Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Reflexe původního náboženství Indie v díle Mircea Eliadeho

Žaneta Havlíčková

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Reflexe původního náboženství Indie v díle Mircea Eliadeho

Žaneta Havlíčková

Vedoucí práce:

Mgr. Eduard Neupauer, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014 ……

Poděkování

Chtěla bych poděkovat vedoucímu práce, Mgr. Eduardu Neupauerovi, Ph.D. za čas, který věnoval vedení této práce, a za zapůjčení podkladů, které mi pomohly k lepší orientaci v tématu.

OBSAH

1 ÚVOD 1

2 ŽIVOTOPIS MIRCEA ELIADEHO 2

3 VÝVOJ NÁBOŽENSKÝCH PŘEDSTAV INDIE 4

3.1 Předpoklady vzniku védského náboženství 4

3.2 Od védského náboženství k bráhmanismu 6

3.3 Vznik hinduismu 12

3.4 Muslimské vpády a reakce v náboženství 17

4 INDIE JAKO TÉMA V ODBORNÝCH PRACÍCH 19

4.1 Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození 20

4.2 Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech 22

4.3 Jóga. Nesmrtelnost a svoboda 25

5 INDICKÁ INSPIRACE ELIADEHO PRÓZY 29

5.1 Bengálská noc - Maitrejí 29

5.2 Tajemství doktora Honigbergera 31

5.3 Noci v Šúrampuru 34

5.4 Nemladá mladost 36

6 ZÁVĚR 39

7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ 40

8 RESUMÉ 42

9 OBRAZOVÁ PŘÍLOHA 43

1 ÚVOD

Práce religionisty Mircea Eliadeho je více než rozsáhlá, v mnoha odborných pracích, esejích, článcích, přednáškách, ale i beletristických dílech obsáhl nejenom náboženství indické, jež několik let studoval v Kalkatě, ale vlastně celou historii náboženského myšlení, kterou knižně shrnul ve třísvazkovém vydání Dějin náboženského myšlení.

Indii, jejím náboženským a myšlenkovým proudům i kultuře se věnoval nejen na poli prací odborných (Jóga – nesmrtelnost a svoboda), ale i v dílech prozaických. Pro potřeby této práce byly zohledněny především knihy Bengálská noc a Tajemství doktora Honigbergera. V obou těchto beletristických pracích Eliade využil jednak znalosti indických reálií i nábožensko-filosofické vědění, jednak prokázal nesporný literární talent.

Práce má za cíl z religionistického hlediska komparovat jak odborné, tak beletristické Eliadeho dílo s původním indickým náboženstvím. Snaží se najít styčné body a inspirace, které studiem vyvstaly, a které Eliade později využil ve své literární a vědecké činnosti. Metodou využitou při zpracovávání BP byla analýza vybraných děl Mircea Eliadeho v překladech Jiřího Našince (beletristická díla a Paměti), Barbory Antonové (Obrazy a symboly, Iniciace a rituál), a kolektivu překladatelů nakladatelství Oikoymenh (Dějiny náboženského myšlení, ostatní odborné práce). Vzhledem k bohatému literární činnosti Mircea Eliadeho jsme ke zpracování vybrali pouze několik málo děl, pečlivá analýza veškerých knih dostupných v českém překladu mnohonásobně přesahuje rozsah práce.

Původním náboženstvím Indie máme na mysli náboženský systém hinduismu. Ten do sebe během několika tisíciletého vývoje absorboval mnohé nepůvodní teze, díky nimž se stal možná nejcelostnějším náboženským systémem na světě.

Nesporně přínosnou pro práci samou byla i autorčina osobní návštěva Indie, především pak Eliadeho milované Kalkaty, která pomohla osvětlit a pochopit nejednu těžkost, vzniklou studiem něčeho tak bohatého, jako je indická filosofie a náboženství.

2 ŽIVOTOPIS MIRCEA ELIADEHO

Budoucí nejslavnější rumunský religionista, indolog a prozaik se narodil 9. března 1907 v hlavním městě země Bukurešti do rodiny armádního kapitána. Podle vlastních vzpomínek byl už od mládí nadšeným čtenářem a čas, který v dětství nevyužil ke čtení, nazval „ztracenými léty“[1]. Tato ctižádost a vůle k získávání vědění byla určující po celý zbytek života.

První literární zkušenosti získával během 1. světové války, kdy se pokoušel zapisovat své imaginární partyzánské bitvy proti nepříteli – tehdy ještě neúspěšně. Avšak už za dob studia na bukurešťském lyceu Spiru Hareta zúročil svůj literární talent. Ještě jako nevyhraněnému milovníkovi různých vědních oborů mu v popularizačním časopise byla vydána série naučných článků. Před koncem studia na lyceu se již Eliadeho zájmy vyjasnily směrem, jímž se ubíral zbytek života – články tentokrát pojednávaly o dějinách náboženství, orientalistice a alchymii. Zajímavostí je, že všem těmto tématům později věnoval odbornou práci.

V letech 1925-1928 studoval na univerzitě v Bukurešti. Zde také poznal svého pozdějšího přítele a inspirativního kolegu Nae Ionesca, který jej vyučoval logice. Toto přátelství mělo kromě společné žurnalistické práce za následek i příklon obou, Ionesca
i Eliadeho, k fašistické Železné gardě. Ačkoliv sám Eliade v Pamětech přímé zapojení odmítl, tato část života je i dnes pro čtenáře a badatele přinejlepším výsledkem politické naivity bytostného intelektuála.

Během sběru podkladů pro diplomovou práci o renesanční filosofii se v Římě Eliade dostal k Dějinám indické filosofie Suréndranátha Dásgupty, které na něj tak zapůsobily, že se rozhodl požádat o stipendium u mahárádži Nandího z Kásimbázáru, který podpořil i studium a vydání Dásguptovy práce. V roce 1928 tak Eliade odjel na studia do Kalkaty s vizí naučit se sanskrt, docházet na Dásguptovy přednášky, a prohloubit si znalosti jógy. V Šantiniketanu se setkal s nejslavnějším ze všech Bengálců – Rabíndranáthem Thákurem. Podle Pamětí na něj pobyt u nejznámějšího představitele bengálské vzdělanosti natolik zapůsobil, že si například do zvláštního

[1] ELIADE, M. *Paměti*, s. 16.

sešitu zapisoval jeho svůdnické schopnosti, které později zpracoval v románu Maitrejí – tehdy jej vylíčil jako víceméně imaginárního soka v lásce, na nějž mladý inženýr nebetyčně žárlí.

Novela měla reálný základ – Eliade se též zamiloval do Dásguptovy dcery Maitrejí, což vyústilo v jeho nucený odchod do himálajské poustevny, kde se dále věnoval studiu sanskrtu, ale hlavně praktikování jogínských technik pod vedením svámího Šivánandy. Tam si po několika měsících intenzivní práce a zdokonalování se v józe uvědomil, že jeho prostorem je svět rumunské kultury, a že ještě nemá právo vzdát se světa, z něhož pochází kvůli hledání absolutna, jež by mu (podle tradice) náleželo až na konci kariéry. Proto se vrátil do Kalkaty, kde se rozhodl studovat tibetštinu, některé jihoindické jazyky a etnografii. Tehdy také postřehl prvek spojující všechny archaické – rolnické kultury. Jednalo se o důležitost symbolu a obrazu, uctívání země a života, a hledání posvátného v plodnosti a kosmické obnově.[2]

Další prohlubování znalostí však přerušilo doručení povolávacího rozkazu, a proto se Eliade po třech letech intenzivního studia vrátil zpět do Evropy. Prvním větším podnikem po návratu byl seriál rozhlasových přednášek o Indii, jenž mu přinesl popularitu. Obhájil doktorskou práci a stal se profesorem na univerzitě v Bukurešti. Zároveň vydal první román – silně autobiografickou Maitrejí, jíž se prodalo na deset tisíc výtisků. V roce 1936 vydal Jógu, kterou se etabloval i na poli vědeckém. Po válce se jednak kvůli své nevyjasněné minulosti, jednak díky poválečnému režimu v Rumunsku usadil v Paříži, vyučoval na École des Hautes Études, kde se mimo jiné spřátelil s mnoha orientalisty, například Georgesem Dumézilem či Stigem Wikanderem. Roku 1956 mu bylo nabídnuto místo profesora dějin náboženství na Chicagské univerzitě, kde později jako emeritní profesor působil až do své smrti, k níž došlo 22. dubna 1986.

Z více jak šedesáti vydaných prací a bezpočtu článků a přednášek, které do odborných prací zapracovával, uvedeme alespoň ty, které jsou dostupné i českému čtenáři společně s rokem původního vydání. Jedná se o díla Mýtus o věčném návratu

[2] ELIADE, M. *Paměti*, s. 221.; tomuto tématu se věnuje i v práci Obrazy a symboly.

(1949), Šamanismus a nejstarší techniky extáze (1951), Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech (1952), Jóga. Nesmrtelnost a svoboda (1954), Kováři
a alchymisté (1956) Mýty, sny a mystéria (1957), Posvátné a profánní (1957), Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození (1957), Mefisto a androgyn (1962), Od Zalmoxida k Čingischánovi (1970), a Dějiny náboženského myšlení (1976-1983).

3 VÝVOJ NÁBOŽENSKÝCH PŘEDSTAV INDIE

Pro pochopení principů a tradic hinduismu je důležité seznámit se i s nábožensko-společenským vývojem, který nauku určoval. Každá víra navazuje na skutečnosti, které formují tu kterou společnost, dochází i k různým setkáním se spiritualitou odlišnou, a proto se zde krátce seznámíme s vývojem náboženských tendencí na indickém subkontinentu. Ačkoliv je tato problematika více než zajímavá, plný výčet se všemi novými prvky, postavami i tradicemi bohužel přesahuje jak rozsah, tak téma práce.

