat, si velmi stručně představíme.

Náboženství můžeme definovat například jako reflexi vlastního náboženství – považovaného za to pravé. Tyto definice ovšem nutně předpokládají transcenci a stvoření (obě tyto skutečnosti, ale nejsou pro všechna náboženství společná, díky tomu mnohé tradice/fenomény, které můžeme za „náboženské“ považovat, do této definice nemůžeme zařadit – buddhismus/theravada, konfucianismus, animismus...)<sup>6</sup>.

Jako protiklad k výše uvedené definici, vznikly definice na základě co nejjednoduššího původu náboženství. Tylor například uváděl, že minimální definice náboženství je víra v duchovní bytosti (jeho známý koncept animismus → polyteismus

---

5 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 275-281.

6 SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem*. CDK, Brno 2005, s. 22-23.

→ monoteismus)<sup>7</sup>. Frazer spatřoval prvopočátky v *magii* (která, dle něj, náboženství přímo předcházela)<sup>8</sup>.

Především fenomenologové náboženství nabízeli definice zakládající se na náboženské zkušenosti. Otto se nesnaží o vymezení termínu „bůh“, ale jde mu o projevy náboženské zkušenosti<sup>9</sup>, které představuje v dnes již klasickém díle *Posvátno*<sup>10</sup>. Eliade připouští, že k jednotlivým náboženským fenoménům se dá přistupovat z různých hledisek, ovšem dodává, že pokud už ho nemůžeme přímo definovat, musíme se ho pokusit popsat a vložit do komplexu dalších duchovních skutečností<sup>11</sup>.

Sociologové náboženství se snaží definovat náboženství pomocí vzájemné závislosti společnosti a náboženských fenoménů (zkoumají, jak se navzájem ovlivňují). Marx spatřuje v náboženství překážku a nabádá k jeho zrušení (zrušení náboženství povede k úplné emancipaci člověka). Ovšem také uvádí, že křesťanství<sup>12</sup> (zejména protestantismus) je nejvhodnější náboženství pro společnost založenou na zbožní výrobě. Durkheim naopak náboženství vidí jako nejdůležitější stmelující prvek společnosti. Uvádí, že náboženství nelze oddělit od církve – z tohoto tvrzení odvozuje

---

7 Ve svém pojednání o původu náboženství Tylor zdůrazňoval důležitost duše (latinsky *anima*) – to vedlo ke vzniku pojmu *animismus* – přesvědčení, že živé i neživé objekty nebo lidé mohou mít duši, popřípadě životní sílu a osobnost. BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Portál, Praha 2008, s. 25.

8 Frazer byl filolog, který projevovalec nevšední zájem o jiné kultury. Ovšem ve svém dnes již klasickém díle *Zlatá ratolest: Výzkum magie a náboženství* se opíral především o klasické texty a o vyprávění misionářů a cestovatelů. Ve svém díle rozvíjí myšlenku, že magie předchází náboženství – magie se ukázala jako klam, lidé hledali jiné prostředky – oddávali se iluzi, že by jim mohli pomoci duchovní bytosti, když nepomáhá ani náboženství, obrací se člověk k vědě. Věda i magie využívá přírodních zákonů – vědec a kouzelník provozuje své obřady v důvěře, ovšem kněz připravuje oběti s chvěním a strachem. Tamtéž, s. 26.

9 Píše, že tento zvláštní moment – *posvátno* žije ve všech náboženstvích a tvoří přímo jejich jádro, bez něho by náboženství nebylo náboženstvím. *Posvátno* je prý však neobyčejně silné v semitských náboženstvích – zvláště v náboženství biblickém. OTTO, Rudolf. *Posvátno*. Vyšehrad, Praha 1998, s. 21.

10 Otto stanovuje termíny jako *numinóza* (jakýsi „pramen posvátna“ vychází z náboženství, ale zasahuje i do jiných oblastí; *numen* = boží pokyn); *mysterium tremendum* (mystériem - to, co člověk označí pojmem „skryté“, vesměs jde o pozitivní věc, zažívanou v pocitech; *mysterium tremendum* rozděluje na 3 momenty – nejprve se v člověku objevuje strach, úděs a přirozený respekt z „posvátného“; pak následuje *maiestas* – moment vznešenosti, člověk cítí „posvátnou bázeň“ z něčeho mocného a silného; vše uzavírá momentem energie – jakousi energií posvátna); *fascinace* – podle Otty hraje důležitou roli, protože i přesto, že *mysterium* je pro člověka děsivé, podvědomě ho zároveň i přitahuje a fascinuje; Otto tvrdí, že právě fascinace spolu s úděsem tvoří celkový prožitek posvátna.

11 Ve své knize *Posvátné a profánní* Eliade charakterizuje náboženského člověka – takový člověk žije vlastně pod neustálým tlakem dvou „jsouců“ - posvátným a profánním, viz. ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Oikoymenth, Praha 2006.

12 Podle Marxe totiž právě křesťanství rozvíjí kult abstraktního člověka.



definici náboženství – náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtahitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev<sup>13</sup>. Weber uvádí, že každé náboženství má určitou sociální skupinu, jejíž příslušníci jsou tvůrci etických pravidel a zásad – například nositelem tradičního hinduismu byla dědičná kasta vzdělaných bráhmanů, kteří udávali ráz sociálního řádu a pouze oni byli plnohodnotným náboženským stavem<sup>14</sup>.

Funkcionalistická škola se snažila definovat náboženství pomocí jeho společenských funkcí a vzájemných vztahů sociálního systému. Malinowsky tvrdil, že úkolem náboženství je z pohledu kulturního systému uspokojit biologické potřeby člověka, také odlišoval magii od náboženství. Parsons uvedl, že náboženství je nejvyšší úroveň kultury.

Psychologové definovali náboženství pomocí svého oboru. Například Freud svým způsobem definoval náboženství jako kolektivní neurózu – náboženské rituály mu připomínaly rituály nutkavé neurózy (i neurotik má svá tabu – neurózu je tedy možné chápat jako jakési bizarní soukromé náboženství)<sup>15</sup>. Jung naopak spatřuje v náboženství jakýsi prožitek moci, který člověk nemůže zvládnout ani vůlí ani rozumem – tento prožitek vystupuje z hlubin kolektivního nevědomí.

Historici náboženství definovali náboženství opět jiným způsobem. Například Schmidt se snažil náboženství rozdělit na dvě hlediska: subjektivní (náboženství je zde jakousi závislostí k něčemu nadpozemskému a zprostředkovává vztah mezi tímto nadpozemským a člověkem) a objektivní (náboženství je jakýmsi souborem skutků, které reprezentují subjektivní náboženství – skrze ně se pak projevuje svátost, oběť, modlitba atd.).

Waardenburg například píše, že na otázku, co je náboženství, religionistika odpovídá, že se na obecné úrovni jedná o mnoho lidí, kteří pocházejí z rozdílných společností a kultur. V různých dobách i na různých místech si pokládali otázky, které bychom označili jako náboženské a byli a stále jsou oddáni fenoménu, který bychom

13 DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. Oikoymenh, Praha 2002, s. 55.

14 NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Portál, Praha 2007, s. 64.

15 ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Portál, Praha 2007, s. 159.

nazvali náboženstvím<sup>16</sup>. Štampach uvádí stručnou definici – náboženství je vztah člověka k numinózní transcendenci<sup>17</sup> - „aristotelská definice náboženství“, v níž logickým rodem je lidský vztah k nějakému protějšku. Tento protějšek vystihuje specifická diference, v tomto případě jako numinózní transcendenci<sup>18</sup>.

Existuje samozřejmě mnohem více přístupů k tomu, jak definovat náboženství. Ovšem z toho, co jsem uvedl výše si můžeme udělat velmi slušnou představu, jak situace na tomto „poli“ vypadá. Jednotná definice náboženství nebude snadnou záležitostí. Jak už jsem napsal, každý badatel a nezáleží na tom, jaký obor bude zastupovat, bude definovat náboženství na základě svých vlastních priorit. Když si dáte tu práci a projdete větší množství odborné literatury zabývající se právě definovatelností náboženství, zjistíte zajímavou skutečnost. Valná část jejich autorů dojde k závěru, že nemohou čtenáři předložit „tu pravou“ definici náboženství. Místo toho čtenáři předloží vlastní definice nebo se zabývají kritikou definic předešlých. Tímto způsobem se zřejmě nějaké „pravé a jediné“ definice náboženství nedočkáme. Úkolem této práce ovšem není podrobně se zabývat problematikou definovatelnosti náboženství, nicméně tento alespoň stručný náhled je k pochopení kontextu nutný. Co přesně pojem *náboženství* znamená a co vše se pod ním skrývá tak zůstává problémem i v dnešní době, a právě proto se ho vědci budou i nadále pokoušet definovat. Kuriózní tedy zůstává fakt, že i přes veškerou problematiku a pochybnosti o definovatelnosti a z ní vzešlé další problémy, sama kategorie *náboženství* je přitom zpochybněna jen málokdy.

Čeho bychom si tedy měli všimnout a co bychom měli pochopit, když se budeme zabývat problematikou definovatelnosti náboženství? Jako typický příklad náboženství sloužilo obecně křesťanství – sloužilo tedy jako paradigma pro studium jiných náboženství. Z tohoto důvodu je velmi důležité, aby ne-křesťanští badatelé náboženství přepracovali některé z křesťanských předpokladů, které dosavadní diskuzi formovali. Západní myšlenkový konsensus totiž předpokládá, že náboženství existují ve všech

---

16 WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblázka*. Masarykova Univerzita, Brno 1997, s. 11.

17 Později můžeme najít tuto definici mírně upravenou: *náboženství je vztah člověka k transcendentní skutečnosti*. ŠTAMPACH, Ivan. *Přehled religionistiky*. Portál, Praha 2008, s. 30.

18 ŠTAMPACH, Ivan. *Náboženství v dialogu*. Portál, Praha 1998, s. 30.

kulturách a jsou důležitými konstitutivními faktory ve vývoji těchto kultur<sup>19</sup>.

### 1.3 Náboženství na osvícenské půdě

Kdy tedy začalo být náboženství chápáno v dnešním západním smyslu? A jak se změnila funkce termínu? Jak už jsem psal, tato změna nastala v době osvícenské. V této době totiž provedli „revoluční“ změnu – ke křesťanství přiřadili další tradice a prohlásili je také náboženstvími. Osvícenci vycházeli totiž z nám už dobře známé „prototypické rovnice“: *křesťanství = náboženství*. Tedy považovali křesťanství za vzorový příklad náboženství. Následně podrobili ostatní tradice „srovnávací zkoušce“ a na základě jistých podobností s křesťanstvím je prohlásili také náboženstvími.

Podívejme se nyní na postupnou změnu pojmu. Termín urazil dlouhou cestu, od latinského slova *religio* (význam jsme si už nastínili) a jeho pozdější křesťanské transformace až k vnitrokřesťanským koncepčním sporům v období reformace. V tomto období nastalo dilema – bude *religio* totožné s účastí na katolických svátostech nebo bude součástí protestantské niterné víry? První knihy o náboženstvích světa se objevily v 17. století. Tehdy se pod termín *náboženství* začaly přiřazovat všechny (tehdy známé) světové systémy víry. V 19. století začaly některé filozofické směry náboženství interpretovat jako zvláštní oblast kultury a zkušenosti. Vedle politiky, umění a jiných symbolických systémů lidstva. A právě v tuto dobu se začal objevovat „hlad“ po podstatě náboženství. Pojem *náboženství* už neměl nic společného s antickým *religio* – stal se pojmem s neomezeným použitím a každý se ho snažil interpretovat podle sebe. Slovo náboženství se díky své mnohovýznamovosti stalo velmi flexibilní. Jak už jsme si řekli – postrádá jednoznačnou definici a co je podstatnější, výrazový ekvivalent termínu náboženství, tak jak ho chápe západní kultura jiné kultury neznají<sup>20</sup>.

Základy studia náboženství na západních univerzitách jsou položeny právě v osvícenství. Chápání náboženství na moderní akademické západní úrovni provází řada teoretických předpokladů. Například King poukazuje na to, že většinou odrážejí některé

---

19 KING, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“*. Routledge, London 1999, s. 40.

20 PADEN, William, E. *Bádání o posvátnu*. Masarykova Univerzita, Brno 2002, s. 19-20.

aspekty západní kultury:

- 1) Důležitost textu – k vysoké míře gramotnosti na Západě přispěly zejména protestantská reformace a distribuce tištěných textů v Evropě od 18. století. Reformace podporovala individualistický přístup k náboženství – ideál byl spatřován v tom, aby všichni křesťané byli schopni číst bibli. Právě to s rostoucí distribucí tištěného slova zapříčinilo silný akademický důraz na text – coby základní kámen náboženství.
- 2) Vzestup vědeckého racionalismu spolu s rozvojem přírodních věd znamenal velmi silný proud v moderním západním světě. Výsledkem byla mohutná transformace všech kognitivních disciplín – nyní se používalo metodiky přírodních věd. Proto se badatelé zkoumající náboženství snaží být vždy neutrální a nezaujatí, využívají metodiky na základě racionální analýzy a vše provádějí pomocí empirického výzkumu. Vše ve snaze vyhnout se subjektivním předsudkům, které by je mohly ovlivnit.
- 3) Vzestup sekulárního humanismu poskytl základ pro moderní západní univerzitní systém. Ideál osvícenství – náboženská studia jako samostatná sekulární disciplína jasně odlišitelná od teologie.
- 4) Eurocentrismus – západní učenci pohlíželi na ne-západní náboženství a kulturu svým evropským pohledem – to vedlo k ovlivňování jiných kultur pomocí evropských hodnot (např. kolonialismus).<sup>21</sup>

#### 1.4 Jazyk, náboženství v Asii a kultura

Jazyk je základním stavebním kamenem komunikace. Pokud chceme „studovat“ nějakou kulturu, musíme znát i její jazyk. Kdy se tedy začala Evropa zajímat o jazyky Indie? Všechny zprávy o Indii pocházely zhruba až do 18. století od misionářů. Není tedy divu, že první „pokusy“ o „indické gramatiky“ pocházejí právě od nich (objevují se v 17. a 18. století). Někteří právě proto misionáře označují za první „orientalisty“<sup>22</sup>.

---

21 KING, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“*. Routledge, London 1999, s. 43.

22 S tímto názorem například nesouhlasí Said, uvádí, že sanskrt, „indické náboženství“ a indické dějiny našly v rámci vědeckého poznání místo až na konci 18. století. A to zásluhou sira Williama Jonese. Než Jones roku 1783 do Indie vyrazil, ovládal arabštinu, hebrejštinu a perštinu. Jones byl ovšem mimo to i

V 19. století se o indické jazyky začala zajímat evropská lingvistika v souvislosti se sanskrtem. Jak už jsem uvedl Evropa měla o sanskrtu informace od misionářů, ovšem až zprávy o sanskrtu od Williama Jonese vzbudily evropskou pozornost. Roku 1790 vydal v Římě P. Paulin de Saint-Barthélemy<sup>23</sup> Gramatiku sanskrtu. Roku 1796 organizoval v Paříži Sylvestre de Sacy studium orientálních jazyků. V Anglii vychází do roku 1815 celkem pět gramatik sanskrtu. Toto evropské nadšení vedlo až k vytvoření srovnávací nebo historické gramatiky<sup>24</sup>. U jejího zrodu stáli R. Rask a F. Bopp, základy srovnávacího studia jazyků položil J. Grimm.<sup>25</sup> Evropa byla tedy v 19. století Indií doslova nadšena. Ovšem nezajímala se pouze o jazyky, ale také obecně o indickou kulturu a samozřejmě o „indické náboženství“.

Jak už jsem se pokoušel vysvětlit v předešlých podkapitolách, pokud je náboženství západním fenoménem, můžeme vůbec předpokládat, že existuje i v Asii? Jedním z mála západních autorů, který se staví k existenci náboženství ve východním kontextu velmi kriticky je Staal – tvrdí, že termín náboženství je v asijském kontextu nepoužitelný.

Rozvíjí myšlenku definice náboženství vycházející ze tří monoteistických náboženství – judaismu, křesťanství a islámu. Koncept definice vzešlé z těchto tří „systémů“ by se potom skládal ze tří bodů – víry v Boha, svaté knihy a historického zakladatele. Staal si tedy pokládá otázku, zda můžeme tento koncept použít i na Asii. Hledání historického zakladatele judaismu bude ovšem problémem – proto Staal vyžaduje alespoň přítomnost dvou z těchto tří bodů – víru v Boha a svatou knihu. Například hinduismus není náboženství, ale ani smysluplná jednotka diskurzu, buddhismus má historického zakladatele, ovšem postrádá víru v Boha a svatou knihu, taoismus nemá víru v Boha, konfucianismus má pouze historického zakladatele, šintoismus postrádá všechny tři body. Závěr je tedy takový, že koncept náboženství na základě tří

---

právník a polyhistor a „zapálený“ badatel. Jones byl fascinován sanskrtem a považoval ho za propracovanější než řečtinu a latinu. SAID, Edward. *Orientalismus*. Paseka, Praha 2008, s. 91-95.

23 Chorvatský karmelitán, původním jménem Ivan Filip Vezdin – byl misionářem v Indii. ČERNÝ, Jiří. *Malé dějiny lingvistiky*. Portál, Praha 2005, s. 78.

24 Rasmus Rask byl dánský filolog zabývající se skandinávskými jazyky, Franz Bopp byl německý filolog zabývající se orientálními jazyky a Jakob Grimm byl také německý filolog, který formuloval zákon o změně indoevropských souhlásek v germánských jazycích. Tamtéž, s. 80-82.

25 ČERNÝ, Jiří. *Dějiny lingvistiky*. Votobia, Olomouc 1996, s. 88-91.

monoteistických náboženství je v Asii nepoužitelný – žádná z těchto tradic neodpovídá termínu *náboženství* v západním smyslu<sup>26</sup>.

Staal dojde k závěru, že pojem *náboženství* by se měl používat pouze v souvislosti se západními monoteismy – judaismem, křesťanstvím a islámem. V souvislosti s Asií předkládá čtyři pro tuto oblast podstatnější „prvky“ – „nauku“, rituál, mystickou zkušenost a meditaci. Koncepce náboženství nezapadá do asijského prostředí. Například některé termíny v Asii chybí (k západním termínům nenajdeme ekvivalenty), a co je podstatnější, samotný západní pojem *náboženství* je tu neznámý.

Důležitou roli v této problematice hrají právě kulturní rozdíly. Jak například jako badatelé porozumíme blízkosti mezi například bhakti<sup>27</sup> jako „zástupcem“ Indie (potažmo Asie) a náboženským cítěním v západním smyslu? Jaké faktory od sebe jednotlivé kultury odlišují? Jaký je cíl této otázky – stručně řečeno, pokud chceme vytvořit teorii lidské kultury, nejdříve musíme vytvořit teorii o kulturních rozdílech. To, že pochopíme co od sebe jednotlivé kultury odlišuje, nám pomůže v budování teorie náboženství. Při budování této teorie můžeme postupovat dvěma směry. Buď budeme tvrdit, že všechny prvky jedné kultury jsou přítomny v jiné kultuře, nebo objasníme jaké jsou mezi nimi rozdíly. Pokud se nebude západní učenec chovat obezřetně, získá při pohledu na Indii (potažmo Asii) pouze fragmenty tamní kultury a jejich pohledů na svět<sup>28</sup>.

Pochopení jedné kultury jinou, není nikdy lehké, právě proto, že neexistují alespoň dvě naprosto identické kultury. Pokud chce tedy jedna kultura popsat jinou, vyvstává celá řada problémů – především co se interpretace týče. Jako velmi stručný příklad takového „interpretačního pochybení“ nám poslouží popis kultury *Načiremů*

---

26 STAAL, Frits. *Rules Without Meaning: Rituals, Mantras and the Human Sciences*. New York, Toronto Studies in Religion, Vol. 4, Peter Lang, s. 397-398.

27 *Bhakti* je jakýsi emocionální prvek – postoj absolutní oddanosti a intenzivní lásky k Bohu. ZBAVITEL, Dušan. *Bengálská literatura*. ExOriente, Praha 2008, s. 15. (pozn. autora – je zajímavé, že Zbavitel uvádí slovo „Bůh“ s velkým začátečním písmenem – takovéto označení se používá v případě „jediného“ Boha a tedy pouze v kontextu monoteistických náboženství); ovšem bhakti se považuje za projevy lásky k uctívanému „božstvu nebo bytosti“ - viz DEÁK, Dušan. *Indická svätci mezi minulostí a přítomností*. Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave 2010, s. 79. Přitom ještě např. v knize *Otazníky starověké Indie* k bhakti uvádí, že se jedná o bezvýhradnou a láskyplnou oddanost, která v hinduistické komunitě převládla nad všemi jinými přístupy k božskému bytostem. ZBAVITEL, Dušan. *Otazníky starověké Indie*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997, s. 108.

28 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 426-429.

Horace Minera.

Miner popisuje některé rituály Načiremů. Uvádí, že celý jejich systém je zřejmě založen na myšlence, že lidské tělo je ohavné a postupně slábne – proto se ho zřejmě pomocí různých rituálů a obřadů snaží zachránit. Načiremové mají k tomuto účelu ve svých domech vyhrazenou modlitebnu. Ústředním místem svatyně je jakási „skříňka“ zabudovaná ve zdi (slouží k ukládání různých magických přípravků, bez nich žádný Načirema nemůže žít). Tyto přípravky mají Načiremové výměnou za hodnotné dary od šamanů. Ti je ovšem nevyrobí, pouze rozhodnou, který je ten pravý a poté ho zapíše starobylým jazykem (tomuto jazyku rozumí jen šamani a bylinkáři, kteří přípravky vydávají). Dále Miner píše, že Načiremové jsou doslova posedlí ústní hygienou. Ovšem rituál s ní spojený, sebou nese v očích cizince i odpuzující praktiky. Do úst se vkládá svazček prasečích chlupů spolu se zázračnou masťou – poté se musí provést řada pečlivých a přesných gest. Na otázku, kdo jsou Načiremové existuje jednoduchá odpověď – přečtete slovo pozpátku *Načirema = Američan*<sup>29</sup>.

Právě toto jsem se snažil nastínit výše – cokoli vytrženo z kontextu nám může připadat divné a vzbuzovat v nás dokonce i „odpor“. Pokud by si tuto pasáž přečetl například Pygmej<sup>30</sup> (neznalý západní medicíny ani čištění zubů) jaký by z toho asi vyvodil závěr o kultuře Načiremů? To se samozřejmě nevztahuje pouze na činnosti spojené s hygienou, ale i na „religiózní praktiky“. Pro pochopení jakékoli kultury musíme zkoumat každou její složku v celém jejím rozsahu. A co je podstatnější musíme dodržovat její kulturní usus – tedy řídit se pravidly a hodnotami zkoumané kultury.

## 1.5 Univerzálnost náboženství

Poté co jsme od pojmu religio došli až sem, si na základě dosažených informací musíme položit zásadní otázku – *mají tedy všechny kultury náboženství?* Odpověď na tuto otázku není nijak složitá – ne, nemají. Západní badatelé jsou totiž o univerzálnosti náboženství přesvědčeni, a proto ho hledají i v Indii, Číně, Japonsku atd. Západní kultura a náboženství jsou pevně spojeny. Přesvědčení, že náboženství je univerzální

29 GIDDENS, Anthony. *Sociologie*. Argo, Praha 1999, s. 38-39.

30 Samozřejmě předpokládáme, že by se jednalo o Pygmeje s touhou po vědění a tudíž studujícího odbornou literaturu – jde pouze o modelový příklad.

prvek kultury, je na Západě tak rozšířený právě díky této pevné vazbě. Západní kultura a náboženství jsou pouze dvě strany jedné mince, tvoří celek, který nelze nijak oddělit.

Víra, že náboženství je konstitutivní prvek kultury je také důvod, proč západní učenci vytváří náboženství i v jiných kulturách. Zastánci myšlenky o univerzálnosti náboženství představují jistý konsensus – jsou to antropologové, sociologové atd. Připustíme-li tedy západní myšlenku, že náboženství je kulturní universálií, potom by to ovšem znamenalo, že každá kultura na světě má své původní náboženství. Náboženství by tedy muselo být konstitutivním prvkem kultury člověka samého. Autoři například uvádějí o hinduismu či buddhismu, že nevypadají jako náboženství, ovšem dál pokračují v jejich popisu jako v popisu náboženství. Díky porovnání římského slova religio s náboženstvím, bychom si měli uvědomit, že základy této problematiky souvisí s budováním křesťanského světa. Už od prvního střetu evropské kultury s tou indickou se ze zpráv misionářů dozvídáme, že v Indii existuje náboženství, i když pouze pohanské. Víra v univerzálnost náboženství je nepravdivá, ovšem je mezi západními učenci všudypřítomná<sup>31</sup>.

---

31 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 446-452.



## 2. Indie a „indická náboženství“

V této kapitole se nejdříve pokusím stručně nastínit první setkání Evropanů s Indií a následně jejich reflexi této země. Poté se podíváme na jejich objevení *hinduismu* a *buddhismu*. Nakonec prozkoumáme jak na tuto problematiku nahlíží Zbavitel a Miltner.

### 2.1 Setkání Evropy s Indií

Nebudu se zde zabývat celou historií Indie. Její dějiny jsou tak obsáhlé, že by vydaly na několik svazků, pro účely této práce je ovšem mnohem podstatnější ta část, kdy Indii „objevila“ Evropa. Je důležité si uvědomit jak „evropští cestovatelé“ vnímali indickou kulturu a zejména s jakými úmysly na indický subkontinent připluli – jednalo se o kombinaci „hladu po exotických věcech“ se západem pro šíření křesťanské víry. Do Asie totiž nepřiplouvali pouze obchodníci, cestovatelé a vojáci, ale také misionáři. Nejdříve se podíváme na první „evropské cestovatele“, protože ti vytyčili jistá pravidla, podle nichž, ve větší či menší míře, postupovali i ostatní. Ostatně jak se říká – první kontakt je vždy zásadní.

Prvními Evropany, kteří se do Indie dostali byli Portugalci v 15. století. V tomto období bylo Portugalsko poměrně chudou zemí, která byla závislá na dovozu a to i včetně základních potravinových surovin. Ovšem jejich velkou výhodou byl přístup k moři a toho také využili. Na tehdejší portugalskou mentalitu působila zřejmě řada faktorů, která ji zformovala do výsledné podoby. Drsné životní podmínky, nízká vzdělanost, vysoká úmrtnost té doby a sousedství s islámem se zřejmě podepsaly na portugalském až „militantním“ charakteru religiozity. Co tedy vedlo Portugalce do Indie to byla jednoznačně touha po bohatství a moci a to mělo zajistit koření.<sup>32</sup> Připlutí tří lodí Vasco da Gama dne 20. května 1498 do Kalikatu<sup>33</sup> znamenalo novou éru v historii

---

32 STRNAD, J, a kol. *Dějiny Indie*. Nakladatelství Lidové Noviny, Praha 2003, s. 391-392.

33 Kalikatský vládce přijal Portugalce přátelsky, ovšem Portugalci od prvního setkání trpěli nevráživostí vůči místním Arabům (Maurům). Považovali je za úhlavní nepřátelé, žili dlouho pod jejich nadvládou a i po jejich vytlačení Arabové stále Iberský poloostrov ohrožovali, poslední příslovečná kapka byla arabské znovudobytí Jeruzaléma. Portugalce proto nemile překvapilo jaký vliv mají Arabové u kalikatského dvora. KRÁSA, M., MARKOVÁ, D., ZBAVITEL, D. *Indie a Indové od dávnověku k dnešku*. Vyšehrad, Praha 1997, s. 152.

obchodu a hlavně euro-asijských kontaktů. Protože byli první, zařídili si Portugalci jakýsi monopol na obchodování mezi Evropou a Indií (respektive Asii), dokonce požádali papeže<sup>34</sup> o legitimizaci tohoto uspořádání. Tato portugalská „nadvláda“ trvala téměř sto let, podle jedné studie termín „portugalská Indie“ v první polovině 16. st. neoznačuje geografický prostor, ale komplex území podléhajících portugalské koruně, kde jednotlivé body byly společně spojeny jako námořní síť.<sup>35</sup> Jako portugalské centrum odkud mohli křesťanští misionáři šířit svou víru po celé Indii zvolili Góu<sup>36</sup>, kterou dobyli v roce 1510.

Zprávy o Asii, které přicházely do Evropy způsobily obrovský zájem Evropanů o tento kontinent. Později se k portugalským výpravám přidaly i výpravy nizozemské a založením Východoindické společnosti (1600) se na scéně objevil nový soupeř – Angličané. Také se zde objevili Dánové a později se do Indie dostávají se svou Východoindickou společností (1685) i Francouzi.

Jaká ovšem byla představa misionářů, respektive obecně Evropanů o Indii? V 15. století měla Evropa od Asie zvláštní očekávání: *byla to velmi exotická země* (plná podivných tvorů a zvyků), *byla to velmi bohatá země* (předpokládali nabytí bohatství), *byly tam křesťanské komunity*<sup>37</sup> (potřeba získání pro římsko-katolickou církev), *byly tam před-křesťanské komunity* (potomci Noemovi ztracení mezi pohany – je třeba spasit

34 Od roku 1534 měl portugalský král v nově objevených částech Asie a Afriky od papeže nad křesťanstvím svěřen patronát – *padroado* – tzn. měl jisté pravomoce při jmenování církevních hodnostářů a převzal závazek podporovat činnost misí. To byl také důvod, proč do vznikajících portugalských zámořských základen spolu s obchodníky a vojáky mířili od samého počátku i *křesťanští kněží*. Orientální Ústav AVČR. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii*. Praha 2005, s. 199-200.

35 PRAKASH, Om. *European Commercial Enterprise in Pre-colonial India: Volume 2 (The New Cambridge History of India)*. Cambridge University Press 1998, s. 23-26.

36 Právě v Góu se začalo shromažďovat přicházející kněžstvo. Prvními misionáři v jižní Asii byli františkáni, jezuité přišli v roce 1542. Následně přichází dominikáni, augustiniáni, kajetáni a karmelitáni. NEILL, S. *A History of Christianity in India*. Cambridge University Press 1984, s. 133.

37 Co se křesťanů v Indii před příchodem Evropanů týče, můžeme mluvit pouze o *kéralských křesťanech* (křesťané sv. Tomáše – za svého učitele považují Ježíšova učedníka Tomáše). Jsou označováni za „syrské křesťany“, ovšem ne v etnickém smyslu, ale jsou křesťany syrského – antiochijského ritu. Podle keralské tradice byl sv. Tomáš „indickým apoštolem“, ovšem pouze podle této tradice. Sv. Tomáš mohl do Indie doplout – někteří autoři totiž uvádějí, že v prvních staletích n.l. existovaly mezi Římem a Indií dobré obchodní styky. Nebo mohl připlout s židovskými obchodníky – vyhledával židovské diaspory (pokřtění židé tedy mohli být prvními jihoasijskými křesťany). Závěrem můžeme říci, že historii keralských křesťanů od jejich počátků až do příchodu Portugalců (15. století) neznáme. Pozdější evropské misionáře nejvíce zarazelo, že se tato komunita vůbec nepokoušela svou víru dále šířit. Misionáři postupem času soustředili své síly, aby křesťany sv. Tomáše odvrátili od hereze. Orientální Ústav AVČR. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii*. Praha 2005, s. 195-201.

jejich duši pomocí konverze). Zprávy (ať už od jednotlivých cestovatelů nebo misionářů) se snažily reagovat právě na tato očekávání Evropanů.<sup>38</sup> Popisy Indů té doby jsou vesměs velmi negativní, objevují se zde například nemorální sexuální praktiky či zvrhlé rituály.

Pokud se budeme snažit prostudovat zprávy misionářů o indické kultuře, nalezneme opakující se prvky. Indové jsou líčeni jako nemorální pohaní a modláři. Tehdejší lidé byli přesvědčeni, že morálka vyžaduje průpravu v náboženství. Absence morálky u Indů je tedy zřejmá – měli totiž „nepravé“ náboženství. Ani jeden z misionářů si ovšem nepoložil otázku – zda v Indii vůbec náboženství existuje. Všichni předpokládali, že Asie je plná pohanů a modlářů, postupem času se začali touto problematikou zabývat více do hloubky. V tomto okamžiku je důležité si uvědomit v jakém historickém období se nacházíme, respektive, jaká událost v tuto dobu probíhala v Evropě. V 16. století právě probíhala reformace<sup>39</sup>. Vidíme, že i v samotné Evropě v této době probíhala silná diskuze o povaze „pravého náboženství“. Tento evropský náboženský rozkol vyvolal problémy v Asii – například se snížil počet misionářů (kvůli problémům s protestanty nemohou misionáři zůstat dlouhou dobu mimo Evropu). Misionáři kteří zůstali byli ovšem velmi neochotní naučit se jazyky domorodců (naučit se jazyk znamená zůstat v úzkém kontaktu s domorodci a misionáři nechtěli zůstat tak dlouhou dobu v zahraničí). Panovaly i názory o úplném odstranění indických jazyků a jejich nahrazení např. portugalským. Vzhledem k jazykové různorodosti Indie a k závislosti misionářů na portugalské nebyla evangelizace Indů příliš úspěšná. Z této situace pro nás plyne naprosto zásadní věc – poznatky o náboženství v Indii byly v prvních staletích založeny buď na informacích od Indů, kteří ovládali nějaký evropský jazyk nebo tyto informace misionářům sami sdělili. Z jejich odpovědí vyvodili nakonec křesťanští misionáři závěr podle toho, jak dané téma chápali. Později misionáři pochopili, že konverze indického obyvatelstva nebude možná, bez bližšího pochopení

---

38 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 68.

39 Pod tímto pojmem se skrývá proud obnovy západního křesťanství. Byl reakcí na jevy úpadku ve středověké západní církvi. Založení nové církve nebylo cílem reformace, spíše šlo o jakousi reformu církve stávající. V důsledku nebyla reforma možná, a proto byly vybudovány nové církevní struktury. FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo*. CDK, Brno 1998, s. 111.

samotných domorodců. Misionářům šlo o pochopení toho, v co Indové věří – chtěli porozumět jejich pohanskému systému víry. Podstatnější bylo, že upravením výkladu za pomoci jazyka a víry indického obyvatelstva by to misionářům umožnilo šířit efektivně křesťanství v Indii.<sup>40</sup>

Evropané tedy chtěli konverzí Indů zvětšit počty křesťanů. Úkol převést domorodce ke křesťanství měli jak už jsem uváděl většinou františkáni, dominikáni a jezuité. Portugalci byli velmi striktní, buď museli domorodci přijmout křest, nebo museli své domovy opustit. Z toho důvodu mnoho domorodců přijalo křest i nové portugalské jméno. Ve městě Góa si otevřela pobočka i Svatá inkvizice. Hindské chrámy byly ničeny a jejich majetek byl zkonfiskován církví, stejně tak bylo zničeno mnoho hindských textů a bylo zakázáno jejich čtení. V 16. století křesťanští misionáři „konečně“ našli indické křesťanské komunity (jak uvádím výše – byla to jedna představa Evropanů) – tyto komunity prováděly ovšem neznámé obřady. Indičtí křesťané také nevěděli o římském papeži a tudíž logicky neuznávali jeho autoritu. Proto byli považováni za kacíře a musela proběhnout transformace k římskému katolicismu. Někteří přestoupili k círvi římskokatolické, ale většina zůstala věrná své původní víře (křesťané sv. Tomáše). V další činnosti misionáři ovšem naráželi (jak už jsem uvedl) na problém jazykový. František Xaverský si stěžoval na místní bráhmany, tvrdil, že pokud by bráhmani v oblasti nebyli, přijali by všichni Indové křesťanskou víru. Do této doby protestanti neprojevili žádný zájem o misie mimo Evropu. Ovšem když protestantské země získaly také zámořské kolonie, po vzoru svých katolických bratří vysílaly lodě i ony. Například německý luteránský misionář Bartholomäus Ziegenbalg (1683-1719), projevil velký zájem o Indii a o hindské kultuře nashromáždil mnoho materiálů. Jeho rukopis *Das malabarische Heidentum* („Malabarské pohanství“) u jeho nadřízených nezbudil příliš velké nadšení – pro příliš pozitivní obraz hindských tradic (zůstal nepublikovaný přes dvě století). Tehdejší tajemník A. H. Francke napsal Ziegenbalgovi, zda si uvědomuje, že misionáři byli do Indie posláni za účelem likvidace pohanství a ne, aby šířili pohanské nesmysly po celé Evropě. Britský metodista William Carey se pokoušel

---

40 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 78-86.

přeložit křesťanskou bibli do několika indických jazyků. Carey spolupracoval s mnoha hindskými znalci sanskrtu – ti mu pomáhali při tvorbě křesťanské teologické slovní zásoby. Carey nakonec otevřel školu za účelem šíření vzdělání, roku 1800 otevřel bengálskou chlapeckou střední školu a roku 1818 školu dívčí. Roku 1830 britský misionář Alexandr Duff otevřel anglickou střední školu v Kalkatě a angličtina<sup>41</sup> se stala hlavním jazykem pro vzdělávání. Ve školách se vyučovalo křesťanství a samozřejmě moderní západní ideje.<sup>42</sup>

Podívejme se trochu blíže na Britské protestantské misionáře v Indii a s nimi spojené vzdělávání v období koloniálním. Pokud budeme studovat jednotlivé historické prameny, zjistíme, že zastávaly povětšinou více konfrontační politiku než jejich předchůdci. To můžeme přičítat konzervativnímu britskému imperiálnímu systému, ale důvod může být mnohem prozaičtější – misionáři měli totiž až do roku 1833 oficiálně zakázáno v koloniích pracovat. Britové měli také odlišný pohled na vzdělávání<sup>43</sup> – snažili se prokázat „křesťanskou nadřazenost“ pomocí západní vědy (například, že „hinduismus“ je falešný). Křesťanství a západní věda byly neoddělitelné složky – veřejná výuka by napomohla šíření vzdělanosti, zbožných ctností a v neposlední řadě také křesťanství. Mezi misionáři tehdy panoval konsensus, že křesťanství, západní věda a civilizace jsou vzájemně propojené složky. Evropská „učenosť“, která již byla ovlivněna křesťanstvím mohla být rozptýlena mezi obyvatele Indie i tajně – anglické vzdělání by tak mohlo zcela vymístit „indické náboženské základy“. Školní inspektor Hodgson Pratt

---

41 Pokud se podíváme na odbornou literaturu, je v dnešní době její převážná část publikovaná právě v angličtině. Její rozšířenost souvisí také s kolonialismem – koloniální jazyky byly totiž používány jako sjednocující prvek v zemích „třetího světa“. Tamní elity většinou používaly právě koloniální jazyk. Jak už jsem uváděl západní jazyk byl propojen se vzdělávacím systémem – to vedlo k nedostatku odborné literatury v původních jazycích. Například knihovny a podobné instituce jsou zvyklé nakupovat literaturu také v západních jazycích. Dnešní vydavatelé v Indii se nesnaží o podporu neokolonialismu, ale jsou nuceni akceptovat fakt, že největší knižní trh je v angličtině. Zastavení publikování v angličtině, respektive v jiném západním jazyce je velmi obtížné, vždyť například i indiští (ale i jiní ne-západní) badatelé publikují v angličtině, protože se obracejí na západní publikum. ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. *The Post-Colonial Studies Reader*. Routledge 1995, s. 486-487.