3.1 Předpoklady vzniku védského náboženství

V prvním svazku Dějin náboženského myšlení Eliade rozsáhle popisuje náboženské představy různých kultur od samého paleolitického začátku. K našemu účelu však využijeme kapitoly týkající se oblasti povodí Indu, a posléze i Indie samotné.

První originální písemně doložené náboženství oblasti dnešní Indie je védské náboženství, které vzniklo postupným přerodem náboženských představ a zvyků dobyvačných Árjů, kteří kolonizujíc území dnešního Pákistánu a Indie, zřejmě zasadili onu pověstnou poslední ránu harappské kultuře. Tato rozvinutá civilizace ovládala území v povodí Indu v dnešním Pákistánu a části západní Indie – rozsah říše se uvádí kolem 1000 menších či větších sídel na 1,3 mil. km^2. Na vrcholu byla zřejmě v období 2500 př. n. l., o příčinách úpadku se dodnes mezi odborníky vedou diskuze.[3]

[3] STRNAD a kol. *Dějiny Indie*, s. 26.

O jejím vysokém kulturním rozkvětu svědčí i dnes všeobecně známé a viditelné skutečnosti – města postavená dle téhož urbanistického plánu, systém kanalizace, či důkazy o obchodu s Mezopotámií na západě, a Álamgípurem (který je dnes víceméně předměstím hlavního města Indie Dillí) na východě. Více informací o kultuře a náboženství harappského lidu bohužel nemáme, z mnoha hliněných pečetidel se i přes snahy několika generací vědců nepovedlo rozluštit písmo, natož sdělení oněch znaků – jistá je pouze skutečnost, že se psalo zprava doleva, a opakovalo se zřejmě kolem 400 znaků v téměř 2000 variantách.[4]

Původ oné kultury je také neznámý, někteří badatelé se však domnívají, že za harappskou kulturou stojí drávidé, původní obyvatelé subkontinentu, kteří byli Árjovskou expanzí zatlačeni na jih za Vindhijské pohoří.[5] Témuž nahrává i několik fonetických analýz a pokusů o rozluštění jazyka, k čemuž bylo využito podobnosti s dosud existujícími místními drávidskými jazyky.

Není bohužel jednoznačně prokázáno, zda náboženství této kultury nějak ovlivnilo právě vznikající náboženství védské, ale vzhledem k interpretacím nálezů této proto-indické kultury je tato skutečnost pravděpodobná. Jedná se především o pečetidla se zobrazením muže v jogínské pozici, jehož většina badatelů považuje za předchůdce boha Šivy – v této souvislosti je proto nazýván Proto-Šivou[6]. Z dalších skutečností podporujících tento předpoklad, jde o nálezy „ohňových oltářů“ ne nepodobných rituálním ohništím védského období, které byly využívány k zápalným obětem. Nalezlo se také značné množství zobrazení *lingamu*, Šivova falického symbolu, který je využíván i v dnešním hinduismu, a k vidění bývá na mnoha oltářích a chrámech po celé Indii[7]. Harappané také zřejmě dbali na rituální čistotu – alespoň tak bývá interpretováno umístění bazénu ve středu chrámu v Mohendžo-daru.[8]K náboženským funkcím zřejmě využívaly i mnohé nalezené figurky žen, které badatelé chápou jako zobrazení jakési Bohyně matky či Velké bohyně.

---

[4] STRNAD a kol. *Dějiny Indie*, s. 32.

[5] KRÁSA, MARKOVÁ, ZBAVITEL – *Indie a Indové od dávnověku k dnešku*, s. 27.

[6] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I., s. 140.

[7] Viz obr. 2 v Obrazové příloze.

[8] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I., s. 140.

Odkazem na civilizaci povodí Indu Eliade vysvětluje i pozdější důležitost bráhmanů ve védském období, která podle něj vychází z harappských tradic „pánů“. Syntézu mezi prvky harappského náboženství a pozdějšími náboženskými představami (hinduismem konče) vysvětluje přechodem prvků vysoce rozvinuté civilizace v úpadku do „lidové zbožnosti“, jak již ostatně bylo doloženo v jiných oblastech indoevropského osídlování.[9]

Náboženské představy, které si dobyvatelé nesli ze svých původních oblastí na sever od Černého moře, souvisely stejně jako u jiných kultur se vznikajícími náboženskými představami především ve spojení s bezprostředními jevy každodenní přítomnosti. Život těchto indoevropských společenství určovalo kočovné pastevectví navazující na občasné násilné a dobyvačné výboje.[10] Cítili se spojeni s přírodními jevy, které chápali jako projev ducha, který udržuje život a všechny spojuje. Bohové tehdejších Árjů nestáli nad světem a všem v něm, ale byli podřízeni témuž řádu jako všichni ostatní. Oběť a magicko-náboženská důležitost slova a zpěvu, jež daly později za vznik Rgvédu, Sámávédu a Jadžurvédu, jsou také přímým následkem společné indoevropské mytologie.[11]Pro originální indoevropskou mytologii však nemáme žádná svědectví, a proto můžeme postihnout pouze obecnou strukturu, nikoliv praxi či dokonce konkrétní náboženské myšlení.[12]

3.2 Od védského náboženství k bráhmanismu

Následkem výbojů Árjů na východ ke Ganžské nížině, postupným usazováním kočovného obyvatelstva a pronikáním ne-árjovských zvyků původních obyvatel se zrodilo védské náboženství. Název samotný vychází z árjovského výrazu pro vědění, *véda*[13]. Od počátku se védy předávaly ústně, k čemuž byl uzpůsoben systém tradování v rámci jednotlivých kněžských rodin, které si text předávaly z generace na generaci, a z nichž se etablovala intelektuální elita.[14]

---

[9] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 142.

[10] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I., s. 201.

[11] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 203.

[12] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 207.

[13] Tamtéž.

[14] ZBAVITEL, D. *Upanišady*, s. 6.

Konečná redakce védské slovesnosti je kladena do doby vzniku džinismu a buddhismu, tedy do období kolem 500. př. n. l.[15]

Byl to Georges Dumézil, jehož cituje i Eliade, který se zabýval společnými znaky rozšířenými v různých oblastech indoevropské civilizace – styčným bodem indoíránské civilizace (a v Indii stále existující, jen rozpracované) je rozdělení společnosti do tříd kněží, válečníků a zemědělců. To mělo kopírovat ideu „potrojnosti funkcí v náboženské ideologii“, kde byli bohové rozděleni podle funkcí na magicko-právní božstva, válečná božstva a božstva plodnosti a hospodářského rozkvětu. Třídě *bráhmanů* tak odpovídali Mitra a Varuna, *kšatrijové* plnili tytéž funkce jako božský Indra, a *vaišjové* odpovídali božským blížencům Násatjům (jinak též zvaných Ašvinové).[16]

Mitra a Varuna jsou dvě božstva značící jakousi jednotu protikladů – zatímco Varuna, personifikovaná nebeská klenba a pán noci, je vládcem nad bohy a lidmi a panuje i nad přírodním a mravním řádem *rta*, Mitra ztělesňuje sluneční svit a denní oblohu. Ašvinové v noci střeží nebeskou klenbu a prosvětlují tmu; po nebesích jezdí v kočáře taženým koňmi. Kromě těchto božstev známe z véd i boha ohně Agniho, jitřenku Ušas, boha Slunce Súrju, personifikaci opojného nápoje Sómu, a okrajově se hymny zmiňují i o Višnuovi, Rátri, Púšanovi, Rudrovi a jeho synech, a Aditi. Aditi je někdy pokládána za Velkou bohyni Matku, příznačnou například pro harappské náboženství. Jejími syny zvanými Áditjovci by měli být Mitra, Varuna, ochránce společnosti Arjaman a vládce nad bohatstvím Bhaga.[17] Áditjovci je však postupně nazváno až dvanáct božstev – všichni byli personifikovanými přírodními silami. Ve védách jim je přisuzována funkce ochranných božstev všehomíra, kterou dostali po své „matce“, jejíž vůdčí funkce byla postupně pozapomenuta.[18]

Zde je nutno poznamenat jednu zvláštnost, jíž bychom při studiu tak rozsáhlého systému měli mít na paměti, a k níž jsme se výkladem právě dobrali. Jedním ze znaků hinduismu je proměnlivost funkcí jednotlivých bohů. V počátcích

---

[15] ZBAVITEL, D. *Průvodce dějinami staroindické literatury*, s. 69.

[16] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 205.

[17] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I., s. 217.