42 KLOSTERMAIER, Klaus. *A Survey of Hinduism*. University of New York Press 2007, s. 382-385.

43 V koloniálním období byl na indickou populaci vyvíjen obrovský tlak co se používání angličtiny týče. Všechny britské instituce a samozřejmě i příchozí podnikatelé používali svůj rodný jazyk. Indickým rodičům bylo „doporučeno“ aby se jejich děti vzdělávali „anglickým způsobem“. Indové se tedy společně s angličtinou učili přijmout i západní systém hodnot. GUHA, Ranajit. *Dominance without Hegemony*. Harvard University Press 1997, s. 169-175.

například uvedl, že bengálští žáci přijímají západní znalosti dobře. Ovšem dodal, že se studenti učí denně oceňovat křesťanské myšlenky Cowpera, Miliona atd. bez jakéhoko-li upozornění, že jde o „narážky na náboženství“. Musíme si také uvědomit historické okolnosti – britské impérium expandovalo, proto bylo cílem misionářů rozšíření křesťanských řad v celém britském impériu a to zahrnovalo i kolonie.<sup>44</sup>

## 2.2 „Hinduismus“

V této podkapitole se podíváme na termín *hinduismus*. Nebudeme se zabývat historickými aspekty tohoto indického fenoménu, ale zaměříme se na západní koncept tohoto termínu. Objasníme si prostředí jeho vzniku, dobu a také odkryjeme jeho tvůrce.

Na otázku, co je hinduismus je velmi těžké odpovědět. Ovšem pokud Vám sdělím, že je to výtvar Evropanů, jistě Vás to po přečtení předchozích stránek nepřekvapí. Evropští badatelé ho vytvořili ve snaze najít a následně popsat náboženství Indů. Bohužel jak vidno, nevěděli o Indech mnoho – a tak indické fenomény, které se jim zdály „náboženské“, vložili do jedné zastřešující kategorie – a tak vznikl hinduismus. Heinrich von Stietencron použil velmi výstižné a poetické přirovnání: „Dnes už je známo, aniž se to rádo přiznává, že hinduismus není nic jiného než orchidej, vypěstovaná evropskou vědou. Je příliš krásná, než abychom ji vypleli, ale je to rostlina ze zkumavky; v přírodě neexistuje“.<sup>45</sup>

Křesťanští a protestanští misionáři překládali hindská díla a naopak Indům překládali díla křesťanská – dlouhou dobu měla také Evropa jediné informace o hinduismu, buddhismu atd. pouze z tohoto zdroje. Až britská kolonizace „ukončila misijní činnost“<sup>46</sup>. Samotný termín *hinduismus* pochází ze slova *hind* (což je perská varianta sanskrtského slova *sindhu* – odkazuje na řeku Indus a na obyvatele tam žijící, které tak Peršané označovali – *al-hind*). Termín Hind (i pokud ho užíval původní Ind) neměl nějaké vedlejší náboženské významy – tento podtext mu přisoudili orientalisté

---

44 BELLENOIT, Hayden, J.A. *Missionary Education and Empire in Late Colonial India, 1860-1920*. Pickering & Chatto, London 2007, s. 24-26.

45 KÜNG, H., STIETENCRON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Vyšehrad, Praha 1997, s. 25-26.

46 HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. State University of New York Press, New York 1988, s. 36-53.

teprve v devatenáctém století. Pojem měl tedy, pokud to můžeme říci, „negativní význam“ – označoval všechny „ostatní“ než Peršany. Západní křesťanští učenci nejdříve „indické náboženství“ klasifikovali jako pohanství (tehdy existovaly pouze čtyři „skupiny“ – židé, křesťané, muslimové a pohané). Termín hinduismus byl tedy vymezen západními židokřesťanskými učiteli<sup>47</sup>. Ke konci 18. století bylo slovo *hindu* nebo *hindoo* přijato Brity a bylo vztaženo na obyvatelstvo *Hindustanu* (oblast na severozápadě jižní Asie). Chtěli toto obyvatelstvo klasifikovat, proto museli vymyslet nový termín (nebyli to totiž muslimové, sikhové, křesťané ani džinisté). „Oblíbená“ přípona *ismus* byla přidána ke slovu *hindu* na počátku 19. století<sup>48</sup>. Přesněji řečeno v roce 1830 začali Britové používat termín hinduismus. Výraz sloužil jako abstraktní forma mnoha různých specifických tradic Hindů. Ovšem sami „Hindové“ se označovali slovem *Hind* a užívají ho i dnes, jde o identifikaci a odlišení se od jiných skupin jako jsou křesťané nebo muslimové. Sami příliš s termínem hinduismus jako s náboženstvím Hindů nesouhlasí. V příponě *ismus* spatřují jistou neúctu a zdůrazňují, že hindská *dharma* je komplexnější termín než západní termín *náboženství* – nejde pouze o soubor víry a rituálů, ale o označení celé kulturní tradice.<sup>49</sup>

Jak jsem uvedl, Evropa měla zpočátku informace o „hinduismu“ pouze ze zpráv jednotlivých misionářů nebo cestovatelů. Indie byla líčena jako pohanská země a její obyvatelé jako uctívači model. Nakonec Evropané<sup>50</sup> ve své aroganci vytvořili pojem hinduismus.

### 2.3 „Buddhismus“

Stejně jako jsme se v předešlé podkapitole zabývali „hinduismem“, budeme se nyní zabývat dalším fenoménem tradičně spojeným s Indií. I když v dnešní době ze

---

47 KING, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“*. Routledge, London 1999, s. 98-101.

48 FLOOD, Gavin. *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing 2003, s. 3.

49 KLOSTERMAIER, Klaus. *A Survey of Hinduism*. University of New York Press 2007, s. 17.

50 Fárek uvádí model zdůrazňující, že *hinduismus* byl postaven na západních křesťanských základech – k jednotlivým indickým fenoménům jsou přiřazeny jejich „západní“ ekvivalenty: *vědy* – svatá písma; *dharma* – doktrína; *zákon karmanu + reinkarnace* – doktrína; *bráhmani* – kněží; *kastovní systém* – společenské uspořádání dané doktrínou; *bhakti* – oddanost; *šivaisté, višnuisté aj.* – sekty. FÁREK, Martin. *Hinduismus – reálné náboženství, nebo konstrukt koloniální vědy?*. Religio 14/2 (2006), s. 238.

země svého vzniku takřka vymizel, přesto je s ní pevně spjat. Podrobíme tedy i *buddhismus* našemu kritickému pohledu a prozkoumáme jeho tvůrce.

Evropané vytvořili hinduismus a hned poté i buddhismus. Západní učenci vytvářeli „buddhismus“<sup>51</sup> zhruba od konce 18. století do počátku viktoriánského období v druhé polovině roku 1830. Celá anabáze vytváření se dá rozdělit na dvě období. Nejdříve byl „buddhismus“ fenomén nacházející se někde v Orientu. Postupně západní učenci začali shromažďovat různé překlady textů<sup>52</sup> o „buddhismu“. Nakonec se působiště „buddhismu“ z Orientu přesunulo do západních knihoven a orientálních ústavů. Západní učenci začali sami podle svých nashromážděných textů „buddhismus“ interpretovat. Evropští badatelé nakonec určovali, co přesně si pod pojmem „buddhismus“ představit – přičemž jeho základ tvořilo mnoho textů, které byly nalezeny na nejrůnějších evropských institucích. Musíme si ovšem uvědomit, že některé texty byly starší než tisíc let – Evropané nestudovali texty chronologicky, nevlastnili je všechny a zejména, nebrali v potaz ústní tradici (ceněnou na Východě) – učinili závěry pouze z fragmentů Buddhova učení.<sup>53</sup>

Samotný termín *buddhismus* není nijak starý, v 17. století se v Evropě, jak jsem již uvedl, rozlišovala čtyři světová náboženství – judaismus, křesťanství, islám a pohanství. A právě pohanství bylo postupně nahrazeno několika *ismy* (hinduismus, buddhismus, konfucianismus, taoismus, šintoismus...). Pokud nahlédneme do nejstarších spisů, zjistíme, že Buddha sám své učení nazýval *dharmavinaja* (dharma<sup>54</sup> + vinaja – pravidla mnišské disciplíny). V sanskrtu se souhrn jeho učení označoval jako

---

51 Musíme si uvědomit, že v době, kdy Evropané (zejména Britové) přišli do Indie „buddhismus“ zkoumat, „buddhismus“ zde už nebyl (z Indie se vytratil zhruba ve 14. st.). To, co evropští učenci v Indii zkoumali, byly už jen „buddhistické fragmenty“ - trosky památek a soch a texty. A právě z těchto kousků Evropané postavili „buddhismus“. LOPEZ, Donald, S. *Buddhism a Science*. The University of Chicago Press 2008, s. 6.

52 Značné nejasnosti mezi buddhistickými texty a „buddhismem“ jako tradicí je, dalo by se říci, vedlejší produkt toho, jak se buddhismus tradičně na Západě studoval. Pokud studujeme hmotné a textové prameny buddhismu, najdeme rozpory – západní učenci považovali právě textové zdroje jako zásadnější výpovědi o tradici. Upřednostňování textu na západě na úkor dalších pramenů vedlo právě k unáhleným a nepřesným závěrům o buddhistické tradici. DeCAROLI, Robert. *Haunting the Buddha*. Oxford University Press 2004, s. 4.

53 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 129-133.

54 O dharmě pojednáme v kapitole čtvrté



*buddhadharma* – mohli bychom přeložit jako Buddhova nauka a pojem *bauddha* – „buddhistický“ označoval jeho přívržence. V roce 1801 Oxfordský slovník angličtiny uvádí první užití slova *Boudhism* – v roce 1816 došlo k transformaci slova na dnešní *Buddhism*.<sup>55</sup>

V podkapitole o hinduismu bylo popsáno, že misionáři na tento indický fenomén pohlíželi ve velmi negativním světle. Jaké kritice tedy podrobili buddhismus? Velká část britských misionářů neměla velké pochopení pro římský katolicismus a jeho obřady. Protestantké polemiky se týkaly většinou právě katolických boholužeb, obřadů. Právě tato část Evropanů spatřovala v buddhismu jakousi reakci proti brahmanismu<sup>56</sup> (bráhmani byli považováni za kněze) – Buddha se stal Martinem Lutherem, který se vzbouřil proti bráhmanům, coby zástupcům římskokatolického kněžstva. Proto není divu, že původní buddhismus byl označován jako protestantismus Asie – naproti tomu tibetský lamaismus byl líčen jako římský katolicismus a zkorumpovaná verze původního buddhismu. Pokud si uvědomíme, jak na Evropany působil „hinduismus“ - jako modlářské náboženství s bráhmanými kněžími a špatným kastovním systémem. Je evidentní, že byl Buddha coby asijský Luther přijat lépe. Brzy se objevily dvě varianty buddhismu. „Populární buddhismus“ - zkorumpovaná verze pravého Buddhova učení, obyčejné modlářství, praktikované v Asii a „filozofický buddhismus“ - původní, čisté Buddhovo učení. Podstatné ovšem je, že základy onoho pravého „filozofického buddhismu“ byly položeny na základě textů evropských učenců. Samozřejmě ne všichni evropští badatelé byli „buddhismu“ nakloněni. A někteří, jako například Max Müller nebo Rhys-Davids se dokonce pokusili porovnat buddhismus s křesťanstvím – Buddhismus by mohl být jedním z nejlepších pohanských náboženství s jakým jsme se setkali, ovšem v důsledku, ne tak dobré náboženství jako křesťanství.<sup>57</sup>

55 LOPEZ, Donald, S. *Příběh buddhismu*. Barrister a Principal 2003, s. 15-16.

56 To, že byl buddhismus reakcí proti védskému bráhmanismu se můžeme opravdu dočíst v mnoha pracích. Dále se dočteme, že védský bráhmanismus je mnohem starší než buddhismus a byl dominantním „náboženstvím“ v severní Indii samozřejmě i v oblasti, kde buddhismus vznikl. Existence védských textů v ústní formě v době Buddhova narození je nepopiratelný fakt, ovšem v oblasti, kde působil Buddha neměli bráhmani dominantní postavení – proto Buddhovo učení nemělo protibráhmanický charakter. Místo vzniku buddhismu – oblast východně od soutoku Gangy a Jamuny nebyla považována v Buddhově době za „bráhmanské území“ (to ovšem neznamená, že tam bráhmani nežili, jen zde nebyli tak respektovaní). BRONKHORST, Johannes. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Brill 2011, s. 1-3.

57 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of*

V 19. století spatřovali někteří západní křesťanští teologové v „buddhismu“ dokonce hrozbu a snažili se před ním ostatní Evropany varovat. Farář Robert Falke roku 1898 uvedl v reakci na obraz „Žluté nebezpečí“, který nechal namalovat císař Vilém II., toto:

„Na tomto obraze stály alegorické postavy evropských kulturních národů, připravené k boji proti útočícím kohortám Antikrista, který zahalen temnými mraky a kouřem z hořících měst, nesl podobu Buddhy. Kdo nepochopili tento obraz před třemi lety, budou muset varování našeho panovníka vidícího jasně a daleko do budoucna, pochopit nyní, tváří v tvář stále hrozivějším politickým nebezpečím, která procitají v Orientě a útočí na naši kulturu, a především tváří v tvář buddhismu, útočícímu nyní silně proti křesťanství.“<sup>58</sup>

## 2.4 Pohled Zbavitele a Miltnera

Vyvstává tedy otázka, jak na „indická náboženství“ a na problematiku oné definovatelnosti nahlíželi Zbavitel a Miltner. Oba autoři „samozřejmě“ operují s pojmem *hinduismus* a *buddhismus*, což ovšem, jak už víme, není specialitou těchto autorů, ale jedná se o celosvětově rozšířený a přijatý fenomén ve vědeckých kruzích.

Na otázku existence náboženství v Indii Zbavitel nahlíží takto:

*„Nebyla by to ani Indie, kdyby v rámci svého tradičního tisíciletého myšlení nehledala odpovědi na kdekterou otázku především v oblasti náboženství; samozřejmě náboženství v hinduistickém slova smyslu, které určuje nejen myšlenkový svět, ale zasahuje hluboko i do soukromého, rodinného a veřejného života každého jedince.“*<sup>59</sup>

Ve své knize *Bozi, bráhmani, lidé...* uvádí, že definice hinduismu je značně problematická a že se doposud nikomu nepodařilo hinduismus uspokojivě definovat:

*„Hinduismus není jednotný systém, jehož charakteristické znaky by bylo možno shrnout a vyčíslit, jak jsme tomu zvyklí u jiných světových náboženství. Hinduismus není ani zdaleka jen náboženství, lze-li jej vůbec nějak jednodušeji charakterizovat, pak jako nábožensko-sociální organizaci převážně většiny indického obyvatelstva.“*<sup>60</sup>

Jak vidíme, Zbavitel hinduismus považuje za náboženství a nejen to, ale i za nábožensko-sociální organizaci. Dále uvádí, že po věroučné stránce je také hinduismus velmi nesnadné odlišit od dalších „věř“ vyskytujících se na indickém subkontinentu:

*„Příčinou této neujasněnosti je nesporně okolnost, že hinduismus nemá vyhraněnou teologickou nauku,*

---

*Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 134-137.

58 KÜNG, H., BECHERT, H. *Křesťanství a buddhismus*. Vyšehrad, Praha 1998, s. 165.

59 ZBAVITEL, Dušan. *Jedno horké indické léto*. Panorama, Praha 1981, s. 35.

60 ZBAVITEL, D. a kol. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1964, s. 6.

že je po věroučné stránce krajně tolerantní k názorům svých vyznavačů, že nemá žádné krédo a nezná pojem hereze. Ne náhodou nemá ani jednotnou církevní organizaci, papeže nebo nějaký koncil, který by rozhodoval o věcech víry. Není ani monoteistický ani polyteistický, protože připouští víru v jednoho boha stejně jako uctívání desítek a stovek bohů a bohyň.<sup>61</sup>

Zde je velmi dobře vidět, s jakými pojmy Zbavitel pracuje (např. církev, hereze atd.) postupuje přesně podle modelu, který jsem zmiňoval – interpretuje indické fenomény pomocí západní/křesťanské terminologie. Jeho kniha *Bozi, bráhmani, lidé...* byla vydána v roce 1964, od té doby můžeme sledovat Zbavitelův postoj k této problematice. V knize *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, která byla vydána v roce 1993 definuje „hinduismus“ takto:

*„hinduismus není ani zdaleka jenom náboženskou soustavou. Se svým neodmyslitelným kastovním systémem je spíše nábožensko-společenskou organizací většiny indického obyvatelstva a v praktickém životě klade větší důraz na vztahy mezi jednotlivými vrstvami společnosti, „správné chování“ (áčára) a rituální složku náboženského života než na jeho věroučné základy.“<sup>62</sup>*

Nebo můžeme nahlédnout do předmluvy Knipeho knihy *Hinduismus*:

*„Publikace o hinduismu, které u nás vyšly během čtyř desetiletí před rokem 1989, by se daly spočítat na prstech jedné ruky; a tomu odpovídaly také znalosti a představy naší veřejnosti o tomto nejrozšířenějším indickém náboženství...“<sup>63</sup>*

Vidíme tedy, že za dobu, která uběhla od vydání *Bohů, bráhmanů, lidí...*, své postoje nepřehodnotil. Stále vidí hinduismus nejen jako náboženství, ale díky kastovnímu společenství jako nábožensko-společenskou organizaci. Zbavitel dále čtenáři vysvětluje v čem se hinduismus odlišuje od jiných světových náboženství, přičemž objasňuje i význam slova „hinduismus“<sup>64</sup> – říká, že po dlouhá staletí neměli hinduisté potřebu svou víru nějak pojmenovávat. Ovšem při dalším výčtu odlišností hinduismu od jiných náboženství opět píše:

*„V hinduismu neexistuje ani žádná církev nebo nějaká jí podobná organizace. Nikdy se neustavil v jakoukoli instituci. Nepořádá ani koncily a nemá žádnou hlavu, papeže nebo jinou ostatním nadřazenou autoritu. Dokonce ani nekanonizoval žádný soubor svatých písem s více či méně přesně vymezeným obsahem a rozsahem.“<sup>65</sup>*

61 ZBAVITEL, D. a kol. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1964, s. 6.

62 ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, DharmaGaia, Praha 1993, s. 6.

63 KNIPE, David. *Hinduismus*. Prostor, Praha 1993, s. 7.

64 je arabského původu – mělo odlišit „něvěřící“ (místní obyvatelstvo) od muslimů v době, kdy si Indii podrobil islám; ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, DharmaGaia, Praha 1993, s. 6.

65 ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, DharmaGaia, Praha 1993, s. 7.

I když se snaží jasně vyhranit hinduismus od jiných náboženských systémů, opět k tomu používá křesťanskou terminologii a sám tedy hinduismus jako náboženství identifikuje. V jeho publikaci z poslední doby – *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě* z roku 2009, hned v Úvodu píše:

*„Hinduismus, společensko-náboženská organizace převážné většiny dnes už více než miliardy obyvatel Indické republiky a Nepálu i náboženských menšin v Bangladéši, Pákistánu a v nejrůznějších končinách světa, je po religiózní stránce velmi variabilní. Od jiných světových náboženství se odlišuje především neexistencí jakýchkoli dogmat...“*<sup>66</sup>

Vídíme tedy, že zastává stále stejná stanoviska a zřejmě je bude zastávat i nadále. Pokud jde o Zbavitelův názor na buddhismus v knize *Indie a Indové...se dozvídáme, že:*

*„Gautama Siddhárta, známý jako Buddha, tj. Probuzený, který vytvořil jedno z největších náboženství světa buddhismus.“*<sup>67</sup>

Zde tedy jasně identifikuje buddhismus jako náboženství.

Co se týče Miltnerova přístupu v doslovu u knihy *Kámasútra* v souvislosti s vládou Guptovců v Indii uvádí:

*„Prostředí náboženské snášenlivosti bylo příznivé všem velkým věrám. Buddhismus byl rozšířen všude...Vedle náboženství a filosofie buddhismu, bráhmánismu a hinduismu přednášely se tu i obory světské.“*<sup>68</sup>

Z uvedené citace vyplývá, že považoval hinduismus i buddhismus za náboženství, ovšem s jakýmsi „nádechem filosofického systému“. Ve své knize *Malá encyklopedie buddhismu* uvádí věci na „pravou míru“:

*„Buddhismus, heterogenní humanistický eticko-filosofický systém, jehož vnitřní rozmanitost, bohatost a hloubka z něj činí snad nejmocnější myšlenkový proud staré Indie vyjma upanišady.“*<sup>69</sup>

Zde jasně vymezuje buddhismus jako filosofický systém. Nakonec můžeme nahlédnout do jeho knihy *Vznik a vývoj buddhismu*, kde se přímo píše:

*„Buddhismus není žádné náboženství v našem slova smyslu. Nemá totiž boha. Ba byli bychom snad daleko blíže skutečnosti, kdybychom řekli rovnou, že buddhismus vůbec není náboženství.“*<sup>70</sup>

---

66 ZBAVITEL, Dušan. *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, EXOriente, Praha 2009, s. 13.

67 ZBAVITEL, Dušan. *Indie a Indové od dávnověku k dnešku*. Vyšehrad, Praha 1997, s. 35.

68 MILTNER, Vladimír. *Kámasútra aneb poučení o rozkoši*. Státní Zdravotnické Nakladatelství, Praha 1969, s. 126-128.

69 MILTNER, Vladimír. *Malá encyklopedie buddhismu*. Práce, Praha 1997, s. 8.

70 MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Vyšehrad, Praha 2001, s. 144.

Samotný *system hinduismu* definuje takto:

*„Hinduismus nikdy neměl žádnou přísnou organizaci, žádnou církev, jak je obvyklé u křesťanů vůbec a u katolíků zvláště. Hinduismus nebyl nikdy šířen mezi jinověrce. A vždy se tu a tam vyskytly upřímně skeptické názory.“<sup>71</sup>*

Miltner se snaží vymezit hinduismus stejným způsobem jako jeho kolega Zbavitel, tj. pomocí křesťanské terminologie a přichází ještě se zajímavou teorií:

*„Žádná falešná forma společenského vědomí, jakou je náboženství, kromě hinduismu nepronikla tak dokonale všemi ostatními součástmi společenského vědomí a všemi vrstvami indické společnosti. Bez nadsázky lze říci, že až do zcela nedávné doby bylo v Indii hinduismem všechno mimo britské a jiné kolonizátory a křesťanské misionáře.“<sup>72</sup>*

I Miltner tedy hinduismus vidí jako náboženství (i když jen jako falešnou formu společenského vědomí).

V této kapitole jsem se chtěl pokusit o komplexnější nastínění problematiky „náboženství“ v Indii a vůbec vzniku termínu „hinduismus“ a „buddhismus“. Z toho, co jsem uvedl výše je snad patrné, že obě indické tradice byly definovány západními učiteli. Přetrvání termínů v Indii do dnešní doby můžeme přičítat britské kolonizaci. Jestliže si uvědomíme, že britská moc zasahovala nejen do politického, ale i do vzdělávacího systému, je pravděpodobné, že dnešní moderní Indové budou brát pojem „hinduismus“ nebo „buddhismus“ jako zcela běžný (vyjma religionistů a jiných odborníků na náboženství). Indičtí studenti, jak jsem uvedl, se totiž učili anglicky a pracovali s anglickými texty, kde byly oba termíny hojně používány jako nová světová náboženství. Zbavitel i Miltner, tak jako ostatní badatelé termíny hinduismus a buddhismus užívají. Shodují se v přesvědčení, že hinduismus = náboženství a samozřejmě také oba pro charakteristiku „hinduismu“ užívají „západní křesťanskou terminologii“ (nezáleží na tom, zda se ho jejím použitím snaží pouze odlišit od jiných náboženských systémů). Postoje obou autorů potvrzují, že byl hinduismus postaven na pevných základech západní kultury. Co se buddhismu týče Zbavitel ho identifikuje jako náboženství, v čemž se názorově odlišuje od Miltnera, který v buddhismu nespátřuje náboženství, ale filozofický systém.

---

71 MILTNER, Vladimír. *Indie má jméno Bhárat*, Panorama, Praha 1985, s. 174.

72 Tamtéž, s. 173-174.

### 3. Indická textualita

V této kapitole se podíváme na indické písemné památky, respektive nás budou zajímat jejich západní interpretace. Prozkoumáme také interpretační rámec Zbavitele a Miltnera.

#### 3.1 Důležitost interpretace

„Knihy vědění“ nebo-li *védy* jsou věčné a plné moudrosti Indů, tak by asi mohl začínat jakýkoli úvod o těchto „ústně předávaných textech“ a mnoho úvodů kapitol o „posvátných indických textech“. V této podkapitole se nebudeme zabývat pouze vědami nebo jejich dělením, ale stručně se podíváme na indické texty na obecné úrovni. Respektive prozkoumáme to, co je pro nás z hlediska naší práce mnohem podstatnější – západní reflexi indických textů.

O jazykové bariéře křesťanských misionářů a o jejich problémech s konverzí Indů s ní spojených jsem se už zmínil. Pokud chtěli Evropané podrobit „indickou víru“ kritice, museli nejdříve nalézt „hinduistické texty“. Proto začali misionáři hromadně tyto texty hledat po celé Indii. Musíme si ovšem uvědomit jeden bod, který hrál stěžejní roli při jejich následném překládání – pouze znalost jazyka ani zdaleka nestačí k pochopení textu nebo kultury.

Pokud chtěli misionáři obrátit domorodce na křesťanství museli blíže poznat jejich víru. Křesťanští misionáři kladli velký důraz na svaté texty své víry, a proto se snažili takové náboženské texty najít i u Indů. Misionáři ovšem nemohli takové „svaté spisy“ rozpoznat v takové obrovské materii všech indických textů. Proto zvolili pro ně jasné řešení, zeptali se domorodců jaké „náboženské texty“ mají (ze strany misionáře to byl logický krok, ovšem, co si takový Ind představil pod pojmem „indické náboženské texty“ je věc jiná). Misionáři byli přesvědčeni, že musí „hindskou svatou knihu“ najít, postupně takových „Písem“ našli hned několik. Například z toho, že Indové často mluvili o „ztělesnění Višnu“ - misionáři vyvodili závěr, že Višnu je indický pohanský bůh a z tohoto jeho příběhu musí pocházet svatá kniha. Nakonec došli k závěru, že Indové mají více svatých knih, které nazývají *védy*. Misionáři zjistili, že ačkoli mnoho

Indů o védách mluví, málo je skutečně zná – proto usoudili, že „pravé náboženství“ se udrželo pouze mezi malou částí populace, ostatní žili v zajetí bludů. Když misionáři získali informace, které hledali, mohli začít konečně překládat indické „svaté texty“. Jak už jsem naznačil, pokud chtěli misionáři začít s kritikou „hinduismu“, museli znát jeho doktríny – a ty, jak byli zvyklí, hledali právě v textech. To vedlo nakonec k transformaci velké části indických textů (tedy té části, kterou mohli misionáři „prostudovat“) do „náboženského charakteru těchto spisů“.<sup>73</sup>

Už tedy víme, že o první překlady hindských textů se postarali křesťanští misionáři (zejména jezuité) v 16. století. V jejich práci pokračují protestanští misionáři (pracují v Indii od 17. století). Misionářům jde především logicky o „propagaci křesťanského učení“, porozumění hinduismu jim na srdci neleží<sup>74</sup>. Samotná indologie ve svých začátcích stojí na základech spolupráce indických učenců a francouzských misionářů. Ovšem právě vzhledem k tomu, že u překládání indických textů stál jezuitský řád, mnoho stěžejních prací 18. století nikdy nespátrilo světlo světa. Některé práce byly striktně cenzurované nebo zkrácené. O veliký skandál a nakonec i odsouzení textu se postaral falešný francouzský překlad Véd, který měl pravděpodobně Indý obrátit na křesťanskou víru<sup>75</sup>.

Evropský koloniální vliv měl obrovský dopad nejen na „indické náboženství“ ale i na jeho „posvátné texty“. Západní kolonizace tím přispěla k umístění jádra „hinduismu“ v některých sanskrtských textech („sepsáním indického náboženství“). A definováním indického náboženství na základech normativního vzoru náboženství založeném na západních židokřesťanských tradicích. V překladech křesťanských misionářů se tak do popředí dostaly církevní zákony a jejich důraz na psaný text odsoudil početné ústně předávané indické náboženské tradice do „škatulky“ pověr a do vlastního textu nebyly zařazeny. Protestantický důraz na text se projevil ve snaze orientalistů – nešlo ani tak o popření literárních tradic indické kultury, jako spíše o

---

73 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 105-109.

74 Jak už jsem uváděl nalezneme zde i výjimky, např. jezuita Roberto Nobili nebo luterán Bartholomeus Ziegenbalg.

75 HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. State University of New York Press, New York 1988, s. 36-53.

rozšířený západní předpoklad o důležitosti role „posvěcených textů“ v náboženství<sup>76</sup>.

Právě díky západnímu přesvědčení, že na základě textů lze poznat „indické náboženství“ nebo indickou kulturu, docházelo k tolika mystifikacím. Balagangadhara jako reakci nabízí velmi zajímavý experiment. Co by naopak indiští vědci mohli říct o evropské kultuře například 18. století na základě studia bible? Tito vědci by neovládali klasické ani moderní evropské jazyky a k dispozici by měli pouze fragment nějakého překladu bible – co by asi z tohoto materiálu o evropské kultuře a jejím náboženství mohli vypovědět? Možná se někomu tento příklad bude zdát absurdní, ovšem mějme na paměti, že podobně přistupovali k indické kultuře Evropané. A co je ještě zarážející, někteří badatelé podle tohoto principu postupují i dnes.<sup>77</sup> Jak už jsem psal v první kapitole, všechny tyto evropské „přehmaty“ plynou ze špatného přesvědčení, že každá kultura musí mít náboženství (a s tím spojené „posvátné texty“). Právě proto musíme mít na paměti, že náboženství není kulturní universálií.

### 3.2 Pohled Zbavitele a Miltnera

Zbavitel o védách vypovídá takto:

*„Nejstarší indickou literární památkou je soubor čtyř sbírek (sanhita) převážně veršové tvorby náboženského charakteru, tzv. védy (od sans. slova vid – věděti). Nejsou to jednotlivá literární díla, nýbrž soubory veršů, strof a prozaických pasáží, které měly praktický význam a použití v náboženském životě védských Indů: oslavovaly jednotlivá božstva védského panteonu (Rgvéd), podávaly magické průpovědi a zaklínadla (Atharvavéd), učily melodiím, jichž se při zpěvném přednesu védských strof používalo (Sámavéd), a obětním formulím védského rituálu (Jadžurvéd). Zapsány byly poměrně velmi pozdě, dlouho po době, kdy se v Indii začalo používat písma, ale jejich konečná redakce byla provedena pravděpodobně již na přelomu 2. a 1. tisíciletí před n.l. Studium véd bylo a v Indii prakticky dodnes zůstává výsadou bráhmanů, kteří je dlouho uchovávali jen ústním podáním, a to v přísně strážené, nezměnitelné formě, protože je považovali za dílo boží, sdělené lidem nadpřirozeným způsobem prostřednictvím svatých mudrců (ršiů). Tato víra převládá u pravověrných hinduistů dodnes, i když praktické rituální potřeby dávno zmizely spolu se starými formami védských obětí; pro dnešní hinduismus jsou už védy spíše jen něčím, o čem se rádo zbožně povídá, ale co se skutečně zná velmi málo.“<sup>78</sup>*

Píše, že se jedná o sbírky náboženského charakteru; jejich studiem se zabývají pouze

<sup>76</sup> KING, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“*. Routledge, London 1999, s. 101-108.

<sup>77</sup> BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 138-139.

<sup>78</sup> ZBAVITEL, D. a kol. *Boží, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, s. 90-91.



bráhmani<sup>79</sup>, kteří věří, že jim je seslal sám bůh. I toto by mohlo v někom evokovat jistou příbuznost s křesťanstvím. Dodává, že bráhmanům přestaly oslavné hymny a rituální návody stačit, a proto byly:

*„ke klasickým sbírkám připojovány další soubory děl rituálního a spekulativního obsahu: bráhmany, výklady a popisy obětí, áranjaky, mystická pojednání o rituálu, a zejména upanišady, první indické literární památky filosofického obsahu, jež si po celá další tisíciletí až do moderní doby udržely postavení nejvyšší filosofické autority pro tradiční indické myšlení.“<sup>80</sup>*

Dozvídáme se také, že védy jako takové do hinduismu nepatří (jsou mnohem starší a pocházejí z doby „předhinduistické“), ovšem hinduismus je stejně jako jiné prvky do své víry zařadil a počítá je ke své největší tradici. Ve své knize *Starověká Indie* víceméně popisuje védy stejným způsobem jako ve své předešlé publikaci, ovšem charakterem těchto textů si je jist mnohem více:

*„Védské sbírky i jejich pozdější doplňky mají tedy ryze náboženský obsah a poslání.“<sup>81</sup>*

Zde už stoprocentně tvrdí, že se jedná o náboženské spisy, dále dodává, že se jejich prostřednictvím můžeme mnohé dozvědět také o společnosti starých Indů. Ve svých novějších knihách píše:

*„...celý rozsáhlý soubor véd, nejstarších indoevropských literárních památek, které vznikaly od blíže neurčitelné doby (snad od třináctého až dvanáctého století před Kristem) až do poloviny prvního tisíciletí před naší érou – tedy ještě před vznikem vlastního hinduismu. Tomuto souboru, k němuž patří i již zmíněné upanišady, přisuzují pravověrní hinduisté nejen božský původ, ale i neomylnost a věčnou autoritativní platnost.“<sup>82</sup>*

Tato pasáž o „božském původu a o neomylnosti a autoritativní platnosti textu“, je skvělým příkladem toho na jakých základech autor staví, výrazně se tu odráží ona západní vlastnost přisuzovat některým textům „náboženskou posvěcenost“ (o které jsem se zmiňoval na začátku kapitoly). Zbavitel také rozebírá čtyřstupňovou konstrukci véd a říká, že i když upanišady navazují na výklady o obětním rituálu, zejména pátrají po smyslu života a o posmrtném údělu člověka. Dále uvádí, že upanišady obsahují učení, které rozvíjí nejen hinduismus (jeho věrouka i filosofie), ale také na ně navazuje

---

79 *Bráhmani* = (budeme se jim věnovat v páté kapitole), ovšem pro pochopení kontextu je důležité, abychom si řekli, že Zbavitel (a ostatně i Miltner) je považovali za *kněze*.

80 ZBAVITEL, D. a kol. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, s. 91.

81 ZBAVITEL, Dušan. *Starověká Indie*, Panorama, Praha 1985, s. 44.

82 ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, DharmaGaia, Praha 1993, s. 9-10.

džinismus a buddhismus. Nejvíce odpovědí nám však samozřejmě poskytne Zbavitelovo dílo *Průvodce dějinami staroindické literatury*, kde jak už napovídá název, autor zkoumá staroindickou literaturu v globálním kontextu:

*„Po celé dlouhé údobí vývoje staroindické literatury se v jejích nejrozmanitějších odvětvích a žánrech stále znovu objevuje slovo véda, a to ne ve svém nejvlastnějším významu, kterým je „vědění“, nýbrž jako označení určitého konkrétního souboru literárních děl. Příznačné přitom je, že s výjimkou některých filozofických a náboženských spisů tu nejde o citace z tohoto starého souboru, ani o konkrétní odvolávky na některé myšlenky, sentence či názory v něm obsažené, nýbrž o značně vágní výroky, rčení a slovní obraty; všechny vyznívají v neustále znovu obnovované a potvrzované přesvědčení o neotřesitelné autoritě a absolutní svatosti těchto véd – jako by ani nebyly dílem dávných předků, nýbrž jakýmsi zázračným výtvorem, slovem božím. Pro všechna autochtonní<sup>83</sup> indická náboženství, tedy hinduismus, buddhismus a džinismus, jsou pak tyto védy – přesněji řečeno jejich mladší součást upanišady – základnou hlavních článků víry a pro ortodoxní hinduistickou filosofii východiskem, jehož premisy mají platnost nevyvratitelných pravd“<sup>84</sup>*

Pomineme fakt, že hinduismus, buddhismus, džinismus pokládá automaticky za náboženství (touto problematikou jsem se již zabýval v předchozí kapitole), co je ale důležitější, opět hovoří o védách jako o něčem zázračném – vytvořeném bohem (ostatně sám používá sousloví – slovem božím) a o upanišadách jako o spisech, ve kterých jsou uloženy – hlavní články víry. Zbavitel zde podrobně rozebírá již zmíněnou čtyřstupňovou konstrukci véd<sup>85</sup>.

K védským sbírkám uvádí:

*„Základní védské sbírky i jejich výklady, od bráhman až po upanišady, nepovažovali védští Indové za lidské výtvary. Ačkoli jsou u nich často zmiňováni i jejich první básníci, zdůrazňuje tradice stále znovu, že védy byly inspirovány samými bohy. Pozoruhodnou okolností přitom je, že ačkoli Indové ve védské době ještě neznali písmo, ti, kdo tyto skladby převzali od bohů pro lidi, je prý „uzřeli“ (nikoli uslyšeli); proto jsou nazýváni ršiji čili zřeci. Je to zřejmě nejstarší známý pokus o vysvětlení tvůrčího aktu básnického, který je tu pojímán jako božského, nikoli lidského původu. Právě odtud pramení houževnatě udržovaná víra v neomylnost véd, jejich božský charakter a neměnnou platnost.“<sup>86</sup>*

Indové tedy ve védách spatřovali božský původ – jakýsi dar od bohů (ovšem pokud se

83 vyskytující se v místech svého původu nebo vzniku; původní

84 ZBAVITEL, D., VACEK, J. *Průvodce dějinami staroindické literatury*, Arca JiMfa, Třebíč 1996, s. 12.

85 *Šruti* („co bylo slyšeno“) = „věci“, které lidé slyšeli od bohů, převzali je od nich – védy: 1) *samhity* (rozsáhlé sbírky, většinou veršované) – a) *Rgvédasamhitá/Rgvéda* = sbírka oslavných hymnů + jednotlivé modlitební strofy adresované jednotlivým védským bohům; b) *Jadžurvédasamhitá/Jadžurvéda* = sbírka veršovaných i prozaických formulí, přednášených při vykonávání oběti bohům; c) *Sámavédasamhitá/Sámavéda* = sbírka melodií a písní, které doprovázely oběti bohům; d) *Atharvavédasamhitá/Atharvavéda* = sbírka magických a kouzelných zaříkávání a vyzívání božstev. 2) *bráhmany* (ponaučení o védském obětním rituálu, v próze). 3) *áranjaky* („lesní texty“ již se pokoušejí o hlubší spekulace). 4) *upanišady* (filozofické úvahy, výklady a dialogy – mají stěžejní význam pro další vývoj indické filosofie a náboženství)

86 ZBAVITEL, D., VACEK, J. *Průvodce dějinami staroindické literatury*, Arca JiMfa, Třebíč 1996, s. 13.

blíže podíváme na tuto problematiku v moderním kontextu, zjistíme, že pro dnešní Indý je božský původ véd naprosto irelevantní). Zbavitel nastiňuje teorii o „zbožštění véd“. Dále ovšem píše, že za „božský dar“ byly považovány pouze *trají*<sup>87</sup>. Atharvavéda byla se svým magicko-kouzelnickým charakterem dosti dlouho držena mimo, a až později byla i ona přiřazena k ostatním védským sbírkám.