[18] FILIPSKÝ, J. *Encyklopedie indické mytologie*, s. 15-16.

védského období byl pantheon poměrně přehledný, ale postupem doby došlo ke změně. Tak ustoupil do pozadí Varuna, kdysi vševládný a vševědoucí bůh, kterému zůstala pouze funkce boha moří a řek.[19] Nahrazen byl Indrou, ztělesněním tvořivých i ničivých sil kosmické energie. Ten se však svým nezřízeným chováním a pitím sómy postupně o svá vydobytá privilegia připravil, a na vrcholu pantheonu jej nahradili Višnu a Šiva. Zde už se dostáváme k hlavním božstvům hinduismu, jimiž je kromě již uvedeného Višnua a Šivy i Brahma, který se objevil v až v tzv. mladším védském období v osobě Pradžapatiho. Tento proces přeměny funkcí a důležitosti božstev není u konce ani v dnešní, veskrze moderní době. Příkladem budiž vzestup původně lokální bohyně Santóší, jejíž kult rozšířil roku 1975 film „Džaj Santóší má“. Ten ji vykreslil jako dceru boha Ganéši, a proto jsou k ní mířeny prosby o moderní výdobytky – příkladně ledničky či televize.[20]

Ve védských sbírkách (*sanhitách*) a jejich komentářích (*bráhmanách*) byly shrnuty znalosti o správném uctívání božstev zápalnými oběťmi (*jadžňa*), jakož i vědomosti o uspořádání světa. Objevují se zde i silně mytologizované příběhy pojednávající o dobývání území Árji. Nezřídka se dozvídáme o obyvatelích barbarského jazyka a černé pleti zvaných *dásové*, kteří obývajíc tvrze, kladli bohu Indrovi při jeho tažení odpor. V pozdějších knihách už se radikální stanovisko poněkud zmírnilo – zřejmě v souvislosti s podrobením se árjovským dobyvatelům.[21]

Z védských hymnů se nedozvídáme jen o bojích Árjů s dásy, ale i o bojích mezi jednotlivými árijskými kmeny. Tyto příběhy byly také zmytologizovány, připodobněny k akcím bohů. Již zmiňovaná přeměna funkcí bohů ve védském pantheonu začala již u rodičů bohů i lidí, u Djauše – boha Otce totožného s Nebem, a Prthiví, bohyně Země. Tito už na počátku védského období ustoupili do pozadí ve prospěch Varuny a syna Indry – tomu je ve védských sbírkách věnováno nejvíce hymnů – 250.

Indra je archetypem pravého hrdiny, vzoru všech válečníků; ztělesňuje také kypící život, kosmickou i biologickou energii, vládne veškeré vlhkosti, z níž se rodí

[19] FILIPSKÝ, J. *Encyklopedie indické mytologie*, s. 194.

[20] PREINHAELTEROVÁ, H. – *Ó, Matko Lakšmí, dej mi dar*, s. 233.

[21] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 208.

život; je také největším poživatelem opojné sómy. Po narození a vypití prvního doušku sómy nezřízeně vyrost tak, že rozdělil své rodiče Nebe a Zemi, a vyplnil celou atmosféru mezi nimi. Ústředním hymnem je však jeho boj proti obřímu hadu Vrtrovi, který uvěznil vody, a jehož Indra svým pověstným hromoklínem zabil, čímž vody osvobodil. Tímto vítězstvím nejen zvítězil život nad neplodností (která plynula z nedostatku vláhy), ale Indra také zničil Vrtrovu nehybnost, což Eliade vysvětluje jako podmínku vzniku světa a života, které se mohly zrodit pouze usmrcením beztvaré prvotní bytosti. Tato idea vlastní oběti je v indickém prostoru častá, ať už se jedná o roztrhání Puruši, či sebeobětování Pradžapatiho.[22]

Kromě Indry vysvětlují *védy* i existenci a činy bohů jiných. Na pomyslném vrcholu stojí společně s Indrou Agni, bůh ohně s historií sahající až do indoíránských časů. Ač zrozen z lůna nebeských vod, ztělesňuje oheň v podobě Slunce, blesku, a obětní tradice. V souvislosti s důležitostí védské tradice oběti (*jadžňa*) stoupá i jeho důležitost – při obětech je poslem bohů, spojovatelem nebeského a zemského.[23]

Védská kosmogonie se zabývá především čtyřmi typy stvoření světa – buď stvoření prostřednictvím oplodnění prvotních vod (viz Rgvéd 10, 21), stvoření následkem oběti prvotního Puruši (Rgvéd 10, 90 – Purušasúkta), stvoření z jednoty, z bytí i nebytí zároveň (Rgvéd 10, 129[24]), a stvoření oddělením Nebe a Země.[25]

Védský pohled na svět vycházel z rozdělení ve tři světy – svět bohů a bohyň, svět lidí, a nejnižší svět *asurů*. Zde je nutno poznamenat, že *asurové* tvoří nejstarší skupinu bohů – *asury* byli například i Agni s Varunou; když však došlo na boj „mladých bohů“ proti „prvotním božstvům“, na přímluvu Indry se jak Agni, tak Varuna přidali k bohům mladým, nazývaných *dévové***.** Společnost samotná byla rozdělena ve skupiny zvané *varny* podle jejich společenské funkce – *bráhmany, kšatrije, vaišje a šúdry*. Skupina *šúdrů* zahrnuje již zmiňované *dásy* – původní obyvatele subkontinentu, které si Árjové podmanili. Jelikož toto rozdělení pocházelo z prvotní oběti obra Puruši, kdy z každé části jeho těla vyvstala jiná skupina,

[22] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 220.

[23] FILIPSKÝ, J. *Encyklopedie indické mytologie*, s. 17.

[24] FILIPSKÝ, O. *Védské hymny*, str. 99.

[25] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 236.

příslušnost k *varně* nesla práva a povinnosti, a porušení pravidel bylo tabuizováno. Například sňatky mezi příslušníky jednotlivých *varen* byly trestány degradací potomků do zvláštních skupin. Tato představa se pak postupně přetavila v kastovní rozdělení, které je i v dnešní Indii hluboce zakořeněno, a přes veškerou modernizaci všeobecně přijímáno.

Nejvyšší vrstva společnosti – *bráhmani* – neustále upevňovali a posilovali svoji pozici, a to především s důrazem na důležitost oběti, jíž pravidelně činí. V Šatapathabráhmaně je dokonce věta, která tehdejší pozici bráhmanů vysvětluje docela přímočaře: *„Jsou dva druhy bohů: bohové, kteří jsou bohy, a ti, kteří recitují, co slyšeli – bráhmani, bohové v lidské podobě“*.[26] Bráhmani se v době kolem počátku našeho letopočtu vydávali na jakési misijní cesty, během nichž poznávali nové teze, které, a to je jim nutno přičíst k dobru, nečinili nějaká násilná převracení ostatních na víru, ale naopak oni sami obohatili své učení mnoha lidovými prvky.[27]

Podle Eliadeho je původním smyslem bráhmanských obětí znovuvytvoření kosmu unaveného cyklickým časem – touto činností (tj. obětí) je svět udržován *„živý, celistvý a úrodný“*[28]. Védských obětních rituálů je celá řada. O rituálu iniciace dospívajících *upanajama* se zmiňujeme v části 4.1**.** Nejjednodušší ze všech byl rituál *agnihótra*, obětování ohni, který se konal dvakrát denně. Rituály konané vícekrát do roka byly spojeny s ročními obdobími – *čáturmásja*, s prvotinami – *ágrajána*, ale především s obětí sómy. S tou se také váže rituál *díkšá*, o němž se zmiňujeme v části 4.1**.** Konaly se také různé složité sestavy rituálů, spojujících v sobě hudbu, dramatické výstupy, obscénní výjevy, dostihy, šplhání po sloupech a dosahování tak nebe apod.[29] Největším ze všech rituálů však bylo obětování koně – *ašvamédha*, jíž mohl konat pouze vítězný král. Provedením této oběti bylo zajištěno očištění od předchozích poskvrn, a prosperita a plodnost celé země. Kůň v případě tohoto rituálu zosobňuje Pradžapatiho a akt stvoření – tedy znovuobrození celého kosmu.

---

[26] MERHAUT, B., MERHAUTOVÁ, E. In *Bozi, bráhmani a lidé*, s. 25.

[27] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek II, s. 48.

[28] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 241.

[29] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 230.

Mladší védské období zvané *bráhmanské*, s sebou neslo také další změny v pantheonu. Svou důležitost si stále udržoval Agni, bůh ohně, k němuž se přidali Višnu se Šivou. Objevil se také bůh Pradžapati, který byl ztotožňován s Brahmou. Zastával funkci nejvyššího božstva, stvořitele a pána nad lidmi i bohy. Z jeho incestního vztahu s Ušas povstaly všechny živé bytosti.[30]

Doba nutnosti opulentních obětí složených z pečeného masa a dostatku sómy, které postupem staletí vyčerpávaly obyvatelstvo, společně se složitostí a výlučností onoho obětního rituálu, a vznikem nových sociálních vrstev vyvrcholila vznikem mnoha odpadlických sekt hlásících jiné světonázory – v té době se také rozšířil asketismus, který byl podnícen i *upanišadovým*i spekulacemi, o nichž bude pojednáno dále. Na tyto sekty musel chtě nechtě reagovat i bráhmanismus. Činil tak různým přepracováváním nauky, z níž se postupně vyvinul hinduismus v těch podobách, které známe dnes. Onen pomyslný přechod mezi bráhmanismem a navazujícím hinduismem je „*nepozorovatelný*“.[31]

V těchto obdobích se také tvořily *upanišady*, které také tvoří pomyslnou tečku za učením védským – bráhmanským. Ty nejstarší zřejmě vznikají v období 800-500 př. n. l, a objevují se v nich spekulace o účinnosti obětí, avšak především se zde dozvídáme více o jednotě *brahma* s *átmanem*. Budiž zde uvedena pasáž z Čhándógjópanišady : *„Všečinný, po všem toužící, vším vonící, po všem chutnající, toho všeho se zmocnivší, nemluvící a nestarající se – takový je můj átman v nitru srdce. Je to Brahma. Až odtud (navždy) odejdu, stanu se jím. Kdo v toto věří, nemá už pochyby – tak pravil Šándilja.“*[32] *Brahma* tedy jako *átman* přebývá v lidském srdci – v okamžiku smrti se átman vědoucího člověka spojí s *brahma*; duše ostatních neosvícených zůstanou podrobeny zákonu převtělování.[33] Mnohé filosofické rozhovory tu vede filosof Jadžňavalkja, jeden z největších myslitelů v indickém prostoru. Jedna z jeho manželek, Maitrejí, se jako partner v rozhovoru objevuje i v několika upanišadových verších. Téhož jména je hrdinka prvního Eliadeho románu.

---

[30] FILIPSKÝ, J. *Encyklopedie indické mytologie*, s. 126.