Ve své knize *Bengálská literatura* se vyjadřuje také k velkolepým indickým dílům Mahábhárate a Rámájana:

*„V průběhu prvního tisíciletí n.l. prošel však postoj k těmto eposům postupnou, ale výraznou proměnou. Pohltila je náboženská tradice, jejíž součástí se staly spolu s různými šástrami a puránami. Vysokého stupně vážnosti dosáhla zejména Rámájána poté, co byl její hrdina Ráma ztotožněn s bohem Višnuem jako jeden z jeho avatárů. Nejvýznamnější změnu postoje k eposům přineslo pak bhaktické hnutí, které si je zmonopolizovalo a proměnilo je z hrdinských vyprávění v devocionální literaturu. Ruku v ruce s tímto procesem uvalili bráhmanští panditi na recitaci těchto „posvátných“ textů v jiných jazycích než v sanskrtu jakýsi neoficiální zákaz; je to jen jeden z dalších důkazů posunu těchto děl z literární sféry do oblasti náboženství.“<sup>88</sup>*

Miltnerův pohled na texty hinduismu se od Zbavitelova diametrálně liší:

*„Posvátné texty indické jsou ve své podstatě hluboce světské.“<sup>89</sup>*

Příčemž svůj výrok dokazuje na vybrané pasáži z Rgvédu (dle Miltnera v první a hlavní ze čtyř véd, čímž chce podtrhnout důležitost a pravost svého tvrzení). Dále píše, že:

*„Ani jádro Bhagavadgíty, která je nejen považována za bibli hinduismu, nýbrž jí i vsutku je, není zrovna náboženská v tom slova smyslu. Bhagavadgíta, Zpěv Vznešeného, je bezpochyby pozdější vsuvkou do velkého eposu Mahábhárate, v němž se s mnoha vedlejšími vyprávěními pojednává o soupeření a bratrovražedné válce mezi Pánduovci a Kuruovci.“<sup>90</sup>*

Zde Bhagavadgítu označí za světské dílo (tedy alespoň její jádro), ovšem také o ní hovoří jako o bibli hinduismu. Že by se tedy náhledy obou autorů na toto téma tak výrazně lišily? V knize *Lékařství staré Indie* se můžeme o védách dočíst:

*„Védské sbírky, krátce zvané védy, jsou nejstarší doklady staroindické slovesnosti, převážně veršové tvorby nábožensko-filozofického charakteru; pocházejí snad až z doby brzy po polovině 3. tisíciletí před n.l. Nejsou to jednotná literární díla, nýbrž soubory hymnů, veršů, strof a prozaických odstavců, které měly vesměs praktický význam a byly běžně používány v náboženském životě starých Indů.“<sup>91</sup>*

Zde už i Miltner spatřuje védy jako náboženské knihy. Ve své poslední knize *Vznik a*

87 „tři védy“ – Rgvéda, Jadžurvéda, Sámavéda

88 ZBAVITEL, Dušan. *Bengálská literatura*. ExOriente, Praha 2008, s. 43.

89 MILTNER, Vladimír. *Indie má jméno Bhárat*, Panorama, Praha, s. 174.

90 Tamtéž, s. 175.

91 MILTNER, Vladimír. *Lékařství staré Indie*. Avicenum, Praha 1990, s. 20.

vývoj buddhismu potvrzuje svůj předešlý názor. Píše o vstupu Árijů na Indický poloostrov a dodává:

*„Nejspíš dvě až tři staletí po jejich vstupu na indickou půdu počaly vznikat jejich nejranější a velmi rozsáhlé nábožensko-filosofické texty – vědy, nejstarší literární výraz staroindického náboženství, filozofie i rituálu. Slovo véda znamená doslovně „věda, vědění“. Je ovšem pravděpodobné, že některé z nejstarších védských hymnů jsou mnohem dávnější. Podle indické tradice prý nejstarší védské hymny pocházejí ještě ze staré pravlasti zvané pratnam ókah, dávné sídlo, o němž se jinak nic neví. Postupně se vytvořily čtyři sbírky; Rgvéda, Sámavéda, Jadžurvéda a Atharvavéda. Nejsou to jednotlivá literární díla, nýbrž soubory hymnů, veršů, strof a prozaických odstavců, které měly vesměs praktický význam a byly běžně používány v náboženském životě. Oslavovaly božstva védského panteonu – to hlavně Rgvéda; učily nápěvům, jichž se užívalo při zpěvném přednesu hymnů – Sámavéda; uváděly kanonizované formule védského rituálu – Jadžurvéda; a obsahovaly magické průpovědi, zaříkadla a zaklínadla – Atharvavéda.“<sup>92</sup>*

Zde už o ryze světském charakteru véd nehovoří – ale o tom, že se jedná o nejstarší literární výraz staroindického náboženství, filozofie a rituálu. V knize Indie má jméno Bhárat používal pasáž z Rgvédu jako důkaz světskosti textů. Nyní ovšem píše, že zejména v Rgvédu se oslavovala védská božstva. Tuto změnu názoru zřejmě nezapříčinilo náhlé „procitnutí“, spíše se na něm projevila doba (publikace *Indie má jméno Bhárat* byla vydána v roce 1978 a knihy *Lékařství staré Indie* v roce 1990 a *Vznik a vývoj buddhismu* v roce 2001).

Z toho, co jsem uvedl, je evidentní, že už od samého začátku, kdy se Evropané poprvé pokusili jakkoli interpretovat indické „náboženské“ texty, zanesli do nich mnoho svých západních vlivů. První překlady pocházely od křesťanských misionářských učenců, kteří je buď v lepším případě přeformulovali po vzoru svých církevních tradic nebo v tom horším případě texty neprošly cenzurou. Evropští vzdělanci, potažmo celá Evropa, byla zprvu co se týká „indického náboženství“, jeho „svatých písem“ i kulturního vývoje Indie zcela závislá na zprávách misionářů. Je tristní, že mnoho tamních badatelů z Evropy nikdy nevyjelo a na jejich „závěry“ jim stačily pouze zprávy a překlady misionářů a cestovatelů. Západ se tedy postaral o vytvoření „indických svatých písem“ dle vzoru své křesťanské tradice. Při průzkumu Zbavitelových i Miltnerových prací jsem zjistil, že se oba v dané problematice více méně shodují. A oba dva také potvrzují fakt podle čeho a kým byly indické posvátné texty, potažmo hinduismus jako takový definován. Dalo by se říci, že ve védách spatřují

---

92 MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 15-16.

„písmo svaté“ hinduismu. Vždyť nakonec i Zbavitel o nich hovoří jako o „slovu božím“.

#### 4. Dharma a její mnohovýznamovost

V této kapitole se podíváme na pojem, který dalo by se říci je „lingvistickým oříškem“, tj. na *dharmu*. Postupně se pokusíme „odkrýt“ jakou „funkci“ zastává dharma v „hinduismu“ a „buddhismu“. Zaměříme se na západní interpretaci tohoto indického termínu a samozřejmě na pohled našich dvou autorů.

##### 4.1 Dharma v indických tradicích

V mnoha západních pracích o „hinduismu“ nalezneme o *dharmě* různé výklady, například, že jde o jakýsi vesmírný řád, princip všeho dění ve světě, jde o nahrazení starého védského termínu *ṛta*. V případě „buddhismu“ nalezneme výklady jako nauka, učení či zákon. Ovšem také se můžeme setkat s velmi častými výklady, že indický termín *dharma* je velmi podobný západnímu termínu *náboženství*. Zkusíme se tedy podívat, kdy se stala dharma „synonymem“ slova *náboženství*.

V sanskrtu není pro slovo „náboženství“ žádný přesný ekvivalent. V moderní indické lingvistice slovo *dharma* převzalo etymologický význam západního pojmu „náboženství“, např. *khṛstadharmā* (*křesťanství*), *baudhadharma* (*buddhismus*). Pokud chceme zjistit, jak je možné, že se tento význam ustálil, musíme se podívat hlouběji do historie. Křesťanští misionáři užívali pojem *dharma* k tomu, aby „přenášela křesťanské učení“. Šlo o jakýsi „pokus“ pro názvosloví „indického křesťanství“. Pro „indickou tradici“ má slovo *dharma* hned několik významů a jeho definice je velice problematická.<sup>93</sup> Asi nejobtížnější aspekt definovatelnosti tohoto pojmu bude tkvět v „pochopení“ – tedy v západním porozumění a uchopení termínu. Existuje celá řada západních výrazů, které se snaží *dharmu* přeložit: „norma“, „povinnost“, „náboženství“, „náboženská zásluha“, „víra“, „spravedlnost“, „zákon“, „mravnost“, „ctnost“. Pokud jde o původní význam slova *dharma*, musíme se podívat do véd, zejména Rgvédu. Co se významu týče, například Kane tvrdí, že to jsou *náboženská*

<sup>93</sup> *Dharmu* můžeme považovat za přirozený řád, někdy se setkáme s označením „kosmický řád“. Nejde o racionální uspořádání záležitostí člověka – jde prostě o jakýsi „tok“ věcí, přesně tak, jak mají být. V hindské kultuře se vše zapisovalo do tzv. *śāster* - „spisů“. Například *dharmasāstra* obsahuje určitá pravidla a nařízení týkající se nejrůznějších odvětví – zahrnuje např. „náboženské praktiky“, ovšem týká se i práva. SCHWEIKER, William. *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. Blackwell Publishing 2005, s. 342.

*pravidla nebo obřady*, Grassmann uvádí *zákon, pořádek nebo zvyk* atd. Slovo *dharma* je odvozeno z kořene *dhr* – etymologicky nejvhodnější význam je „*pomáhat*“. Jádro *dharmy* je také *ahimsá* – „*nenásilí, neubližování*“. V tradičním „hinduismu“ znamenala pak *dharma* *zvyk* a *slušnost*. Představovala typickou formu života pro árijské obyvatelstvo a odlišovala ho tak od okolních obyvatel. *Dharma* také znamenala *spravedlnost* a *správné jednání*<sup>94</sup>.

*Dharma* v buddhistickém pojetí má na základní úrovni právě tolik významů<sup>95</sup> jako v hinduismu. Mohli bychom stručně říci, že jde o jakýsi univerzální řád určující běh vesmíru a všeho v něm. Vše ve vesmíru je tedy řízeno *dharmou* od fyzikálních zákonů po jednotlivé lidské činnosti. Ovšem buddhismus tento termín ještě rozšířil a chápe ho především jako *Buddhovu nauku, učení* nebo *zákon*. Přičemž můžeme hovořit o slovní nauce/učení (*Buddhova slova*) a uskutečňované nauce/učení (*učení v praxi*).

Překládat termín *dharma* jako náboženství je velmi problematické. Například Gombrich upozornil na zajímavý lingvistický problém – jihoasijské jazyky (samozřejmě před zásahem Evropanů, tedy v předkoloniálním období) neměly termín, který by alespoň rámcově odpovídal západnímu termínu náboženství. Zásahy evropských jazyků, respektive v koloniální době angličtiny, do jazyků Indie byly značné. Například bengálský jazyk prošel v 19. století kontaktem s angličtinou výraznou změnou. A právě v této době proběhla transformace slova *dharma* v západní slovo *náboženství* – je logické, že tato „změna“ se uskutečnila v okruhu lidí, kteří byli vzdělaní a zběhlí jak v bengálském, tak anglickém jazyce. Jak už jsem uvedl výše, od této doby můžeme mluvit například o „*křesťanské dharmě*“ - křesťanském náboženství. Nejpodstatnější z hlediska „významu“ slova *dharma* byl ovšem vliv anglických misionářů. V průběhu dějin můžeme ale vidět i obrátce překladu *dharma = náboženství* z řad Indů samotných, například bengálský učenec Rammohan Roy. Jiný bengálský učenec Bankimchandra

---

94 HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. State University of New York Press 1988, s. 310-320.

95 Termín *Dharma* spolu s *Buddhou* a *Sanghou* tvoří Tři klenoty buddhismu. *Buddhistická dharma* byla v průběhu staletí překládána mnoha způsoby, například jako – právo, pravda, zákon, doktrína, nauka, norma, někdy i jako evangelium. Obecné charakteristiky *dharmy* byly shrnuty dle určitých vzorců v sútrách. *Dharma* se skládá z jednotlivých učeních nebo doktrín – pro buddhisty představují jakési „konceptní formulace“, podle kterých řídí svůj život. BASHAM, A., L. *A Cultural History of India*. Oxford University Press 1999, s. 84-85.

Chatterji spatřoval v dharmě nezbytnou syntézu „indického náboženství“ a západní vědy. Předkládá šest různých použití slova dharma: *to, co se v angličtině nazývá náboženství (Hindudharma, Christiandharma atd.); morálka; ctnost; náboženské úkony; kvalita, majetek či vlastnost; praxe či zvyklost lidí*. Chatterji byl přesvědčen, že v „moderním významu“ je indická *dharma* synonymem západního *náboženství*.<sup>96</sup> Měli bychom si ovšem uvědomit, kdo tyto indické autory vzdělával v západních jazycích, potažmo v západní kultuře a v jaké historické době.

Monier-Williams tvrdil, že dharma je rovnocenná s náboženstvím a dá se také kvalifikovat jako systém víry. Aby nebyl pojem dharma takto asimilován pro potřeby křesťanských misionářů, musel být „předefinován“. Někteří indiští myslitelé, jak už jsem uvedl, se pokusili zformulovat články víry v hinduismu, aby byla tato tradice pro Evropany srozumitelnější a lépe pochopitelná a mohla obstát v konkurenci s křesťanstvím, objevily se názvy jako „Hindu Dharma“ či „Sanátana Dharma“. Ovšem tento akt změny na základě křesťanské terminologie nebyl pro „hinduistickou tradici“ vůbec typický. Křesťanští misionáři v Bengálsku například své učení prezentovali pod pojmem dharma. Používáním termínu dharma misionáři apelovali na závaznou normu života, na princip, který uzakoňuje náboženskou a sociální orientaci Indů, toto slovo také používali ve významu „pravověrnost“ což bylo Indům cizí. Misionáři se tedy touto taktikou snažili změnit identitu Indů, odstranit jejich pojem dharma a nahradit ho „náboženstvím“ se vším, co pro západního člověka představuje.<sup>97</sup>

#### 4.2 Pohled Zbavitele a Miltnera

Co se „problematiky definovatelnosti dharmy“ týče, Miltner uvádí na obecné úrovni hned několik alternativ: *pojetí vesmírného řádu, zákonů přírody i společnosti; Buddhovo učení; soubor etických zásad a pravidel mravného chování; projevy reálné skutečnosti, věci a jevy v jejich obecnosti, které jsou pomíjivé a okamžikové; myšlenky, psychické procesy, nápady*. Slovní tvar dharma je odvozen od sanskrtského slovesného kořene *dhr-*, „držet“, „udržovat“, lze tedy užít archaického českého slova „držmo“, tj.

96 BREKKE, Torkel. *Makers of Modern Indian Religion*. Oxford University Press 2002, s. 29-31.

97 HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. State University of New York Press, New York 1988, s. 334-343.



„to, co drží“, „to, co udržuje“.

Zbavitel vidí dharmu jako něco, co souvisí s věcmi víry<sup>98</sup>. Píše také, že velký význam měly *dharmasútry* – pojednávaly o právu duchovním i světským, o kastách, o povinnostech člověka a také o předpisech, které se dotýkaly mezilidských vztahů.

V další publikaci už pojem více rozvádí:

„... *povinnostmi, označovanými souhrnným pojmem dharma. Je to pojem snad vůbec největší důležitosti pro další vývoj indické společnosti. Shrnuje vše, co člověk musí dělat, chce-li vyhovět svým závazkům vůči víře i ostatním lidem. Patří do něj jak plnění náboženských povinností, přinášení obětí, modlitby a zbožný způsob života, tak i jednání v plném souladu se životní a společenskou situací a postavením každého jedince. Neboť dharma není žádný neproměnný kodex absolutních příkazů a zákazů, nýbrž souhrn povinností, který se liší od varny<sup>99</sup> k varně a podle věkového stupně, pohlaví i profesionálního a stavovského zařazení člověka; ale vždy je motivován nábožensky. Do systému víry je tak zapojen vlastně i veškerý soukromý, rodinný a společenský život jedince, a to je jev charakteristický nejen pro tuto starou dobu, ale také pro vývoj hinduismu až do moderní etapy.*“<sup>100</sup>

Zbavitel popisuje dharmu jako náboženskou doktrínu (nevychází tedy z původního významu, ale používá importovanou terminologii). I zde se zmiňuje o dharmášástrách a zmiňuje tu hlavní – *Mánavadharmašástra* (*Manusmrti* – *Manuova učebnice dharmy*). Ve své knize *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti* píše, že etymologický výklad slova dharma je „to, co drží“/podporuje“. Ovšem bylo chápáno v jednotlivých indických duchovních systémech různorodě:

- hinduismus = jeho obsah je prý jednoznačný, ovšem velmi rozsáhlý – od věčného zákona, který je platný pro celý svět až k náboženským a mezilidským vztahům
- buddhismus = celé učení; jevy tohoto světa

Uvádí, že dharma je v „objektivním pojetí“:

„synonymem pro starší védský pojem *rta*<sup>101</sup>, jakýsi souhrn neměnných přírodních zákonů, který řídí běh

98 ZBAVITEL, Dušan. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1964, s. 90.

99 Indické obyvatelstvo bývá rozděleno do několika společenských tříd – varn (kastovnímu systému se budu věnovat v páté kapitole)

100 ZBAVITEL, Dušan. *Starověká Indie*, Panorama, Praha 1985, s. 59.

101 To je dosti problematické – *dharma* se významně liší od základních védských pojmů normy a řádu, nelze tedy spojovat s *rta*. Spojení mezi *dharma* a *rta* je velmi problematické, stejně jako výrok, že *dharma* je pozdějším ekvivalentem *rta*. Spojení mezi *dharma* a *rta* předem předpokládá, že termín *dharma* zahrnuje univerzální kosmické zákony. Starověké védské *rta* tvoří jakýsi druh nadpřirozené sféry; *dharma* je nepřetržité udržování kosmického řádu, norma, které Árijec dosáhne skrze vykonání jeho obřadů a tradičních povinností. HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. State University of New York Press, New York 1988, s. 314-316.

*světa a jeho obyvatel, pohyb planet, přírodní děje i průběh lidského života. V hinduistické terminologii je to sanátanadharm, odvěký řád. Dharmou člověka pojatou v tomto smyslu je po narození stárnout a nakonec zemřít. Jeho dharmou je i sklízet ovoce všech svých skutků, ať už v tomto nebo v příštím zrození. Těmto pravidlům se nemůže vzepřít, z této dharmy se nemůže vymanit jinak než vysvobozením z koloběhu života. Je absolutní a naprosto nezměnitelná.“<sup>102</sup>*

Samozřejmě ovšem dodává, že pro hinduismus je mnohem charakterističtější další složka/složky dharmy, které postrádají absolutní platnost. Hinduisté se tyto složky musí naučit – dharmasútry nebo dharmasástry – dle Zbavitele jsou tato díla závazná pro všechny hinduisty. Uvádí, že dharmasúter existuje velké množství, ovšem nejvyšší autoritu pojímá Mánavadharmašástra (Manusmrti). Tuto další složku dharmy kodifikovanou v učebnicích rozděluje na:

- *varnášramadharm (dharma stavů a životních stupňů)* = náboženské, duchovní povinnosti člověka, i když se na první pohled týkají „světských“ věcí, liší se podle toho, ke které varně člověk patří a v jakém je zrovna *ášramu*<sup>103</sup>
- *svadharm* („svoje“ – *vlastní dharma každého jedince*) = můžeme ji vztahovat na ty, kteří se do varnášramadharmy nevejdou, tedy na ženy; ty, kteří si zvolili askezi za svůj způsob života (postavili se tím mimo varny i ášram); podle jiného pojetí jde ale především o morální a etickou kategorii – říká, jak se má člověk chovat ctnostně a jak se má vyvarovat opaku.

Dále dodává:

*„Hinduismus nemá žádnou paralelu křesťanského desatera jako taxativní výčet toho, co je člověku nařizováno a co zakázáno. To samozřejmě neznamená, že by v něm nebyly opětovně zdůrazňovány ctnosti jako žádoucí a zakazovány hříchy a zločiny; ale formulace těchto příkazů a zákazů nemá charakter kategorických imperativů a navíc je jejich závaznost podřazena vyšší kategorii varnášramadharmy.“<sup>104</sup>*

Opět se snaží vymezit hinduismus na příkladu křesťanství. Dále dodává, že nějaký „seznam ctností“ doporučený svadharmou není uzavřený:

*„Je příznačné, že když se v pozdější době někteří autoři nebo komentátoři pokoušejí – nezřídka i pod vlivem křesťanských paralel – o jmenovité vymezení například „pěti hlavních hříchů“ nebo naopak „deseti nejlepších ctností“, nikdy se navzájem docela neshodnou. Přesto je možno uvést alespoň některé ze ctností, které se v těchto seznamech objevují nejčastěji a jež proto můžeme považovat za typicky hinduistické.“<sup>105</sup>*

<sup>102</sup> ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, DharmaGaia, Praha 1993, s. 32.

<sup>103</sup> „stupeň života“

<sup>104</sup> ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, DharmaGaia, Praha 1993, s. 34.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 35.

Zde velmi zajímavě nahlíží na hinduistický systém – není tedy možné spatřovat ve svadharmě desatero, ale i tak nabízí některé ctnosti ze „seznamu“, které za typicky hinduistické považuje<sup>106</sup>. V knize *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě* se o tomto pojmu dočítáme:

*„Pro tento nejzákladnější pojem hinduismu nenajdeme v češtině vyhovující ekvivalent. Sanskrtské slovo dharma je odvozeno od slovesného kořene dhr- se základním významem „držet“, takže dharma označuje to, co člověka „drží“, „udrží“ a tím může být jistě ledacos. Názorně to dokládá buddhismus, kde dostal tento hojně používaný výraz širokou škálu významů, od samotného Buddhova učení přes „spravedlivost“ a „právo“ až po „věc“ či „projev reálné skutečnosti“. Pro hinduistu je však jeho význam jednoznačný: je to obsáhlý soubor pravidel a zásad, na jejichž dodržování závisí v konečné instanci posouzení nynějšího lidského života a příštího znovuzrození, jinak řečeno souhrn povinností (a implicitně také práv) každého jedince podle jeho společenského zařazení a různých životních okolností a situací. Jaký význam pak přisuzuje tomuto pojmu samotný hinduismus, dosvědčuje nejlépe skutečnost, že svůj společensko-náboženský systém, pro který nemá žádné souhrnné autochtonní označení, nazval sanátana dharma, tj. „odvěká dharma“; neboť název „hinduismus“ dostal tento systém až později a zvenčí od příslušníků jiných náboženských vyznání.“<sup>107</sup>*

Stejně etymologické objasnění slova dharma jsme se už dozvěděli od Miltnera, stejně jako mnohovýznamovost daného pojmu. Ovšem jako podstatnější věc, i když se netýká dharmy, bych viděl Zbavitelův výrok, že onen název „hinduismus“ pochází od příslušníků jiných náboženství. Často v této kapitole zaznělo: dharma = Buddhova nauka.

Miltner ve své knize *Krišna a Osm pečetí* píše:

*„Darma – držmo, nejvýznamnější ze tří smyslů lidského života, souhrn mravních, etických a náboženských zásad, jichž se má slušný člověk držet, aby neponížil svou osobnost.“<sup>108</sup>*

Považuje tedy dharmu za jakýsi souhrn mravních, etických a náboženských zásad, kterých by měl každý člověk dbát. Dharmou v buddhistickém pojetí se zabývá ve *Vzniku a vývoji buddhismu*:

---

<sup>106</sup> *ahinsa* = zákaz ubližování živým tvorům, nezabíjet; *dajá/karuná* = soucit se živými tvory a zejména lidmi, kteří musejí trpět – ve všech indických náboženských systémech je utrpení základní složkou údělu člověka – mít tedy soucit se všemi bližními (například v buddhismu je tato ctnost velmi silně zdůrazněna); *satja* = pravdivost – v myšlení, řeči i skutcích – logicky odsuzovaná je lež, podvod, pokrytectví; *dána* = štědrost – nelpět na světských statcích, nezávidět druhému bohatství; *átithja* = pohostinnost; *punja* = velká duchovní zásluha; *šánti* = opravdový vnitřní mír; *poslušnost* – vůči guruům, rodičům, starším lidem aj.; *ápaddharma* (*dharma v neštěstí*) = Zbavitel píše, že se vzhazuje na všechny, kdo při plnění předepsaných povinností a při dodržování příkazů a nařízení nejsou schopni se uživit nebo si v některých situacích uchránit život.

<sup>107</sup> ZBAVITEL, Dušan. *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, ExOriente, Praha 2009, s. 13-14

<sup>108</sup> MILTNER, Vladimír. *Krišna a Osm pečetí*. DharmaGaia, Praha 1994, s. 211.

*„Buddhistická nauka (désana, désana, doslovně ukázání, naučení či poučení) je, vyjádřeno archaickým výrazem držmo, (dharma, dhamma). Buddhismus není náboženství. Buddhismus je světový názor, filozofický systém. Je nutno si uvědomit, že buddhismus nezná slepou víru jako například křesťanství nebo islám, nýbrž především přesvědčení, jež se v adeptu zrodí co účinek Mistrových poučení a vlastní zkušenosti; adept si je jist, že zvolená cesta je správná. Buddhistou se člověk nerodí, buddhistou se stává, rozhodne-li se tak ze své svobodné vůle.“<sup>109</sup>*

V buddhistickém pojetí je dharma považována za Buddhovu nauku, tedy učení, které Buddha sděloval svým žákům. Miltner opět zdůrazňuje, že buddhismus nelze považovat za náboženství, ale pouze za filozofický systém. Co se nauky týče, ostře odlišuje buddhistickou od ostatních.

V této kapitole jsem se pokusil stručně představit jak byl mnohovýznamový indický termín dharma interpretován Západem, samozřejmě s přihlédnutím k hinduismu i buddhismu. Poté jsem chtěl alespoň ve stručnosti nastínit jak byl tento pojem uchopován v proudu dějin – v reakci na křesťanství „predefinování pojmu“ s cílem přiblížit ho více Západu a vůbec ustanovení „článků víry“ v „hinduismu“. V režii samotných Indů až po „misionářské operování“ s pojmem s cílem vytvořit „indické náboženství“ po západním vzoru. Co se výkladu etymologie slova dharma týče, Zbavitel i Miltner se v něm shodují. Pokud jde o provázanost křesťanské nauky s dharmou v případě buddhismu se od Miltnera dočká ostré kritiky; v případě hinduismu Zbavitel podobnost odmítá (i když evidentně operuje s importovaným pojmoslovím), zřejmě o ní úplně přesvědčen není. Zbavitel ve svých pracích pokládá právě dharmu za naprosto základní, ne-li nejdůležitější poznávací rys hinduismu, u Miltnera takové tendence nejsou patrné.

---

109 MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Vyšehrad, Praha 2001, s. 142.

## 5. Společensko-doktrinální systém a jeho kněží

V této poslední kapitole se podíváme na kastovní systém a na jeho „nejvyšší třídu“ bráhmany. Nebudeme se podrobně zabývat historií „kastovního systému“ či jeho nařízeními. Nás bude zajímat jak byl tento „sociální aspekt hinduismu“ ovlivněn západní kulturou.

### 5.1 Kasta a Indie

Pokud se někoho zeptáte na „kastovní systém“ okamžitě se mu vybaví Indie. Právě tato analogie činí z tohoto fenoménu „charakteristický rys hinduismu“, potažmo Indie jako celku. Sociální členění indické společnosti nalezneme už v době védské. V této době se vytvořily jakési sociální skupiny – *varny* („barva“). Existuje několik teorií o původu tohoto termínu. Například by mohlo jít o etnické rozdělení společnosti (odlišení Ářjů se světlejší barvou pleti od Dásů s tmavší barvou pleti). Jiní badatelé zastávají názor, že nejde o spojitost s barvou pleti, ale s barvami symbolicky spojovanými se světovými stranami a v přeneseném významu tedy i s jednotlivými společenskými skupinami. Dělení společnosti na čtyři skupiny nalezneme i ve staroindickém Rgvédu: 1) *bráhmani*, 2) *kšatrijové*, 3) *vaišjové*, 4) *śúdrové*. Každá ze zmiňovaných skupin zastávala v indické společnosti jinou funkci. *Bráhmani* byli nejen učenci, ale měli na starost i různé obětní rituály. *Kšatrijové* byli v první řadě válečníci a starali se o obranu země, z této skupiny pocházeli také například králové či kmenoví náčelníci. *Vaišjové* byli obchodníci, rolníci a řemeslníci. *Śúdrové* neměli žádnou specializaci jako ostatní skupiny, vykonávali všechny pomocné práce, byli na nejnižším stupni sociálního rozvrstvení indické společnosti.

Tolik známý termín *kasta* v předkoloniální indické společnosti nenalezneme. Jedná se o pojem importovaný Evropany. Jeho původ bychom našli na Pyrenejském poloostrově. V 16. století byl termín *casta* (nejspíše z latinského slova *castus* – *mravně čistý*) použit Španěly a v indickém kontextu Portugalci pro obecně *druh* či *plemeno* (původně se termín používal v souvislosti se zoologií či botanikou). Evropané používali slovo *casta* v Indii buď pro označení dědičných skupin nebo pro rodové skupiny. V 17.

století přejala angličtina slovo *casta* z portugalského i se všemi jeho „významovými rozdíly“, termín tedy označoval například *rasu, třídu, národ, kmen*.<sup>110</sup> Pokud jde o indický výraz, který by byl alespoň trochu podobný západnímu slovu „*druh*“ bylo by to slovo *džáti* („zrození“). Slovo *varna* totiž označuje „sociální skupinu“, ovšem ne „druh“. Postupem času v době koloniální Indie používali Britové termín *casta* k rozlišení „rasové různorodosti“ a k rozčlenění indické společnosti. Právě v době Britské nadvlády Indie, probíhala mnohem výraznější sociální stratifikace indické společnosti pomocí kastovního systému, než tomu bylo v předešlých dobách.

Jak jsem se už zmínil, Britové se snažili pomocí „kastovního systému“ kontrolovat indickou společnost a využívali ho k jejímu třídění. Roku 1871 bylo v Indii zahájeno velké sčítání lidu, kde byl každý Ind mimo jiné klasifikován dle „kastovní příslušnosti“. Britové se v tomto období snažili vše uspořádat pomocí statistik a etnografických údajů. Pokud jde o popis indické kultury od dob misionářů se toho moc nezměnilo. V mnoha textech se dočteme, že Angličané viděli Indý jako slabé, plaché, zženštilé a v některých spisech se můžeme dočíst i o jejich zbabělosti. To vedlo některé badatele k závěru, že Indové jsou tak slabá společnost, že nejsou schopni si vládnout sami, a proto musí být „pod Britským dohledem“. Ovšem musíme říci, že ne všichni učenci té doby spatřovali v kastě konstitutivní prvek indické kultury. Někteří považovali kastu za relativně moderní fenomén.<sup>111</sup>

Dnešní indické zákony již veškerá sociální omezení vycházející právě z kastovního systému zakazují. Ovšem do dnešních dnů tento systém přetrvává.

## 5.2 „Indičtí kněží“

Už při prvním kontaktu evropských misionářů s indickou kulturou začali mnozí identifikovat bráhmany jako zvláštní „indické duchovenstvo“. Postupem času se tak stal z bráhmana „pohanský kněz hinduismu“.

V době evropské reformace protestanti katolické duchovenstvo podrobili velké kritice. A stejně kriticky nahlíželi i na „pohanské duchovní hinduismu“. Proč ovšem

110 BAYLY, Susan. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge University Press 2008, s. 105-106.

111 Tamtéž, s. 98-100.

křesťanští misionáři proti této skupině tak brojili? Odpověď na tuto otázku se přímo nabízí. Křesťanští misionáři totiž při pokusech o konverzi bráhmanů selhali (samozřejmě se bavíme o prvních dekádách setkávání misionářů a bráhmanů v Indii). V bráhmanech našli gramotné „protivníky“, kteří s misionáři dovedli o „věcech víry“ diskutovat (většinou byli totiž jediní, kteří ovládali nějaký evropský jazyk). Během prvních období byli také bráhmani jediným zdrojem informací o indické kultuře. Není tedy divu, že misionáři spatřovali v bráhmanech jakousi elitu, která má na domorodé obyvatelstvo obrovský vliv. Mnozí tvrdili, že kdyby jich nebylo, byla by konverze Indů mnohem snazší. Ze spisů jednotlivých misionářů se můžeme dozvědět, že bráhmani ke svým bohům nemají mnoho úcty. Když jsou s něčím nespokojeni, mluví o nich s pohrdáním a dokonce jim svůj neúspěch vyčítají. Ovšem i přesto nebyli bráhmani ke konverzi přístupní. Nepopírali křesťanské náboženství a jeho myšlenky, ale nesouhlasili s tím, že právě tato víra byla obecná pro všechny kultury na světě. Postupně tedy začali misionáři kritizovat také obecně „kastovní systém“, zejména jeho zákony, které byly proti lidskosti a v rozporu s křesťanským bratrstvím. Kastovní systém v čele s bráhmany se tak stal symbolem špatnosti Indie.<sup>112</sup>

Bráhmani měli na západní orientalisty vždy „velký vliv“ – možná tím i přispěli k současné koncepci „hinduismu“ jako takového. „Dnešní“ „hinduismus“ je tedy Západem definován na bráhmanšském základě. Západní orientalisté (pod vlivem svých židokřesťanských tradic) našli v bráhmanech svou církevní autoritu. Ta se velmi podobala západnímu modelu církevní hierarchie, tak se z bráhmanů stali kněží. Panují i názory, že vzdělaná kasta bráhmanů představovala pro Brity v období kolonizace Indie volně definovanou kulturní elitu, a proto jimi byla umístěna na vrchol pomyslného žebříčku světové náboženské tradice.

### 5.3 Pohled Zbavitele a Miltnera

Zbavitel ve své knize *Boží, bráhmani, lidé...* nachází první problémy již u definice kasty:

---

112 BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden, New York: E. J. Brill 1994, s. 112-116.

„Už při samotné definici pojmu kasta (z portugalského *casta*) narazíme na rozdíly v pojetí. Indičtí autoři, kteří se hlásí k pravověrnému hinduismu, ji pojmají jako shůry dané rozdělení věřících do skupin, odvozených od čtyř základních tříd (*varna*) staroindické společnosti. Evropští badatelé a moderní indičtí vědci celkem přesvědčivě dokázali, že skutečná kasta (džátí) v té podobě, jak existuje dnes, se naprosto nekryje se staroindickou *varnou*, a při její definici vyšli z moderního stavu.“<sup>113</sup>

Staroindická *varna* vypadala úplně jinak než dnešní kasty. Definice kast tedy není tak jednoduchá, jak by se z počátku mohla zdát. Zbavitel píše, že někteří badatelé definice zavrhlí a místo nich předložili soupis znaků a funkcí kastovního systému. Jako zdařilý příklad uvádí N.K.Dutta a jeho *sedm znaků kast*<sup>114</sup>. Zbavitel dodává, že ani tento výčet není dokonalý, ale je dobrou základnou. Pokud bychom chtěli pátrat po původu kast, staroindické literární prameny by nám mnoho spolehlivých historických údajů neposkytly. Už v *Rgvédu* je prý sepsáno rozdělení indických obyvatel na čtyři třídy (*varny*)<sup>115</sup>. Každá *varna* byla pak odvozena od jednotlivých částí Stvořitelova těla – hlava, paže, břicho, nohy. Uvádí také, že byly spojovány s určitými barvami – *varna*. A prý také souvisely s rozdělením práce staroindického obyvatelstva:

- *bráhmani* = kněží, obětníci, náboženští učitelé
- *kšatrijové* = válečníci
- *vaišjové* = obchodníci, hospodáři
- *šúdrové* = venkované, řemeslníci, sloužící

Dodává, že *bráhmani*, *kšatrijové* a *vaišjové* byli shrnováni pod pojem *dvidža*<sup>116</sup>. Jako

---

113 ZBAVITEL, Dušan. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1964, s. 204.

114 1) členové kasty nesmějí uzavírat sňatky mimo svou kastu; 2) předpisy pro konzumaci jídla a nápojů s členy ostatních kast; 3) mnohé kasty mají svá určená povolání; 4) na vrcholu hierarchického žebříčku kast jsou *bráhmani*; 5) příslušníkem kasty zůstává daný jedinec až do smrti (pokud není ze své kasty z nějakého důvodu vyloučen); 6) přejít ze své kasty do jiné není možné; 7) celý systém je založen na autoritě *bráhmanů* – s přihlédnutím k moderním studiím, zjistíme, že mnoho z těchto „znaků kast“ je dnes bráno jako mylných.

115 Kastovní systém je v dnešní době brán jako konstitutivní a neměnný prvek indické společnosti. Na vrcholu stojí *bráhmani* coby „kněží“, kteří mají nad „obyčejnými“ lidmi obrovskou moc. Problém ovšem je, že autoři, kteří tyto postoje zastávají, vycházejí především z véd nebo Manuova zákoníku a nové poznatky o tomto fenoménu příliš nerespektují. Ve staroindických textech najdeme, co se *bráhmanů* týče, zmínky o jejich důležitosti v souvislosti s rituálem a z výčtu jeho „vlastností“ moudrost, ušlechtilost a celkově dobrý charakter, *bráhmanovi* na jeho původu nezáleží. V textech najdeme i zmínky o „dosažení pozice *bráhmana*“ příslušníkem jiné kasty a naopak *bráhman* mohl „klesnout“ do „nižší“ kasty. Vidíme tedy, že se nejednalo o žádný pevný systém „tříd“, kde jedinec svou „třídou“ nesměl opustit. FÁREK, Martin. *Kasty v Indii...* Dingir 3/2006, s. 98-100.

116 (*dvojzrozený*) = příslušníkům těchto tříd byla udělována posvátná šňůra, která znamenala jakési druhé náboženské zrození. ZBAVITEL, D. a kol., *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství



další pramen původu kast Zbavitel uvádí staroindickou učebnici *Arthaśástru*, ta připisuje příslušníkům jednotlivých kast takovéto povinnosti<sup>117</sup>.

Nakonec tedy píše:

*„Názvů těchto jednotlivých tříd se dodnes běžně užívá, ale bylo by hrubou chybou je směřovat s hinduistickými kastami. Varna nám může v nejlepším případě reprezentovat poměrně velkou skupinu faktických kast; jenže s výjimkou bráhmanů je krajně obtížné určit, ke které varně ta která kasta patří. Zcela běžné jsou případy, kdy určitá kasta se prohlašuje například za kšatrijskou, ačkoli je jinými pokládána za šúdrovskou. Ani názor, že se kasty vyvinuly rozštěpením původních tříd, už dnes neobstojí. Pravděpodobnější je, jak říká Hutton, že „povédští učenci, vedeni snahou nalézt autoritu pro kastovní systém už v nejstarších védách, prostě interpretovali podstatu varny v termínech kastovního systému, jak jej znali“; že je tedy ztotožnění kastovního systému se starými čtyřmi třídami záměrným smíšením dvou různých věcí.“<sup>118</sup>*

Ano, je tedy možné, že „povédští učenci“ sloučili svůj systém se systémem předchozím. Ovšem i kdyby to tak bylo, nepomohlo by nám to odpovédět na otázku – kde a jaké jsou prvopočátky kastovního systému. Zbavitel píše, že dosavadní výzkumy prokázaly, že původ kast nelze redukovat na jediný faktor, ale že jde o ryze indické souhry mnoha faktorů, které společně vyústily ve vznik kastovního systému. Pro potvrzení dodává:

*„však je také kastovní systém jevem typicky indickým a nemá nikde na světě blízkou obdobu“<sup>119</sup>*

Dále uvádí, že již před příchodem Indoevropanů do Indie bylo etnické složení indické společnosti velmi pestré. Vedle sebe žily různé rasy, kmeny i celé skupiny, které měly své třídní, profesionální a zřejmě i náboženské dělení. Jak tedy došlo ke kodifikaci varn? Zbavitel to vidí takto:

*„Do této nepřehledné změti zasáhli bráhmanští ideologové se svou typicky indickou snahou o klasifikaci, o uspořádání a vnesení řádu i do věcí, v nichž ho není; a především s nepopíratelnou snahou dodat náboženského posvěcení takové společenské organizaci, která by v první řadě vyhovovala jim samým. Tak asi došlo ke kodifikaci čtyř tříd nazvaných varny, ale především ke skutečnému a platnému rozdělení všeho indického obyvatelstva na kastovní a bezkastovní (avarna); tím byl také položen základ k vzniku početné vrstvy tzv. nedotknutelných, kteří byli navždy vyloučeni z kastovního žebříčku.“<sup>120</sup>*

Tedy o rozdělení tříd se postarali bráhmani a postarali se také o to, aby dodali tomuto

---

Československé akademie věd, Praha, s. 205.