[31] ELIADE, M. Dějiny náboženského myšlení, svazek II, s. 48.

[32] ZBAVITEL, D. *Upanišady*, Čhándógjópanišad III. 14, s. 138.

[33] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 254.

Upanišady však netvoří žádný jednotný systém – jsou spíš kompilací názorů a odpovědí, z nichž pak čerpají jak klasické hinduistické školy, tak i buddhismus s džinismem. Samy upanišady jsou podle Rádhakrišnana nezávislé na védských hymnech a bráhmanech; přesunují totiž pozornost z vnějšího do vnitřního světa.[34] Buddhismus a džinismus se vyvinuly z oněch odpadlických sekt, o nichž jsme se zmiňovali výše. Doba po vystoupení Buddhy, a především pozdější přijetí buddhismu králem Ašókou, jsou příznačné prolínáním nauk hinduismu a buddhismu. Jak uvádí Ivo Fišer, buddhismus se stal prostředníkem mezi filosofickými spekulacemi upanišad na straně jedné, a přísným asketismem na straně druhé.[35] Také díky buddhismu a jeho vyznavači Ašókovi, který vládl ve 3. století př. n. l. se dochovaly *„nejstarší datované epigrafické památky na indické půdě“* [36], díky kterým máme doloženou jak rozlohu Ašókovy říše, tak mravní zásady *dharmy*, jež pod vlivem buddhismu prosazoval, stejně jako texty propagující jeho názory, život či dobročinnost. Důležitost Ašókovy vlády je poznatelná dodnes - státním znakem Indie po získání nezávislosti v roce 1947 se stala lví hlavice jednoho z Ašókových sloupů, dnes vystavená na čestném místě muzea v Sarnáthu.

Buddha, zakladatel buddhismu, i Džina Mahávíra, zakladatel džinismu, vycházeli z upanišad a jejich vystoupení nebylo tak revoluční, že by vyvolalo v řadách bráhmanů strach nebo beznaděj. Naopak, jelikož vycházeli ze stejných základů a pramenů, i znalý pozorovatel by těžko zpozoroval rozdíly mezi jednotlivými vírami – alespoň to vyplývá ze vzpomínek, které zaznamenal řecký velvyslanec Megasthenés.[37]

3.3 Vznik hinduismu

Ačkoliv je přechod od bráhmanské formy náboženství v hinduismus nepostřehnutelný, v jisté době se začaly dít skutečnosti, které vzniku hinduismu zásadně pomohly. Od druhé poloviny prvního tisíciletí př. n. l. začali bráhmani vyvíjet aktivitu s cílem sjednotit indický lid pod jedním systémem. K tomu měli

[34] RÁDHAKRIŠNAN, S. *Indická filosofie* I, s. 141.

[35] FIŠER, I. In *Bozi, bráhmani a lidé*, s. 42.

[36] STRNAD a kol. *Dějiny Indie*, s. 72.

[37] ZBAVITEL, D. *Průvodce dějinami staroindické literatury*, s. 73.

poměrně rozsáhlou nauku – především víru v neustálé převtělování duší a absolutně platný *karmanový* zákon, v sociální oblasti aplikovali rozčlenění společnosti do *varen*. Všechny tyto předpoklady začali formulovat do jednotného systému, zapracovávali do nich i lidovou slovesnost a snažili se, aby tyto nauky pevně zakořenily do povědomí lidí, a aby se tito jimi také řídili. Prvním významným krokem byla kanonizace sanskrtu – jazyka jediného dostatečně vhodného k nesení myšlenek a slov určených pro styk s bohy při obřadech, modlitbách a obětech. Druhým krokem bylo rozdělení oblastí života do tří kategorií; povinnosti a práva *varen*, vztahů v nich i mezi nimi byly zahrnuty v nejdůležitějším pojmu *dharma*; veškeré světské, ekonomické i politické záležitosti byly shrnuty pojmem *artha*; sexuálními vztahy v manželství i mimo něj se zabývala *káma*.[38]

Na hinduistickou mytologii uváděnou ve védách přímo navazují dva velké eposy, Mahábhárata a Rámájana - oba však mají odlišnou hierarchii bohů. Nosnou myšlenkou Mahábháraty je velká válka mezi pěti bratry Panduovci a sty Kuruovci, dvěma větvemi téže Bharatovské rodiny. Obsahuje mnoho menších příběhů a motivů, které jsou rozpracovávány v jiných literárních dílech a příbězích. Všichni hrdinové jsou zde popisováni se všemi ctnostmi i neřestmi, mnohdy vítězí jeden nad druhým pomocí nečestných (a nečistých) praktik. Příběh má možná i reálný základ – archeologické nálezy podporují ideu velké bitvy u řeky Ráví, která se měla konat v období 1400 př. n. l.[39]Mahábhárata v neposlední řadě obsahuje Bhagavadgítu – „Zpěv vznešeného“, filosofickou rozpravu mezi Ardžunou a jeho vozatajem Kršnou, dílo tak důležité pro pozdější sektu vyznavačů tohoto Višnuova vtělení.

Rámájana není tak rozsáhlým příběhem jako Mahábhárata, ale nosným příběhem je zde život a hrdinské činy prince Rámy, který činil mnohá dobrodružství. Nejznámějším jeho činem je osvobození své manželky Síty z vyhnanství u démona Rávany na ostrově Lanka; tento příběh je ostatně také součástí Mahábháraty.

Kolem 5. st. n. l. za vlády guptovské dynastie byla náboženská situace v Indii poměrně stabilní. V buddhismu převládl *mahájánový* směr, a buddhismus celkově hledal nové možnosti rozvoje, především pak v sousedních zemích. Od této doby

[38] ZBAVITEL, D. *Průvodce dějinami staroindické literatury*, s. 111.

[39] STRNAD a kol. *Dějiny Indie*, s. 44.

máme také informace o rostoucí oblibě rituálů ženských božstev, která později dají základ *tantrismu* – jistou formu *tantrismu* přijmou také buddhističtí učenci, a tato skutečnost dá v 7. st. n. l. vzniknout škole *vadžrajána*. Džinisté na počátku 6. století uspořádali druhý koncil, na němž uspořádali kánon platný do dnešních dnů. Proces syntézy védských a předárjovských tradic, který započali bráhmani na konci 1. tis. př. n. l., byl mezi 4. a 6. stoletím dovršen; sanskrt se stal jediným jazykem jak náboženských a filosofických, tak naučných písem. Ve zbožnosti Indů zaujalo místo vyvolené osobní božstvo, tzv. *bhakti*, které se každodenně uctívá bez potřeby bráhmanského obětníka. Osobní bůh zvaný variacemi na slovo Pán – *Íšvara* či *Bhagaván* – je zosobněním nejvyšší skutečnosti. Bráhmani vypracovali známý systém čtyř etap v životě člověka (muže) – a jelikož tyto předpisy byly poměrně přísné, záhy jej nahradili koncepcí čtyř cílů člověka, kterou rozpracovali již existující starší koncepci povinnosti a práv jednotlivých varen – člověk měl tedy usilovat o splnění *dharmy*, *arthy*, *kámy*, a především *mókši*, osvobození.[40]

V této době se také hinduisté rozčleňovali do skupin podle vedoucího božstva panteonu. Na severu země převládali višnuisté, na jihu šivaisté. Aby byl tento rozdíl patrný, oba tyto tábory nosí uprostřed čela jiné značky. Uctívají také jiná zpodobnění boha – šivaisté dosud uctívají *lingam*, višnuisté mají na výběr z devíti *avatárů* (vtělení). Manželky obou těchto božstev v nejrůznějších podobách jsou uctívány též; Šivova manželka v podobě Kálí či Durgy, ženy jednotlivých Višnuových avatárů v podobě Lakšmí či Párvatí. Toto uctívání žen je možná pokračováním archaického kultu bohyně Matky, přesto jej bráhmani přijali a začlenili do kultu *šakti*.

Po dokončení syntézy árjovských i mimoárjovských tradic do hinduismu však bráhmani pokračovali v práci – vypracovali teorii časových cyklů, takzvaných *kalp*. Každá *kalpa* trvá 4320 milionů pozemských let (zvaných *mahájuga*). Na konci každé etapy je svět zničen a znovu vytvořen, a první člověk Manu[41] dá vzniknout lidskému rodu.

---

[40] STRNAD a kol. *Dějiny Indie*, s. 185-187.

[41] Manu je praotcem lidského rodu, v traktátech máme jména 14 Manuů, na každé období v kalpě připadá nový Manu. Dnešní současnost je kalijuga, jež je úpadkovým obdobím, věkem nesnášenlivosti, svárů, zvrhlosti a zla.

Pro pozdější hinduismus měly převeliký význam filosofické diskuse zejména mezi bráhmany a buddhistickými učenci. Tyto rozhovory měly přímý vliv na vznik tzv. Šesti systémů (*daršana*). Myslitelskými školami, které vznikly v období guptovské vlády, jsou *sánkhja, jóga, njája, vaišéšika, mímánsa a védánta.* Plný výčet všech vlastností a předností té které školy opět přesahuje rámec práce, proto se o všech zmíníme pouze okrajově.

Principem *sánkhji* je uznávání principu *puruša* (ve smyslu osoba, Já) jako nejvyšší reality. Svět *sánkhja* považuje nikoliv za stvořený, ale za vytvořený vzájemným působením ducha – *puruši* a *prakrti; sánkhja* je tedy dualistická[42]. Každá bytost má svého osobního *purušu*, čisté bytí, které existuje mimo čas a prostor, a jehož nepostřehne ani věčně bdící Já. Osvobození lze dosáhnout čistým poznáním. Autor nejstaršího komentáře k *sánkhjové* filosofii, Íšvarakršna, viděl snahu o osvobození se ve zbavení trojnásobného utrpení - nebeské bídy, pozemské bídy, a bídy niterné.[43]

Východiskem *jógy* je snaha o pochopení *karmanu, máji* a *nirvány*; prostřednictvím *jógy* jich lze poznat a dosáhnout *mókši.* Základní podmínkou jógy je uzmout duši z pout tohoto světa, prožít jakési úmrtí následované zrozením v jiném způsobu bytí. Osvobození se dá dosáhnout meditačními technikami. O józe bude podrobněji pojednáno v souvislosti s dílem Mircea Eliadeho v části 4.3.

Njája rozlišuje čtyři typy poznání (smyslové vnímání, logický úsudek, srovnání a svědectví autoritativního zdroje), a vypracovala metody logické disputace – *vádavidjá.* Podle učení této školy duši osvobozuje správné odůvodňování[44]. Někteří autoři uvádějí, že *njája* i *vaišéšika* byly vzhledem k podobnosti nauky pokládány za dvě části jednoho celku.[45] Složení věcí z atomů, tak, jak hlásá *vaišéšika, njája* uznává bez toho, aby se je snažila jakkoliv dokazovat.[46]

---

[42] RÁDHAKRIŠNAN, S. *Indická filosofie II*, s. 248.

[43] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení, svazek II*, s. 49.

[44] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 26.

[45] RÁDHAKRIŠNAN, S. *Indická filosofie II*, s. 31.

[46] Tamtéž.

Vaišéšika je jakýmsi indickým atomismem. Uznává existenci nepostřehnutelného prvku *manas*, který syntetizuje lidské poznání a předává jej *átmanu*. Díky tomu lze *mókši* dosáhnout uvolněním *manas* od smyslového vnímání, což vede ke splynutí s átmanem.

Mímánsá je reakcí na ústup ritualismu, rozpracovává nauku o správném chápání véd. Podobně jako *njája* i stoupenci této školy uznávají ony čtyři prameny poznání, k nimž ještě doplňují domněnku a neexistenci. [47]

Védanta prostřednictvím svého základního textu (*brahmasútra*) rozvíjí myšlenky uvedené v upanišadách. Pravou individualitu lze nalézt v jednotlivinách a nevnímatelných duších a atomech.[48]Po smrti člověka se individuální já spojí s universální světovou duší. Významným představitelem védánty je Šankara, který rozpracoval princip jednoty *brahma* s *átmanem* (takzvaná *advaita*), který lze nazvat ideologickou základnou hinduismu.[49] Principem *advaity* je vědomí, že existuje pouze *brahma*, absolutní duch. Veškeré uvědomování si jáství či rozmanitost živých i neživých věcí je pouze *májou*, iluzí.

V této době také abstraktní bráhmanské rituály ustoupily jednoduchým obětem zvaným *púdža*, počala také tradic náboženských poutí, které věřící vykonávají dosud – například *méla*, a především Illáhabádská *Kumbh-méla*, jsou největšími náboženskými shromážděními.

Pro hinduismus mají rovněž důležitost *purány*, jakási kompendia o stvoření světa (*sarga*), zániku světa a jeho novém cyklickém počátku (*pratisarga*), o genealogii bohů (*vanša*), současných událostech Manuova věku (*manavantara*), a rovněž obsahují dějiny a genealogii významných rodů (*vanšačárita*).[50]

V druhé polovině prvního tisíciletí našeho letopočtu docházelo k již zmiňovanému sbližování hinduismu a buddhismu pomocí *tantry*. Pomocí tantrismu lze dosáhnout

---

[47] RÁDHAKRIŠNAN, S. *Indická filosofie II*, s. 111.

[48] RÁDHAKRIŠNAN, S. *Indická filosofie II*, s. 176.

[49] STRNAD a kol. *Dějiny Indie*, s. 188-191.

[50] STRNAD a kol. *Dějiny Indie*, s. 188-191.

nesmrtelnosti, k čemuž je dopomáháno různými neortodoxními psychickými i fyziologickými mechanismy a magickými praktikami.

Šivaismus vychází z přesvědčení, že Šiva zosobňuje čisté vědomí, hmota čisté nevědomí; spojení mezi nimi je zajištěno pomocí *šakti*.[51] V Kašmíru, poměrně odlehlém kraji na severu říše, došlo k rozvoji šivaismu, vznikl také šivaistický kánon *šaiva-siddhánta*, a došlo k rozmachu nábožensko-filosofických škol, z nichž některé zanikly během muslimského vpádu a následných událostí. Nezničena byla *bhairava tantra*, která uctívá nejvyšší božstvo ve své strašidelné podobě – v podstatě mírumilovného Šivu zde nahradil Bhairava. Usměrňovat a zachycovat kosmickou energii povznesení se nad protiklad dobra a zla je možné pomocí jógy a zvláštních rituálů – obětování a požívání masa, manipulace s mrtvými či rituální soulože.[52] S touto sektou souvisejí i uctívači ženského principu a protikladu Šivova (*šakti)*, a školy *krama* a *trika*. Principem školy *krama* bylo zvnitřněné uctívání bohyně Kálí, díky škole *trika* a jejímu představiteli Abhinavaguptovi máme dílo Tantralóka, v němž systematizuje tantrickou nauku směrem k prolomení individuální roviny bytí ve prospěch prožitku transcendence. V díle Abhinavagupty byly ukončeny veškeré pokusy o dotvoření šivaistického monismu – svět nelze považovat za iluzi, identitu světa nám totiž zatemňuje Šiva – i toto zatemnění však lze prolomit, a to především soustředěnou činností celého individuálního vědomí. Tak lze dosáhnout stavu jednoty s univerzálním vědomím, a jedinec se může dokonce identifikovat se Šivou.[53]

3.4 Muslimské vpády a reakce v náboženství

Od roku 711 začaly vpády muslimských vojsk do západní části Indie, které vyvrcholily roku 1192 bitvou u Taráinu, kde byla poražena vojska indických vládců. Sice stále probíhaly náhodné boje mezi místními rádžputy a muslimy, ale už následujícího roku padlo Dillí, které bylo vyhlášeno hlavním městem nového sultanátu. Vojenskými nájezdy byla v následujících letech podmaněna mnohá území. V tomto období byly zlikvidovány buddhistické univerzity ve Vikramšale

[51] RÁDHAKRIŠNAN, S. *Indická filosofie* II, s. 725.

[52] STRNAD a kol. *Dějiny Indie*, s. 312-313.

[53] STRNAD a kol. *Dějiny Indie*, s. 316.

a především v Nálandě, a v návaznosti na tyto skutečnosti buddhismus v Indii na dlouhou dobu zcela vymizel.

Sílící vliv muslimů na dobytých územích znamenal i rozšiřování nových, islámských forem náboženství. Nejenže byla v Dillí postavena proslulá mešita s minaretem Kutub Minár, ale na území subkontinentu pronikly i nové duchovní směry. Cestu si k sobě našly veskrze okrajové a neortodoxní směry – súfismus ze strany islámské, a rozmanité šivaistické sekty na indické straně. Z tohoto spojení se ve 14. století vyvinuli neortodoxní lidoví mystikové – *santové*.

Od roku 1575 se v pravidelných diskuzích u císaře Akbara scházeli muslimští teologové a různí aristokraté. Pozval na dvůr také jezuitskou misii a zrušil daně, které platili všichni ne-muslimové; protože císař nebyl spokojený s vnitřní diferenciací islámu, založil i jakýsi synkretický kult. Do dějin nejen proto vstoupil jako další panovník, který poznal, jak důležitá je náboženská tolerance. Tato idea se v mughalské říši neudržela déle než tři generace.

Během středověku se na indickém území vyvíjelo nové pojetí Boha. Stoupenci *nirgunového* systému Bohu nepřipisovali ani přídomky, ani atributy, podle nich jej nelze chápat jako konkrétní bytost s tvarem či vlastností. Existenci boží milosti však předpokládali, jen k ní nelze dojít nějakým rituálem, ale pouze vlastní snahou. Tato představa, jíž po básníku Kabírovi rozvinul především Nának, se v 17. a 18. století stala impulsem k vytváření nové náboženské komunity – komunity *sikhů*.

Vedoucí úlohu v tomto náboženství mají takzvaní gurúové. Ti první pocházeli zřejmě z kupeckých kast, noví stoupenci se následně připojovali z kasty rolníků nazývané *džátové*. Ti také vzhledem ke svému naturelu přinesli do této víry nové impulzy. Desátý gurú Góbind Singh následkem neustálých bojů s mughalskou říší přeměnil komunitu ve vojenské bratrstvo. V březnu 1699 byla také (mimo jiné) ustanovena pravidla nošení pěti symbolů víry, jež by měl hrdě nosit každý sikhský muž - dlouhé vlasy a vousy, hřeben k česání, aby bylo k rozlišení *sikha* od potulného *sádhua*, ocelový náramek, krátké kalhoty a meč. Jak sikhové přítomní, tak i budoucí byli vyzváni k ochraně slabých a boji proti bezpráví bez ohledu na postavení či kastu, a k víře v jednoho Boha. Dosud je sikhismus živý, rozšířený, a jeho představitelé

snad kromě meče stále hrdě nosí své viditelné symboly – i když jsou díky tomu snadným terčem občasných útoků (od pronásledování Mughaly v 18. století po útoky a pogromy v 80. letech 20. století).

Sikhismus je také jediný původně *bhaktický* směr, který se od hinduismu úplně odpoutal a funguje samostatně a svébytně. V rámci hinduismu stále funguje kult boha Kršny, který má centrum především v mytickém Bražsku, v okolí Mathury a Brindabánu. Dodnes můžeme vidět poutníky, kteří se do těchto míst s písní na rtech vypravují na poutě.