117 *bráhmani* = jejich povinností je studovat, obětovat, učit, provádět oběti za jiné a dávat a přijímat dary; *kšatrijové* = jejich povinností je studovat, obětovat, dávat dary, ochraňovat životy a vykonávat vojenská povolání; *vaišjové* = jejich povinností je studovat, obětovat, dávat dary, pracovat v zemědělství, chovu dobytka a obchodu; *šúdrové* = jejich povinností je sloužit dvojzročencům, pracovat v zemědělství, chovu dobytka, obchodu, řemeslech a službě

118 ZBAVITEL, D. a kol. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, s. 205.

119 Tamtéž, s. 206.

120 Tamtéž, s. 206.

systemu „náboženského posvěcení“. Jak jsem uvedl na začátku kapitoly, je zajímavé, že podobné „klasifikační tendence“ měli, co se týče indické společnosti i Britové, zřejmě souhra náhod. Zbavitel dále píše, že indické obyvatelstvo se opravdu sdružovalo ve skupinách, ve kterých převládalo povědomí jednoty (rasové, kmenové, jazykové aj.). Dodává, že v okamžiku, kdy u těchto skupin převládl příkaz endogamie (pravidlo, podle kterého je uzavírání sňatků přípustné pouze v rámci vlastního kmene nebo skupiny) – staly se z nich skutečné kasty. Takovéto kasty se pak projevovaly jako jednotlivé soubory rodin či rodů, které dávaly svým příslušníkům společné jméno. A co je důležitější, byly striktně exogamní – své příslušníky nutily uzavírat sňatky jen s příslušníky jiných rodů, ovšem v rámci kasty. Zbavitel dodává, že staroindické zákoníky hovoří o uzavírání sňatků mezi příslušníky různých varn (ovšem naprosto tyto svazky nedoporučují). Je jisté, že většina dnešních kast i podkast vznikla smíšeným svazkem. Striktní zákaz ovšem platil pro svazek jakéhokoli člena kasty s „bezkastovní“ ženou (nedotknutelnou) a samozřejmě naopak. Dodává ještě, že ke způsobům jak byly a stále ještě jsou vytvářeny nové kasty patří:

- přijetí domorodých kmenů do hinduismu
- přeměna náboženských sekt v kasty

Jak nahlíží Zbavitel na současnou situaci kastovního společenství?

*„Jak už bylo řečeno, má rozdělení na čtyři varny pro dnešní kastovní systém význam jen pokud, že odděluje příslušníky všech kast jako celek od nedotknutelných, kteří do kastovní společnosti nejsou zařazeni.“<sup>121</sup>*

Říká, že i když Indická republika zrušila instituci nedotknutelných a zakázala jejich diskriminaci:

*„bude to určitě trvat ještě dlouhá desetiletí, než tento nejzrůdnější produkt kastovnictví zmizí ze světa nebo než bude alespoň lidem bez kasty umožněno zaujmout skutečně rovnoprávné postavení s příslušníky kast.“<sup>122</sup>*

Dodává, že nedotknutelní tvoří zanedbatelnou část indické populace, ale zhruba padesát pět milionů lidí. Patří k nim ti, kteří dědičně vykonávají povolání, která hinduistická tradice označuje za znečišťující: *koželuhové, pradláci, odklízeči mrtvol,*

121 ZBAVITEL, D. a kol. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, s. 208.

122 Tamtéž, s. 208.

metaři a jiná podobná povolání. Píše, že v dnešní době už bráhman nesmí zabít nedotknutelného za to, že ho poskrnil dotekem, ovšem nikdo bráhmanovi nemůže přikázat, aby se s nedotknutelnými („nečistými“) stýkal. Říká, že k nedotknutelným náleží všichni, kdo nepatří do žádné kasty. Tedy i vyznavači jiných věr než „hinduismu“ – muslimové, křesťané (v případě Evropanů jsou prý i ortodoxní hinduisté schovívavější – díky anglické nadvládě). Co se rituální čistoty týče:

*„Rituální znečištění je postrachem příslušníků všech hinduistických kast a jedním z hlavních bodů, kolem nichž se točí kastovní příkazy a ustanovení. Zmínili jsme se již o prastarých magických představách o možnostech nepříznivě ovlivnit osud jiného člověka prostřednictvím potavy jako o pravděpodobném základu hinduistických předpisů týkajících se potavy a nápojů. Skutečnost je, že jakýmsi praktickým kritériem pro posouzení „čistoty“ té které kasty je otázka, zda bráhman smí z rukou jejího příslušníka přijmout vodu; a že předpisy pro zachování čistoty kasty si všímají především potavy a nápojů.“<sup>123</sup>*

Nejpřísnějším předpisům podléhá voda a potrava vařená z vody. Existuje také omezení v jídle, jehož porušení je prý považováno za hřích vůči kastě. Jsou také omezení výhradně krajová. Zbavitel uvádí dva zákazy, co se jídla týče, platné pro celou Indii: *zákaz jíst hovězí a telecí = kráva je posvátné zvíře; zákaz jíst vepřové = prase je nečisté zvíře.*

Co se manželství a kastovního systému týče:

*„Nelze popřít, že přísnost kastovních omezení v jídle a pití se v moderní Indii podstatně omezuje a oslabuje, takže ve staré formě zůstává zachována jen u pravověrných hinduistů. Mnohem konzervativnější jeví se však indické kasty – a to všechny bez rozdílu – v otázkách sňatků; manželství, přímo se přičítící starým kastovním omezením, jsou dosud v naprosté menšině. I v tzv. pokrokových rodinách, které se otevřeně hlásí k odpůrcům kastovního systému, je odvaha prakticky vyjádřit nesouhlas s kastami uzavřením sňatku, který značí kastovní znečištění, poměrně vzácnou věcí.“<sup>124</sup>*

Dále uvádí, že některé kastovní zvyky se postupem času omezují nebo se úplně vytráčí. Říká také, že není snad ani v lidských silách vypočítat, co všechno podléhá kastovním předpisům a za jaké přečiny následuje trest. Vedle existence všeobecně platných zákazů, týkajících se všech hinduistů si totiž jednotlivé kasty vytvořily své vlastní předpisy. O dodržování všech těchto ustanovení uvádí:

*„Jak je postaráno o to, aby všechny tyto předpisy byly zachovány? Víme, že čím přísnější režim, tím tvrdší donucovací a nápravná opatření; čím více zákazů, tím přísnější kontrola. O to všechno se hinduismus skutečně dovedl postarat. Podřídil kastovní ustanovení náboženskému systému, využil všech prostředků ideologického nátlaku a navíc, aby nic neponechal libovůli jedince a jeho svobodnému rozhodování,*

123 ZBAVITEL, D. a kol. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha s. 209.

124 Tamtéž, s. 210.

využil plně i své společenské organizace, přeměnil kastu v jednotku kontrolní i trestní, přidělil jí úlohu sociálního drába a ve starších dobách dokázal dokonce zapojit do svých služeb i autoritu a moc světských panovníků. Ideologický nátlak na příslušníky kasty vychází z karmanového zákona, podle něhož je veškerý život člověka jen výslednicí jeho skutků z minulých zrození; štěstí, spokojenost, úspěch – všechno závisí na tom, jak každý jedinec ve svých minulých životech plnil své náboženské, lépe řečeno duchovní povinnosti. V jistém smyslu pak tyto duchovní povinnosti splývají s povinnostmi kastovními; hinduismus skutečně nepředepisuje svým vyznavačům nic víc, než co jim nařizuje jejich kasta. Ještě přesnější by snad bylo říci, že jim nezakazuje nic víc, než co zakazuje příslušná kasta. Každý jedinec má sice možnost získávat si jaksi navíc mimořádné duchovní zásluhy, které mu budou připočteny k dobru v příštím zrození (oběti, poutě, askeze apod.), ale především se musí podřídít ustanovením své kasty a nesmí překračovat její zákazy. Je však jasné, že kdyby hinduismus neměl na podporu svých příkazů a zákazů nic víc než tento náboženský, nemohl by nikdy spoutat své vyznavače tak pevnou sítí a udržet si i v moderním životě místo, které dosud zaujímá. Má však mnohem pádnější a působivější prostředky: pevnou organizaci a sociální donucení, jednotnou autoritu a systém trestů.<sup>125</sup>

Zbavitel dodává, že o povaze trestů rozhoduje rada kasty, přičemž uvádí jejich rejstřík<sup>126</sup>.

Ovšem zdůrazňuje, že jsou i taková provinění, za která kasta sama trest nemůže uložit a ani doživotní vyloučení z kasty není dostatečný trest. Ke komu a v jakém případě se tedy kasta obrací – k vladaři a to v těch případech provinění, za která má být viník popraven. Zbavitel dále zdůrazňuje, že v kastovních sporech nemají bráhmani rozhodovací pravomoc. Kastovní rada může bráhmána pouze požádat o vyjádření, dobrozdání nebo radu ve sporných případech (nebo může být přizván k rozhodnutí, ve kterých se mínění členů kastovní rady rozchází). Závěrem píše, že kasta působí na všechny hinduisty zejména negativně – striktně dbá na dodržování všech nařízení a překročení tvrdě stíhá. Snad nejhorší věc spatřuje v pozici, kterou kastovní systém připravil pro společnost „nedotknutelných“. Úplným závěrem dodává:

„Aby mohlo být kastovnictví úplně odstraněno z indického života, bylo by třeba především vykořenit z mysli hinduistů představu, že kastovní systém je neodlučitelnou součástí hinduismu i ve smyslu náboženském; a to ovšem předpokládá podstatné rozšíření a prohloubení moderní vzdělanosti mezi všemi vrstvami obyvatelstva, jehož převážná většina je dosud zcela ngramotná.“<sup>127</sup>

---

125 ZBAVITEL, D. a kol. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, s. 211-212.

126 *pokání různého druhu + očištné obřady* = jsou ukládána za lehčí provinění (nejběžnější vyznání viny – pohoštění určitého počtu bráhmánů/kastovní rady/všech příslušníků kasty; vykonání pouti; tělesný trest. Očišťující charakter má – požití hlíny z Gangy; veřejné snědení „5 produktů krávy“: směsi mléka, tvarohu, másla, kravského trusu a moči – poslední dvě položky byvají nahrazovány v posledních dobách medem a cukrem); *dočasné vyloučení z kasty* = jsou ukládána za těžší provinění (např. vzepření se vůli kastovní rady); *trvalé vyloučení z kasty* = nejtěžší trest, který je ukládán jen v největších případech viny (ti kteří byli doživotně vyloučeni nejčastěji prý konvertují k jinému náboženskému vyznání – islámu, křesťanství, buddhismu)

127 ZBAVITEL, D. a kol. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha, s. 217.

Zde tedy říká, že kastovní systém je součástí náboženství – hinduismu. V této jedné kapitole podal Zbavitel mnoho zásadních informací, ze kterých už jasně vyplývá jeho náhled na tuto problematiku. V jeho dalších publikacích už se se svými původními názory nerozchází a nepřichází ani s mnoha novými, přesto tu některé najdeme. Ve své knize *Starověká Indie* přináší čtenáři upřesnění, co se stvoření varn týče – *Pradžápati*<sup>128</sup> stvořil čtyři varny<sup>129</sup>

*„toto vyprávění nezastře tendenci „zdůvodnit“ a náboženskou autoritou podepřít nerovnost mezi jednotlivými stavy společnosti.“*<sup>130</sup>

Opět zdůrazňuje, že toto rozdělení společnosti je pevně svázáno s náboženstvím, vyzdvihuje nerovnost mezi jednotlivými třídami společnosti. V této knize také píše o postoji buddhismu a džinismu k rozdělení společnosti na kasty:

*„V sociálním ohledu buddhismus sice nepopíral varny, ale v náboženském životě příslušníky jednotlivých stavů zrovnoprávňoval a předpisy týkající se vzájemného styku, a zejména rituálního znečištění členů vyšších varn nerespektoval. Se silicím tlakem bráhmanských ideologů na stále výraznější separaci kastovních skupin se buddhistická obec ocitla v jakési sociální izolaci, a jak ukazuje konečný výsledek vzájemné konfrontace, v „konkurenci“ kastovně organizované hinduistické komunity neobstála. Snad proto, že navzdory své očividné nedemokratičnosti poskytovala kastovní společnost svým členům jakési větší záruky sociální a ekonomické jistoty než zcela volná laická buddhistická obec. Tento faktor sehrál patrně v konečném řešení náboženské otázky v Indii značnou roli. V této souvislosti bývá připomínáno, že džinismus se naopak přizpůsobil hinduismu tím, že si ve svém rámci vytvořil rovněž jakési vlastní kasty; a snad právě proto přežil.“*<sup>131</sup>

Píše tedy, že buddhismus v otázce kast nebyl vůbec ortodoxní, ale dosti liberální. I zde si neodpustí poznámku na roli bráhmánů<sup>132</sup> coby strůjců celého kastovního systému<sup>133</sup>. Zároveň ovšem tvrdí, že buddhismus se v zemi svého vzniku neudržel díky síle kastovního systému – *kasty poskytovaly svým členům větší záruky sociální a ekonomické jistoty než volná buddhistická obec*. To je dosti zvláštní tvrzení, když o pár řádek výše

128 *Pradžápati* (Pán tvorů) = první bytost, z které pochází všichni ostatní tvorové; božský stvořitel – v nejstarších pramenech je nazýván *Pradžápati*, v pozdějších *Brahma*. ZBAVITEL, D. *Bohové s lotosovými očima*, Vyšehrad, Praha 1986, s. 16, 249.

129 ze svých *úst* = kněze *bráhmana*; ze svých *pází* = bojovníka *kšatriju*; svých *stehen* = řemeslníka a obchodníka *vaišju*; ze svých *nohou* = služebníka *šúdru*

130 ZBAVITEL, Dušan. *Starověká Indie*, Panorama, Praha 1985, s. 61.

131 Tamtéž, s. 239-240.

132 Zbavitel líčí vůbec bráhmány jako knežstvo a staví je do role vrchních soudců nad vším „hinduistickým“.

133 Pokud jde o souvislost buddhismu a kastovního systému, například buddhistické *džátaky* jsou „místo“, kde se poprvé objeví vedle příslušníků čtyř varn ještě *čandalové* a *pulkasové* – odklízeči mrtvol a obětních zbytků, i lovci, kteří později vytvořili početnou skupinu „nedotknutelných“, postavených mimo hinduistickou společnost. ZBAVITEL, Dušan. *Džátaky*. DharmaGaia, Praha, s. 13.

tvrdí, že hinduistická společnost je kastovním systémem držena zkrátka a „pod tíhou všech příkazů nemůže skoro dýchat“. Zajímavá je také informace o džinismu a jeho „kastách“. V publikaci *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti* pojednává o možnosti vstupu neárijského obyvatelstva do hinduismu, ale v pozdější době:

„Později se však kastovní systém zcela neprodyšně uzavřel a ruku v ruce s tím začal hinduismus zpřísňovat požadavky, které kladl na nejrůznější stránky života svých vyznavačů. Jeho bráhmanští vůdci jako by tím chtěli alespoň zpomalit vývoj ke stále hlubšímu všeobecnému úpadku a konečnému zániku, který už od starověku považovali za neodvratný a nevyhnutelný.“<sup>134</sup>

S uzavřením systému přicházela i přísná nařízení a striktní požadavky (o bráhmanech zde dokonce hovoří jako o vůdcích hinduismu). Jak už jsem uvedl Zbavitel identifikuje bráhmana jako kněze. Podívejme se například do *Upanišad*:

„A vedle nich je tu ještě kněz zvaný bráhman (tento název byl pak rozšířen na všechny příslušníky kněžské varny), největší znalec všech složek rituálů, který dohlíží na správný průběh oběti a opravuje případné chyby.“<sup>135</sup>

V knize *O copatých mniších...* v souvislosti s „nedotknutelnými“ píše:

„žádný člověk s kastou – a tím méně mnich bráhmanického původu – nesmí od nich přijmout jídlo, aby se rituálně neznečistil.“<sup>136</sup>

Miltner nahlíží na kastovní systém takto:

„Velmi charakteristickým rysem indické společnosti je její kastovní struktura. Co je to vlastně kasta? Tohle slovo portugalského původu označuje uzavřenou skupinu lidí, spjatých navzájem společným povoláním (např. kováři, ševci) nebo etnickým původem (např. Bhútánci, Sásníové); postavení kasty ve společnosti jiných kast a chování jejích příslušníků vůči příslušníkům jiných kast vymezují přísná tradiční pravidla, týkající se zejména jakéhokoli tělesného dotyku, přijímání vody a potravin, vzájemných sňatků ap.“<sup>137</sup>

V tuto chvíli se Miltnerův náhled nijak neliší od Zbavitelova. Miltner dále pokračuje, že s počátkem dělby práce se postupem času začaly vytvářet i kasty. Přičemž také rozděluje indickou společnost na čtyři třídy:

- *bráhmani* = kněží, duchovní inteligence
- *kšatrijové* = válečníci, šlechta, světští vládcí
- *vaišjové* = řemeslníci, obchodníci, svobodní podnikatelé

134 ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, DharmaGaia, Praha 1993, s. 12.

135 ZBAVITEL, Dušan. *Upanišady*. DharmaGaia, Praha 2004, s. 7.

136 ZBAVITEL, Dušan. *O copatých mniších, šibalech a nevěrných manželkách*. Knižní klub, Praha 2007, s. 208.

137 MILTNER, Vladimír. *Indie má jméno Bhárat*, Panorama, Praha 1978, s. 190-191.

- *šúdrové* = hospodářsky závislý pracující lid, dělníci, rolníci, nádeníci

Uvádí také roztrídění společnosti podle Manuova zákoníku<sup>138</sup>. Dodává, že postupným vývojem společnosti se jednotlivé třídy štěpily na menší celky (kasty, podkasty) a tento proces nepřestává ani v dnešní době. Proto prý není možné přesně stanovit, kolik kast v Indii je. O kastovním systému v jedné vesnici, například píše:

*„Příslušníci všech kast v jedné vesnici jsou navzájem spjati různými povinnostmi a zkrátka potřebují jeden druhého. Přestože obyvatelé každé vesnice jsou společensky roztrženi do jistého počtu kast, přece tvoří dohromady jednotný žijoucí organismus, stmelový a fungující, plný antagonistických i neantagonistických rozporů. Je to organismus, jemuž se říká džadžmání. Samo to slovo má původ v sanskrtském mediálním přičestí jadžamána, což znamená toho, kdo si dá vykonat obět. Je to hospodář, za něhož obětuje bohům najatý kněz jako jeho prostředník. Podstatou džadžmání je síť vzájemných služeb. Bráhman potřebuje kováře, aby mu vykoval závoru, kovář potřebuje bráhmana, aby pro něj vykonal obřady. Hrnčič potřebuje košík od košíkáře, košíkář potřebuje hrnec od hrnčíře. A všichni potřebují lazebníka, prادلáka a metaře. Tato vzájemná závislost však nepřestává být hierarchickou!“<sup>139</sup>*

V Miltnerově podání to vypadá jako kdyby všichni žili v symbióze a naprosto spokojeně. Pokud jde o buddhistické reflexe kasty, Miltner popisuje, jak sám Buddha líčil dvěma bráhmanům počátky třídění indické společnosti:

*„Ze společnosti, v níž se rozmohl neřád, se dále vydělili bráhmani a po nich vaišjové a šúdrové. Tím byly stanoveny čtyři klasické indické společenské stavy (varny). Tu je velmi zajímavé, že podle Buddhy se nejprve vydělili kšatrijové a teprve po nich bráhmani; v tomto pořadí to bývá uváděno i jinde, například ve Vinajapitace, v Madždžhimanikáhe, v Anguttaranikáje; nadto, Angttaranikája, Džátaka, Pétavatthu a Milindapaňha dodávají ještě křížence nišádského (kříženec bráhmana a šúdrovky) otce a šúdrovky (pukkaša) a křížence šúdry a bráhmany (čándála).“<sup>140</sup>*

Dodává, že kněžský stav bráhmanů, nestojí na prvním místě – v celém buddhistickém kánonu je božský původ bráhmanů mlčky popírán. V buddhismu mají mít všichni stejnou možnost vytvářet si nejen svůj osud, ale také místo ve společnosti. Miltner bráhmana ovšem také identifikuje jako kněze:

*„První byli příslušníci nejvyššího ze čtyř společenských stavů, kněží a duchovní inteligence, lidé vzdělaní ve vědách a znalí posvátných textů, především véd a upanišad, textů bráhmanických a lesních (áranjaka). Bráhmani stáli na pozici ortodoxní a jen oni mohli a směli konat předepsané náboženské obřady.“<sup>141</sup>*

Dozvídáme se tedy, že tito „kněží“ byli zblhlí v čtení „posvátných textů“ (véd, upanišad...).

138 Pán tvorstva stanovil aby: *šúdrové* = sloužili ostatním třem třídám; *vaišjové* = dostali do péče dobytek; *kšatrijové* = dostali do péče všechny bytosti vůbec (mají je spravovat světsky – politicky); *bráhmani* = dostali do péče všechny bytosti vůbec (mají je spravovat duchovně – na věky věků)

139 MILTNER, Vladimír. *Indie má jméno Bhárat*. Panorama, Praha 1978, s. 193.

140 MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Vyšehrad, Praha 2001, s. 97.

141 Tamtéž, s. 29-30.

V této kapitole jsem se snažil objasnit problematiku kastovního systému a bráhmanů. Vysvětlit import slova kasta a nastínit problematiku rozdělení indické společnosti. Také jsem se snažil objasnit na čem západní orientalisté stavěli základy „hinduistického systému“ a jakou roli přisoudili bráhmanům. Někteří autoři totiž spatřují v „kastovním systému“ supleta církve a o roli bráhmanů povýšených na kněze jsem už hovořil. Pokud jde o to, jak se problematika „kastovního systému“ projevovala v pracích obou autorů, pak Zbavitel kastovní systém spojuje s náboženstvím, říká, že hinduismus podřídil kastovní ustanovení náboženskému systému a patříuje v něm doktrinální společenské uspořádání. Provázanost tohoto systému s náboženstvím dokazuje i fakt, že za strůjce celého kastovního systému označuje bráhmany – v jeho pojetí klérus. Rozdělení kastovních tříd je u obou autorů samozřejmě stejné (stejně jako jiní badatelé totiž vycházejí zejména z véd a Manuova zákoníku – tedy z textů „trochu staršího data“). U obou jsou bráhmani považováni za kněze, i když ve výrazně negativním světle vidí spíše bráhmany Zbavitel. Oba dva také považují kastovní systém za konstitutivní prvek „hinduismu“, potažmo Indie jako takové. V pravidlech rituální čistoty se také shodují, ovšem Zbavitel velmi ostře kritizuje společenství „nedotknutelných“. U Miltnera to není tak patrné (až na bráhman = kněz). Zajímavý je také postoj buddhismu k „bráhmským kněžím“. Například z Miltnerových pasáží, je patrné, že buddhismus nespatořoval v bráhmanech „božské bytosti“, natož tvůrce kastovního systému. Pokud Zbavitel vidí kasty jako společensko-doktrinální systém v jehož čele stojí bráhmani (jež identifikuje jako kněze), je už jen kruček k „rovnici“: kasta = církev, bráhman = kněz (to samozřejmě opět dokazuje na jakých základech byl hinduismus vybudován).



## Závěr

V této práci jsem se pokusil nastínit do jaké míry zasahoval Západ do vývoje „indických náboženství“. Následně jsem se snažil objasnit zkoumanou problematiku a poté ji konfrontovat s názory západních vědců – samozřejmě do této kategorie spadají i názory a myšlenky Miltnera a Zbavitele. Je evidentní, že ze strany západních učenců se nejednalo pouze o zásah do indické kultury, ale o její kompletní transformaci.

Dovolte mi tedy, abych zde závěrem zhodnotil nejdůležitější aspekty mé práce. Náboženství není kulturní universálii, proto samotný termín „indická náboženství“ je velmi problematický. Pokusil jsem se objasnit, že pojem náboženství tak, jak ho chápeme nyní, byl vymezen při utváření křesťanského světa. Právě proto, že jsou křesťanství a západní kultura tak pevně spojeny, Západ je bytostně přesvědčen, že každá kultura musí obsahovat náboženství.

Musíme si uvědomit jednu věc, samotný obor Religionistika vznikl na Západě. Pokud nahlédneme do publikací, věnujících se tomuto oboru, zjistíme, že se zabývá studiem právě náboženství. Zde se projevují „západní základy oboru“ – sama religionistika totiž v jistém smyslu předpokládá, že náboženství v dnešním slova smyslu je „celosvětově rozšířený kulturní fenomén“. Sám její „zakladatel“ Friedrich Max Müller přece tvrdil, že „kdo zná pouze jedno náboženství, nezná žádné“. Jak už jsem uvedl v 19. století znal Západ pouze čtyři „kategorie náboženství“ - judaismus, křesťanství, islám a pohanství. Do této poslední kategorie spadala všechna „ostatní pohanská náboženství“. Teprve po velkém „zájmu a následném zkoumání“ Asie západními učiteli, byly i asijské tradice prohlášeny za náboženství a „čtyřčlenná kategorizace náboženství“ byla přehodnocena. Jestliže učiníme závěr, že náboženství není kulturní universálií, položme si zajímavou otázku – zabývala by se religionistika i nadále asijskými tradicemi? Odpověď na tuto otázku je nejistá a smyslem mé práce není její nalezení. Na druhou stranu také víme, že religionistika je jedním z mála vědních oborů, které znají předmět svého studia – náboženství, ovšem definice tohoto předmětu je nejistá. Proto do té doby, dokud nebude definice náboženství jasně vymezena, budou

se moci zřejmě religionisté asijskými tradicemi zabývat.

Ovlivňování Indie západní kulturou má „dlouholetou tradici“. První do této země dorazili Portugalci za obchodem, misionáři se snažili v Indii nalézt své křesťanské bratry a Indý obrátit na křesťanskou víru a tím rozšířit křesťanské řady. První pokusy seznámit Evropu s indickými texty měli na starost křesťanští misionáři, ti kladli velký důraz na text, jako na „centrální složku náboženství“, a proto se snažili nalézt „indické posvátné texty“. Ovšem Indové, žádné takové texty neměli, nakonec tedy misionáři za „svaté texty“ prohlásili vědy a pomocí svých západních tradic je začali překládat. Snažil jsem se zdůraznit, že interpretace textu je velmi důležitá. Velmi tristní je fakt, že Miltner i Zbavitel v souvislosti s vědami hovoří o „posvátných textech Indů“ a nejen oni, ale mnozí další západní badatelé. I v dnešní době tedy přetrvává stejný názor jako v době prvních misií. Interpretační mystifikace jdou ruku v ruce s působením západních učenců v Indii – bráhmani byli identifikováni prvními misionářskými návštěvníky jako kněží a do dnešní doby se s tímto označením setkáváme v mnoha západních odborných pracích, naši dva autoři samozřejmě nejsou výjimkou. Indická dharmu slouží i v dnešní době některým učencům coby synonymum západního pojmu náboženství. Miltner i Zbavitel jsou v tomto ohledu opatrní, dharmu neidentifikují jako náboženství, ovšem ve výčtu možných významů připouštějí, že souvisí s náboženskými věcmi. V souvislosti s buddhistickou dharmou Miltner uvádí, že se jedná pouze o Buddhovo učení. Samotné termíny „hinduismus“ a „buddhismus“ byly vytvořeny západními učenci, stejně jako Západ vytvořil další *ismy* (taoismus, konfucianismus, šintoismus). Badatelé, kteří tyto indické fenomény vytvářeli, čerpali pouze z fragmentů jednotlivých tradic a mnohdy neopustili západní knihovny či orientální ústavy a v Indii vůbec nebyli. Díky britské koloniální nadvládě Indie, školskému systému a dominantnímu postavení angličtiny, se dokonce západní pojmy jako náboženství, hinduismus a buddhismus dostaly do povědomí „většiny“ dnešních Indů jako zcela běžné termíny všedního života. Miltner i Zbavitel termíny jako hinduismus či buddhismus běžně používají, stejně jako ostatní západní badatelé. Nejen, že kolonialismus do Indie importoval termín kasta, ale také učinil v dnešní době z kastovního systému charakteristický a neměnný prvek Indie, i když v dřívějších dobách „zákony“ tohoto systému nebyly brány tak striktně. Britové

tento systém dokonce využili k sociální stratifikaci Indů a k jisté „kontrolé“ obyvatelstva.

Západní kultura nejen ovlivňovala kulturu indickou, ale v souvislosti s náboženstvím vytvořila hinduismus i buddhismus tak, jak ho známe v dnešní podobě. A tedy konečně do Indie přinesla „náboženství“. V tomto ohledu se mohou Miltner i Zbavitel „pyšnit“ označením západní badatelé, při svém studiu indické kultury totiž výrazně využívají právě koncepce a představy Západu o Indii. Vzhledem k tomu, že jsem procházel řadu jejich děl, musím závěrem konstatovat, že přístup Miltnera k indickým tradicím vidím v jistém smyslu jako „střízlivější“, postupem času občas svá stanoviska přehodnotil a například buddhismus vidí jako filosofický systém, zatímco Zbavitel v něm spatřuje náboženství. Zbavitel svá stanoviska výrazně nemění a je ve svých tvrzeních víceméně konzistentní a to i v dnešní době, kdy díky některým badatelům vycházejí na povrch nové a nové skutečnosti, které mění pohled na „tradiční chápání indických náboženství“.

Závěrem bych velmi rád zdůraznil, že jsem se nevěnoval „indickým náboženstvím“ v celé jejich šíři, ale pouze, jak jsem již uvedl, některým „tématům“, a proto nebylo mým cílem zachytit indické tradice v celé jejich komplexnosti. Ambice této práce také nejsou namířeny proti křesťanství či západní kultuře, nesnažil jsem se ani o transformaci religionistiky jako vědního oboru či o zamezení používání termínů hinduismus a buddhismus. Pokusil jsem se spíše o velmi stručné nastínění toho, jak se snažil Západ transformovat kulturu indickou, na základě svých vlastních hodnot a priorit. Jedním z aspektů mé práce také bylo jakési poučení se z chyb minulosti, tj. měli bychom si uvědomit, jakých chyb jsme se jako zástupci západní kultury dopustili a hlavně bychom jim měli při našem dalším bádání učinit přítrž.

Úplným závěrem bych chtěl uvést jeden kuriózní příklad, který „dokazuje“, že univerzálnost náboženství je rozšířená i mezi indickými dětmi a že jejich uvažování je ve své podstatě nejen „kouzelné a fantazijní“, ale také velmi pragmatické. Jde o Miltnerovo první setkání s malou indickou křesťankou Rítou:

*„Když přišla poprvé, bylo její hlavní starostí, jaké jsem víry. Přiznal jsem se, že jsem neznaboh.“*

„To znamená, že za tebou není žádný bůh?“  
„Ano, dalo by se to tak říci.“  
„To není možné, za každým je nějaký bůh.“  
„Za mnou ne.“  
„Třeba za tebou je a ani to nevíš.“  
„Za mnou není a vím to.“  
„Za úplně každým nějaký je.“  
„Ale za mnou ne.“  
„Tak je za tebou ďábel.“<sup>142</sup>

---

142 KRISOVÁ, E., MOHYLA, O., MILTNER, V. *Putování bez fraku*. Československý spisovatel, Praha 1968, s. 162-163.

## BIBLIOGRAFIE

### I. Primární literatura

#### A: Monografie

MILTNER, Vladimír. *Indie má jméno Bhárat aneb Úvod do historie bytí a vědomí indické společnosti*. 1. vyd. Panorama, Praha 1978. 333 s.

MILTNER, Vladimír. *Lékařství staré Indie*. 1. vyd. Avicenum, Praha 1986. 207 s.

KRISEOVÁ, E., MOHYLA, O., MILTNER, V. *Putování bez fraku*. Československý spisovatel, Praha 1968. 191 s.

Vatsájana. *Kámásutra, aneb, Poučení o rozkoši*. Přel. Vladimír Miltner. 1. vyd. Státní zdravotnické nakladatelství, Praha 1969. 141 s.

MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*, Vyšehrad, Praha 2001. 373 s. ISBN 80-7021-410-4.

MILTNER, Vladimír. *Malá encyklopedie buddhismu*. 1. vyd. Práce, Praha 1997. 237 s. ISBN 80-208-0394-7.

MILTNER, Vladimír. *Krišna a Osm pečetí*. 1. vyd. DharmaGaia, Praha 1994. 223 s. ISBN 80-85905-03-5.

ZBAVITEL, D. a kol. *Bozi, bráhmani, lidé Čtyři tisíciletí hinduismu*, 1. vyd. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1964. 293 s.

ZBAVITEL, Dušan. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, DharmaGaia, Praha 1993

ZBAVITEL, Dušan. *Mánavadharmašástra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, ExOriente, Praha 2009. 247 s. ISBN: 978-80-904246-5-4.

ZBAVITEL, Dušan. *Jedno horké indické léto*. 1. vyd. Praha: Panorama, 1981. 201 s.

ZBAVITEL, Dušan. *Starověká Indie*. 1. vyd. Panorama, Praha 1985. 292 s.

ZBAVITEL, Dušan. *Bohové s lotosovými očima: hinduistické mýty v indické kultuře tří tisíciletí*. Vyšehrad, Praha 1986. 455 s.

ZBAVITEL, Dušan. *Otazníky starověké Indie*. Lidové noviny, Praha 1997. 185 s. ISBN 80-7106-241-3.

ZBAVITEL, D., VACEK, J. *Průvodce dějinami staroindické literatury*, Arca JiMfa, Třebíč 1996. 637 s. ISBN 80-85766-34-5.

ZBAVITEL, Dušan. *Bengálská literatura: od tantrických písní k Rabíndranáthu Thákurovi*. ExOriente, 2008. 358 s. ISBN 978-80-904246-0-9.

ZBAVITEL, D., KRÁSA, M., MARKOVÁ, D. *Indie a Indové od dávnověku k dnešku*. 1. vyd.

Vyšehrad, Praha 1997. 469 s. ISBN 80-7021-216-0.

ZBAVITEL, Dušan. *O copatých mniších, šibalech a nevěrných manželkách: příběhy ze staré Indie*. Knižní klub, Praha 2007. 213 s. ISBN 978-80-242-1718-5.

*Džátaky: příběhy z minulých životů Buddhy*. Přel. Dušan Zbavitel. 2. vyd. Praha: DharmaGaia, 2007. 405 s. ISBN 978-80-8668-75-5.

*Upanišady*. Přel. Dušan Zbavitel. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2004. 448 s. ISBN 80-86685-34-9.

## II. Sekundární literatura

### A: Monografie

ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. *The Post-Colonial Studies Reader*. Routledge 1995. 526 s. ISBN 0-415-09622-7.

BALAGANGADHARA, S., N. *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Brill Academic Pub 1994, 563 s.

BASHAM, A.,L. *A Cultural History of India*. Oxford University Press 1999, 585 s. ISBN 01956392191.

BAYLY, Susan. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age (The New Cambridge History of India)*. Cambridge University Press 1999, 444 s. ISBN 0 521 26434 0.

BEČKA, J., HOLMAN, J., VAVROUŠKOVÁ, S. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii - Tradice a současnost*. Orientální ústav AVČR 2005. 356 s. ISBN 80-85425-57-2.

BELLENOIT, Hayden, J.A. *Missionary Education and Empire in Late Colonial India 1860-1920*. Pickering & Chatto Ltd 2007. 273 s. ISBN 9781851968947.

BREKKE, Torkel. *Makers of Modern Indian Religion in the Late Nineteenth Century*. Oxford University Press 2002, 192 s. ISBN 978-0199252367.

BRONKHORST, Johannes. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. BRILL 2011. 296 s. ISBN 978-9004201408.

BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Portál, Praha 2008, 336 s. ISBN 978-80-7367-378-9.

ČERNÝ, Jiří. *Dějiny lingvistiky*. Votobia, Olomouc 1996, 517 s. ISBN 80-85885-96-4.

ČERNÝ, Jiří. *Malé dějiny lingvistiky*. Portál, Praha 2005, 240 s. ISBN 80-7178-908-9.

DEÁK, Dušan. *Indická svätci medzi minulostou a prítomnosťou: Hľadanie hinduistov a*

- muslimov v Južnej Ázii. Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave 2010, 241 s. ISBN 978-80-8105-170-8.
- DeCAROLI, Robert. *Haunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*. Oxford University Press 2004. 240 s. ISBN 0-19-516838-0.
- DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. Oikoymenh, Praha 2002. 504 s. ISBN 80-7298-056-4.
- ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Oikoymenh, Praha 2006, 148 s. ISBN 80-7298-175-7.
- FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo*. CDK, Brno 1998, 196 s. ISBN 80-85959-35-2.
- FLOOD, Gavin. *The Blackwell Companion to Hinduism*. Wiley-Blackwell 2003, 616 s. ISBN 0-631-21535-2.
- GIDDENS, Anthony. *Sociologie*. Argo, Praha 2000, 595 s. ISBN 8072031244.
- GUHA, Ranajit. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Harvard University Press 1997, 268 s. ISBN 0674214838.
- HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding*. State University of New York Press 1988, 622 s. ISBN 0-88706-794-8.
- HELLER, J., MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky*. Kalich, Praha 2004. 318 s. ISBN 80-7017-721-7.
- KING, Richard. *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*. Routledge 1999. 296 s. ISBN 0-415-20258-2.
- KNIPE, David. *Hinduismus*. Prostor, Praha 1997. 232 s. ISBN 8085190575.
- KLOSTERMAIER, Klaus. *A Survey of Hinduism*. State University of New York Press 2007. 718 s. ISBN 978-0-7914-7081-7.
- KÜNG, H., STIETENCRON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Vyšehrad, Praha 1997. 223 s. ISBN 80-7021-229-2.
- KÜNG, H., BECHERT, H. *Křesťanství a buddhismus*. Vyšehrad, Praha 1998. 223. ISBN 80-7021-239-X.
- LOPEZ, Donald, S. *Příběh buddhismu*. Barrister a Principal 2003. 256 s. ISBN 8086598543.
- LOPEZ, Donald, S. *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. University Of Chicago Press 2008. 278 s. ISBN 0-226-49312-1.
- NEILL, Stephen. *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*. Cambridge University Press 1984. 608 s. ISBN 0521243513.
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Portál, Praha 2007. 236 s. ISBN 978-80-

7367-251-5.

OTTO, Rudolf. *Posvátno*. Vyšehrad, Praha 1998. 160 s. ISBN 8070212608.

PADEN, William. *Bádání o posvátnu*. Masarykova univerzita Brno 2003. 180 s. ISBN 8021029773.

PRAKASH, Om. *European Commercial Enterprise in Pre-colonial India: Volume 2 (The New Cambridge History of India)*. Cambridge University Press 1998. 396 s. ISBN 0521257581.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Portál, Praha 2007. 326 s. ISBN 978-80-7367-312-3.

SAID, Edward, W. *Orientalismus*. Paseka 2006. 464 s. ISBN 978-80-7185-921-5.

SCHWEIKER, William. *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. Wiley-Blackwell 2005. 640 s. ISBN 0-631-21634-0.

SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem*. CDK, Brno 2005. 319 s. ISBN 80-7325-054-3.

STAAL, Frits. *Rules Without Meaning: Rituals, Mantras and the Human Sciences*. New York, Toronto Studies in Religion, Vol. 4, Peter Lang. 490 s.

STRNAD, J. a kol. *Dějiny Indie*. Nakladatelství Lidové Noviny, Praha 2003. 1187 s. ISBN 80-7106-493-9.

ŠTAMPACH, Ivan, O. *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. 1. vyd. Portál, Praha 1998. 205 s. ISBN 80-7178-168-1.

ŠTAMPACH, Ivan, O. *Přehled religionistiky*. Portál, Praha 2008. 240 s. ISBN 80-7367-384-0.

WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Masarykova univerzita Brno 1997. 163 s. ISBN 80-210-1445-8.

## **B: Články ve sbornících, seriálových publikacích**

FÁREK, Martin. *Hinduismus – reálné náboženství, nebo konstrukt koloniální vědy?* Religio 14/2 (2006).

FÁREK, Martin. *Kasty v Indii: Ideál bráhmana*. Dingir 3/2006.