Od roku 1503, kdy byla vybudována první portugalská pevnost, se na Indii zaměřovaly i evropské námořní velmoci. Portugalsko se zaměřilo na západní pobřeží a podmanilo si oblast kolem města Goa. Od roku 1600, kdy byla založena Východoindická společnost, se do Indie za obchodem přesouvali mnozí angličtí průkopníci. Do konce století získávají nad Portugalci převahu a zřizují další osady na západním pobřeží. Od roku 1668 jsou zakládány také obchodní kolonie francouzské; díky Východoindické společnosti je roku 1690 založena Kalkata. Po mnoha bojích mezi Evropany mezi sebou, a následně mezi Angličany a místními vládci Indie je země roku 1858 vyhlášena britskou kolonií. V počátcích britské nadvlády se také tvořily právní systémy, které zajišťovaly fungování státu; takzvané Hindu Law, které pro hinduisty upravovalo soudnictví, bylo vytvořeno podle Manuova zákoníku, pramenu, jehož vznik se datuje do doby před dvěma tisíci lety[54]. Ke zrušení Britské Indie dojde až 15. 8. 1947 rozdělením území v Indii a Pákistán. [55]

4 INDIE JAKO TÉMA V ODBORNÝCH PRACÍCH

Z odborných prací, v nichž bychom chtěli nalézt prvky indického náboženství, jsme vzhledem k rozmanitosti výběru titulů vybrali pouze některé práce, a to Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození; Obrazy a symboly a Jóga. Nesmrtelnost a svoboda.

[54] Zbavitel, D. *Mánavadharmašástra*, s. 18.

[55] Viz Strnad a kol. *Dějiny Indie.*

4.1 Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození

V této práci Eliade využívá znalosti o rituálech mnoha kmenů a kultur, v nichž je buď stále udržována tradice iniciačních rituálů, nebo o jejich existenci máme svědectví. Při srovnávání různých rituálů zjišťuje, že mnohé iniciace si jsou svým průběhem podobné; vyvstává tedy otázka o možném jednotném základu.

Prostor indického náboženství je zde zastoupen prostřednictvím bráhmanských iniciací využívajících symboliky regressus at uterum[56]. Z Atharvavédy[57] se dozvídáme o obřadu *upanajama*, rituálu puberty, který je povinný pro první tři kasty. Během něj je chlapec předán k učiteli – a tím se stává *bráhmačárinem*. Učitel jej přikryje pláštěm z kůže antilopy, přemění na embryo, a tři dny jej nosí v břiše. Šatapathabráhmana[58] tento obřad vysvětluje přesněji – početím je chápáno položení učitelovy ruky na rameno dítěte - *bráhmačárina*, které se po třech dnech rodí v postavení bráhmana.[59] Ten, který obřadem *upanajama* prošel, je nazýván dvojzrozencem – první zrození při porodu je fyzické, druhé po obřadu *upanajama* je duchovní. Tomuto rituálu se Eliade ve zkratce věnuje i v prvním svazku Dějin náboženského myšlení.[60]

Pro védské období mělo nezastupitelnou úlohu i obětování sómy, opojného nápoje, jehož složení nám dnes zůstává tajemstvím. Při příležitosti završování oběti sómy se konal další rituál, v němž svou úlohu plnil *bráhmačárin*. Ten je hoden vykonat sómovou oběť, protože se právě zrodil a je v jistém smyslu „posvěcen“. Při této iniciační proměně je novic pokropen vodou a uveden do stanu, který zpodobňuje dělohu učitele, jež rituál *díkšá* provádí. Poté je přikryt oděvem, který plní funkci plodové blány – ta je symbolem těhotenství. Svlékne kůži antilopy, kterou získal během rituálu *upanajama*, a vstoupí do lázně, z níž odchází přikrytý oděvem – plodovou blánou.[61]

---

[56] V překladu „návrat do břicha“, jinými slovy transformace do embryonálního stavu.

[57] Atharvavéd XI, 5, 3.

[58] Šatapathabráhmana, XI, 5, 4, 12-13.

[59] ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*, s. 89.

[60] ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 228-229.

[61] ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*, s. 91.

Eliade v knize dále uvádí i příklad rituálu, který má možná předárijský původ. Jedná se o rituál *hiranjagarbha*, návrat do dělohy Bohyně matky (či Matky Země), který bývá prováděn dvěma způsoby. Jednak je prvním krokem při přijímání člena do společnosti – to člověk pochází zlatou nádobou ve tvaru krávy, jednak (především z důvodů ekonomických) je přijímaný člen přirovnán ke zlatému embryu (*hiranjagarbha*), ale neprochází zlatou krávou, nýbrž je použita zlatá reprodukce dělohy.[62]Předárijský původ je vysvětlován přes symboliku Velké bohyně matky, jejímiž třemi emblémy jsou kráva, děloha a hrnec.

Další indické iniciace podle Eliadeho vyvěrají z tantrismu. Ten „je v pravém smyslu vyjádřením původní spirituality, „*reakcí nedostatečně hinduizovaných lidových vrstev*“.[63]

Z folklóru oněch lidových vrstev se dozvídáme příběh o Górakhnátovi, který zasvěcoval dva chlapce tím způsobem, že je zabil, omyl jim vnitřnosti, zavěsil kůže na větve stromu, aby je pak znovu oživil. Tento příběh je podle Eliadeho nápadně podobný iniciacím sibiřských šamanů a australských medicinmanů. Samotný Górakhnáth je kromě účasti v oblíbených lidových příbězích s tématikou nesmrtelnosti považován za zakladatele hathajógy.

I když jsou příběhy o Górakhnátovi a jeho žácích častější, v tantře samotné je také několik rituálů s tímto „post mortem“ podtextem. Principem rituálu *tchoed* (*gtchöd*) je vyvolání si představy vlastní smrti či vidění sebe sama jako kostry. Tuto vidinu pak musí novic ovládnout silou mysli, a to především pochopením, že jak bohyně, která jej vraždí, tak démoni požírající jeho maso jsou pouze iluzí, a že jsou stejně nereální jako jeho vlastní tělo, ba i kosmos.[64]

Také jóga je podobná iniciačnímu rituálu – praxe každého jogínského adepta končí smrtí fyzického člověka, a to ve prospěch člověka metafyzického, vědomého a nepodmíněného.

---

[62] ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*, s. 93.

[63] ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*, s. 170.

[64] ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*, s. 172.

4.2 Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech

Již při výkladu historie vývoje indických náboženských systémů jsme narazili na důležitost symboliky jak v původních archaických formách spirituality, tak v navazujících náboženských tradicích. Toto dílo věnoval Eliade popisu mnoha symbolů, které se vyskytují jak ve východních, tak v západních mytologiích. Svou strukturou je podobné předchozímu dílu o iniciacích a rituálech, přestože vědomosti uveřejněné v obou těchto dílech nacházíme ve zkratce také v jiných, kompilativních svazcích, například v Dějinách náboženského myšlení.

V začátcích se Eliade věnuje předpokladům, které v naší západní civilizaci znovuobjevily zájem o získání nauky o symbolech. Toto dává do souvislosti především s ústupem Evropy z jejích vůdčích pozic, a naopak s *„příchodem Asie na obzor historie“*[65]. Díky překonání předchozích myšlenkových tendencí, především pak scientismu a pozitivismu, se začíná znovu přijímat stará myšlenka, že obrazy, symboly a mýty jsou znakem duchovního života. Jako příklad „symbolu“ moderního člověka, jeho touhy po obrazu, uvádí „stesk po ráji“. Ať už onen ráj vidíme na tichomořském ostrově, v minulosti, či někde na druhé straně světa, pořád je to jen obraz, po němž teskníme.

Symboly, obrazy a mýty odpovídají naší potřebě a jsou podstatou lidské bytosti. Lidé jsou totiž v zásadě dějinné bytosti, a ty si v sobě nesou jakýsi otisk lidstva z předhistorického období, vzpomínky na dobu bohatší, veskrze blaženou. A jsou to právě obyvatelé Západu, kteří se podle Eliadeho názoru čím dál častěji nechávají zaplavovat touto vzpomínkou – unikají tím ze své dějinnosti do duchovního světa, který je o tolik bohatší.

Varuje však před analytickou snahou o jednoznačnou interpretaci či hledání původu obrazů. Proto ostatně ostře odmítá Freudovu nauku o výkladu sexuality a vyzdvihuje práci Jungovu. Obraz je totiž mnohovýznamový, a uvést pouze jedinou jeho rovinu znamená jeho úplné zničení. Uvedli jsme už některé příklady stesku, jež použil i Eliade. Všechny tyto obrazy sdělují více než to, co může být vysloveno – přesto (či právě proto) umí lidi spojovat.

---

[65] ELIADE, M. *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech*, s. 8.

K vykořenění mýtů z moderního člověka však přes veškerou scientistickou nedošlo, protože jednou ze základních lidských vlastností je schopnost imaginace. A právě její nedostatek či sterilita, odrážející se v „*hluboké psychické nerovnováze*“[66], je s odkazem na psychology v čele s Jungem považována za původce „*dramat moderního světa*“.[67]

K indickému prostoru se autor dostává prvním popisem symbolů. Protože archaické kultury chápaly posvátno jako projev reality, jsou i v mýtech posvátné prostory považovány za reálné. Proto byly ve védských rituálech využívány obětní kůly – *japa*. Ty vznikly ze stromu, který byl vybrán jako reprezentant takzvaného vesmírného stromu. Z něho byl pak vysekán kůl, kosmický sloup, který byl vzýván mantrami.[68] Skrze tento sloup bylo možné přímé spojení s nebem, jež zakoušel obětník. S touto představou je spojena i symbolika schodů – Jama, první mrtvý, vystoupal na horu proto, aby ukázal cestu ostatním. Schody totiž znázorňují symboliku přechodu z jednoho způsobu bytí do druhého, zároveň také umožňují komunikaci mezi nebem, zemí a peklem.[69]

Z dalších uvádí Eliade symboliku času. Mýty se totiž odehrávají v jakémsi bezčasém stavu; tento mytický čas je rozdílný od času světského, a během vyprávění mýtů je tento prvotní, mytický čas zpřítomňován. Uvádí zde proto příklad principu *jug*, tj. periodického střídání světských období s různým podílem *dharmy* (zjednodušeně – čím delší doba uplynula od počátku světa, tím horší a zkaženější svět je). Po konci každé *mahájugy*, složené z období čtyř kalp, následuje zničení světa a jeho opětovné stvoření. Z této představy, kdy čas trvá nekonečně dlouho a stvoření a ničení univerza se neustále opakuje, vyvstává myšlenka, že nejen samotná lidská existence, ale veškeré historické události jsou tak pomíjivé, že je můžeme pokládat pouze iluzorní – společně s naší vlastní existencí. Proto mnoho vyznavačů různých indických nauk, buddhisté, sádhuové či jogíni hledají onu

---

[66] ELIADE, M. *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech, s. 18.*

[67] Tamtéž.

[68] Které uvádí jak Rgvéd (3,8,3), Šatapathabráhmana (III, 7, 1, 4), tak i Taittiríjasnhitá.

[69] ELIADE, M. *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech, s. 48-49.*

absolutní realitu, protože jen vědomí a spojení se s absolutnem dokáže překonat *máju* (iluzi).

Jedinou cestou však není jen odvrácení se od světa, ale známá jsou i jiná stanoviska. Asketický předpoklad nemá směr, jejž v Bhagavadgítě stanovil Kršna. Jediným předpokladem je zřeknutí se profitu, který můžeme získat svými činy. Činit se můžeme dále, především tak abychom naplnili svou plnost na tomto světě, protože každý máme nějaké poslání.[70]

Známé jsou také indické techniky takzvaného vystoupení z času. Pracuje-li jogín na zdokonalování svého dechu, *pránájáma*, zakouší čas jinak, než světsky – tok jogínova času je zpomalen. Bojem proti času lze chápan i ony výše popisované koloběhy zániku a nového vzniku; stejného principu jsou například i křesťanské zpovědi. Tyto dvě koncepce spojuje snaha začít znovu, bez hříchu a bez paměti.[71]

V archaických dobách a na počátku védského období se projevují i různé další symboly – uzel, mušle či perla. Především symbolika uzlu je v Indii hojně zastoupena, a to bohem Varunou, který svazuje hříšníky do sedminásobných pout, která byla považována za symbol mystických sil, jež svrchovaný vládce Varuna ovládal.[72] Svazování využil i Vrtra, mytický had, který spoutal vody. A svazování využívá i Indra, který, jak jsme již zmiňovali, Vrtru porazil a vody osvobodil. Božstva smrti Jama a Nirrti používají pověstná pouta smrti, z nichž nejvyšším poutem je smrt sama. Uzly však nemají jen tento negativní charakter, ale užívají se i jako ochrana pře nemocemi a démony. Při hinduistických svatebních obřadech jsou na závěr obřadu do uzlu svazovány cípy oděvu obou novomanželů, a magické šňůrky z hinduistických chrámů, které má na ruce snad každý hinduista, jsou uvazovány uzlem.

Mušle, lastury a hlemýždi jsou jak symbolem životadárné síly vody, tak zastupují symboliku sexuální. Perla má magické schopnosti ochraňovat svého nositele, mušlím se přisuzuje schopnost ochrany žen, dětí a dobytka před nemocemi.

---

[70] ELIADE, M. *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech*, s. 69-70.

[71] ELIADE, M. *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech*, s. 91.

[72] ELIADE, M. *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech*, s. 99.

Svatební obřad se oznamuje troubením na mořskou mušli, téhož druhu je i mušle, kterou má jako jeden ze znaků Višnu. Na mušli se troubí také během hinduistických obřadů.

Eliade v této knize mj. prokázal provázanost mystických představ napříč kulturami. Nejvýraznějším příkladem je symbolika prvotního stavu, veskrze dokonalého a rajského. V křesťanské tradici je to představa ráje, v němž pobýval Adam před pádem; v kultuře indické je tento kýžený stav na začátku každé *mahájugy* po opětovném stvoření světa a novém začátku či v případě dosažení osvobození se z koloběhu vtělení. Moderní člověk, jak už ostatně Eliade uvedl na počátku, své ráje vidí buď v nostalgii po minulosti, nebo třeba ve filmech. Nejen tyto představy jsou přirozené všem lidem napříč kulturami.

4.3 Jóga. Nesmrtelnost a svoboda

Předně je k tomuto tématu nutné podotknout, že jóga, jejíž výklad je podáván v této Eliadeho knize, je chápana v původním smyslu, tj. ve smyslu duchovního cvičení praktikovaného za účelem dosažení osvobození. Zkreslování jógy jako pouhého tělesného cvičení, jak se tomu v současnosti děje, je důrazným nepochopením této nauky. Eliade v předmluvě rovněž uvádí, že mu nejde o to, abychom bezpodmínečně přijali řešení nabízená jógou, neboť „*duchovní hodnoty se nezískávají jako nová značka automobilu*“[73]. Cílem jeho práce bylo seznámit evropské badatele s principy jógy, které se vyvinuly v návaznosti na tytéž otázky o podmíněnosti a údělu člověka, jaké řeší moderní filosofie. Filosofický dialog mezi Východem a Západem, který je nutný k vytváření „*univerzálních duchovních hodnot*“[74], a který je dnes možný na základě překonání „*kulturního provincialismu*“[75], podle Eliadeho povede k „*uznání velkých objevů indického myšlení*“[76].

---

[73] ELIADE, M. *Paměti*, s. 15.

[74] ELIADE, M. *Paměti*, s. 16.

[75] Tamtéž.

[76] Tamtéž.

V počátcích výkladu se Eliade věnuje především terminologickým otázkám. Jógu lze podle tohoto výkladu rozdělit na klasickou, reprezentovanou především zcela zásadním dílem Jógasútra od Pataňdžaliho, a na jógy nesystémové (např. bráhmanské). Stejně jako učení ostatních indických filosofií a mystik, je i cílem jógy dosažení osvobození (*mókša*). V případě jógy lze *mókši* dosáhnout výlučně prostřednictvím askeze (*tapas*) a praxe (*krija*).[77]Jogín se snaží poznat a ovládnout předpoklady, které způsobují psychomentální stavy – těmi jsou nevědomost, pocit individuality, vášeň a lpění, nechuť a vůle žít.[78]Ke správným výsledkům na poli meditačních technik by měly pomoci tzv. údy jógy, které směřují až k nejvyššímu soustředění. Jedná se v prvé řadě o ovládání (*jama)*, kázeň (*nijama*), tělesné postoje a pozice (*ásana*), dechový rytmus (*pránájáma*), osvobození od činnosti smyslů způsobených vnějšími předměty (*pretjáhára*), soustředění (*dhárana*), meditace (*shjána*) a nejvyšší soustředění (*samádhi*).[79]

Jama, ovládání, znamená uznávání morálních příkazů, které odstraňují sobecké sklony, a které jsou použitelné i pro ty, kteří nejsou adepty jógy (nezabíjet, nelhat, nekrást, dodržovat sexuální zdrženlivost a nehrabivost).[80] Principy *nijamy* vycházejí z tělesných a mentálních disciplín, které mají za cíl vyčistit tělo i mysl. Splněním pravidel *nijamy* je dosaženo *ékagraty,* stavu, v němž se jogín dokáže soustředit na jediný předmět (např. jogínského boha - Íšvaru). Správně provedená *ékagrata* znamená, že se jogín již nerozptyluje profánním vědomím, má pod kontrolou jak činnosti smyslů, tak činnost podvědomí.

Jogínská praxe pokračuje ovládnutím schopnosti zastavit se v pozici, v níž adept nevnímá vlastní tělo. Touto *ásanou* se rozumí jakési strnutí, které je podle Eliadeho výkladu *„prvním konkrétním krokem k odstranění podmínek lidské existence“*[81]. Dalším krokem je *pránájáma*, odmítnutí arytmického dýchání. Když totiž jogín dostane pod kontrolu dýchání a provádí jej rytmicky, s co největším

[77] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 43.

[78] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 44.

[79] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 50.

[80] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 50-51.

[81] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 54.

časovým rozdílem mezi nádechem a výdechem, může kontinuálně přecházet mezi čtyřmi stavy vědomí (denní vědomí, vědomí spánku se sny, beze snů, a kataleptické vědomí)[82].

Pratjahára, stav odloučení se od jevového světa, nastává obrácením se od činností, jež člověka nutí dělat lidská přirozenost. Staví se tak do protikladu světského, a blíží se tím k profánnímu. Už v dobách védských totiž v Indii existovala představa, že ve světě bohů a ve světě lidí se vše děje opačně (např. co je na světě rozbité, je v nebi celé).[83]

Eliade se zde také věnuje józe, která již existovala před slavným Pataňdžaliho spisem. Je známo, že ten jógu nevymyslel, pouze sumarizoval již známé techniky. Mnoho o rozličných jogínských technikách známe z upanišad, známé jsou i seznamy asketických řádů či poustevníků praktikujících asketismus; o józe se můžeme dozvědět i z Mahábháraty a Bhagavadgíty.

Samostatnou kapitolu Eliade věnoval józe buddhistické. Buddha hlásal, že spásy lze dosáhnout pouze osobním úsilím - osvobození lze tedy dosáhnout prostřednictvím *nirvány*, následkem konce světského života a nového narození ve formě bytí, která člověka překračuje.[84] Eliade zde uvádí, že tohoto nového narození a zasvěcení je činěno podle známého iniciačního schématu, známého nejen z véd.[85]

Jogínské techniky Buddha rozvinul během stanovení cesty dosažení nepodmíněného stavu. V tomto stavu se také adept zrodí k mystickému životu a je mu otevřena možnost dosažení *nirvány*. Vychází zde z principů popsaných již v Pataňdžaliho Jógasútře a jejích komentářích. Cílem buddhistické meditace je však splynutí se základními pravdami, které by následně měly prostoupit celou bytost.[86] Buddhistická meditace je také rozdílná od meditací čistě jogínských – při stavech, jež Buddha zakoušel, se nehledalo ani *brahma*, ani *Íšvara*. Buddhistická meditace měla

---

[82] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 55-56.

[83] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 83.

[84] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 132.

[85] Tamtéž.

[86] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 133-134.

za cíl přivést adepta k *„nadsmyslové realitě“*, najít cestu k *„vyšším vědomostem“*, jejichž cílem je nirvána.[87] Dále je v této kapitole pojednáno o osobnostech ostatních sekt, které se v Indii rozmohly za Buddhových dob. Záznamy o nich zůstaly jak v buddhistických, tak v džinistických spisech; vzhledem ke skutečnosti, že se jednalo o konkurenční nauky, bychom neměli tyto zlomky chápat jako věrohodné, přesto se však některým vedoucím postavám těchto sekt Eliade věnuje.[88]

Jogínské prvky lze nalézt i v tantrismu, a to tantrismu hinduistickém, buddhistickém, ba i džinistickém. Tato skutečnost je dána především tím, že v 6. století n. l. se tantrismus *„dostal do módy“*[89]. V tantrismu se znovu objevila postava Velké bohyně – v buddhistické tantře to byly dokonce dvě postavy, Pradžňapáramita jako Nejvyšší moudrost, a Tára jako Velká bohyně domorodé Indie.[90] V hinduistickém tantrismu se vyvinul kult bohyně Šakti, kosmické síly a Božské matky.

Podle tantrické metafyziky existuje absolutní realita spojující v sobě všechny duality, které jsou v ní ve stavu absolutní jednoty.[91] Stvoření a vývoj vyplynul z rozdělení počáteční jednoty na dva principy (např. Šiva a Šakti); právě z duality plyne ono utrpení, jež člověk svým životem zakouší. Cílem tantry je spojit ony duality jak v lidské duši, tak v těle. [92] Pro tantrickou cestu je symbolická ikonografie, která zde plní funkci *„posvátného světa“*, do něhož je nutno *„vstoupit a splynout s ním“*. K tomuto účelu je využíváno jogínských technik.[93]

Důležitosti se v tantrismu dostalo také lidskému tělu. Snaha proměnit obyčejné tělo v tělo božské, je příznačná pro hathajógu, jejíž základy jsou spojeny s mužem, jehož jsme zde již jmenovali – Górakhnáthem. V hathajóze jsou

---

[87] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 135.

[88] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 146.

[89] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 157.

[90] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 159.

[91] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 161.

[92] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 161.

[93] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 162.

nejdůležitějšími předpoklady různé techniky pročišťování těla (některé poměrně bizarní); stanovena jsou také pravidla o stravování a společenském chování. Jsou-li všechna tato pravidla dodržována, neexistuje žádný zločin nebo hřích, který by byl pro adepta hathajógy fatální. [94] Rozličnými cvičeními a praktikami se postupně vytváří jakési božské tělo – tělo je také chápáno jako podstata tohoto světa.[95]

5 INDICKÁ INSPIRACE ELIADEHO PRÓZY

Jak již bylo zmíněno, Eliade se celý život zabýval i psaním beletrie, v níž nezřídka uplatňoval své odborné znalosti. V souvislosti s tématem práce byl vybrán román Maitrejí, vydaný nedlouho po Eliadeho návratu z Indie (nicméně v českém překladu vyšel společně se Svatbou v nebi pod společným názvem Bengálská noc), a povídková sbírka Tajemství doktora Honigbergera, z níž využijeme téměř všechny náměty.

5.1 Bengálská noc - Maitrejí

Maitrejí není pouze hlavní hrdinka stejnojmenné novely, ale především manželka jednoho z nejuznávanějších indických filosofů a komentátorů – Jádžňavalkji. Této ženě byla v Brhadáranjakópanišadě[96] věnována lekce metafyziky, jež ji i čtenáře poučovala o způsobech projevu átmanu. Této skutečnosti si již po prvním vydání románu Maitrejí všiml známý rumunský básník a dramatik Lucian Blaga.[97]

Do románu Eliade využil vlastní zkušenosti, kterých se mu dostalo po přestěhování se z penzionu vedeného Angloindy na Ripon Street[98] do bengálské domácnosti svého učitele Suréndranátha Dásgupty. Základ románu je tedy reálný.

Evropan Allan se přestěhuje do indické domácnosti, v níž se zamiluje do dcery svého kolegy, inženýra Sena. Především kvůli tradicím je však tento vztah tajen před všemi v domě. Kvůli Maitrejí se Allan také rozhodne konvertovat

[94] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 179.

[95] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 182.

[96] ZBAVITEL, D. *Upanišady*, Brhadáranjakópanišád, II. 4., s. 43.

[97] ELIADE, M. *Paměti*, s. 317.

[98] Viz Obrazová příloha, obr. 1.

k hinduismu a opustit své – pravoslavné – náboženství. Tuto skutečnost velmi kvituje jak Maitrejí, tak její matka, avšak otec je zásadně proti. Allan se dozvídá, že opustit náboženství svých předků se chápe jako velmi neslušné, a že ačkoliv jsou jim všem známy některé případy západních konvertitů, zásadním pro určení víry hinduisty je skutečnost, že se narodil indickým rodičům. Nikdo jiný proto hinduistou být nemůže. Později se Allan dozví, že pan Sen měl plán přesídlit společně s rodinou do Evropy, a k tomu chtěl „využít“ právě Allanovu přítomnost. Ten si však tento zájem o svou osobu vykládal jako snahu sblížit jej s jejich dcerou, k čemuž také mimovolně došlo.

Hrdinou, nejen ve smyslu literárním, je zde také Rabíndranáth Thákur, jehož Maitrejí před Allanem velice milovala – pro jeho sečtelost, inteligenci a charisma, jímž si podmaňoval nejednoho čtenáře. Tuto epizodu v příběhu Eliade zpracoval podle vlastních setkání s tímto bengálským vzdělancem, když sám zakusil onu sílu Thákurova „ducha“.

Příběh se začne komplikovat po zjištění obou, že důvodem přestěhování se Allana nebyly nijaké představy o svatbě, nýbrž o mnoho prozaičtější důvod. Zároveň je překážkou přesvědčení obou rodičů, že manželství na základě pouhého citového vzplanutí není předpokladem šťastného společného života. Podle názoru paní Senové je manželství založeno především na oběti a oddání se osudu. Maitrejí tehdy zosnuje plán. Jelikož jí Allan slíbí, že ji bude milovat stále, i přesto, že by byla znásilněna, Maitrejí si usmyslí, že této skutečnosti v krajním případě využije – je si vědoma své přitažlivosti pro všechny muže, která Allana dovádí k šílenství.

Vztah obou byl prozrazen, když mladší sestra Maitrejí Šabu, svíraná psychickou nemocí, prozradila paní Senové vše, co věděla o lásce své sestry k Allanovi. Jako nadmíru citlivé dítě ji „vycítila“ již dávno. Následujícího dne je Allan z domu vykázán, čtyři dny putuje po bengálském venkově, a po sedmi dnech Kalkatu opustí. Maitrejí následkem bití prozradí vše, co se stalo; Šabu se díky pocitu viny rozhodne spáchat sebevraždu a inženýr Sen, zmítaný potížemi s očima oslepne nadobro.

Maitrejí si následkem všech útrap vytvoří představu – obraz Allana, který je v jejích očích doslova zbožštěn. Tuto symboliku obrazu Eliade po mnoha letech rozpracuje v eseji o náboženských symbolech.

V himálajském ústraní Allan potkal Jenii, Jihoafričanku hledající absolutno. Tato „iluze“ jej rozesmála, stejně jako představy a „předsudky“, rozšířené v anglosaských městech, které si na základě její výpovědi o příčinách uvědomil. Opět zde tedy vyvstává problematika obrazu a naší neochvějné víry v jeho skutečnost. Ostatně i Allan si v tomto případě do Jenie projektoval obraz Maitrejí.

Když se Allan vrátí do Kalkaty, je neustále pronásledován jak sluhou Khokou, který mu chce sdělit nejnovější podrobnosti, a jehož posílá Maitrejí, ale i jejími telefonáty. Sežene si práci v Singapuru, kde potká jednoho z Maitrejiných příbuzných. Od něj se dozvídá, že Maitrejí splnila svůj slib v naději, že po znásilnění bude vyhozena z domu a bude se moci navrátit k Allanovi. Její rodiče to však vyloučili a stále se snaží mít z dcery filosofku či estétku. Také oni ostatně činí v souladu se symbolikou obrazu – přes všechny tragédie trvají na své iluzi Maitrejí – filosofky nebo profesorky.

Allanova předposlední věta ostatně vyjadřuje jeden problém, jemuž se indická filosofie častokrát věnovala, a sice klamnost obyčejného světského života: *Co když to všechno s mou láskou byl jen podvod? Čemu mám věřit? Jak to mám vědět?“*.[99]

5.2 Tajemství doktora Honigbergera

V této povídkové sbírce se motivy známé z Eliadeho odborných prací opakují v několika případech. První je samozřejmě téma o síle jogínských technik, jež dalo název celé sbírce. Motiv Indie a síly jejich nábožensko-filosofických znalostí využívá též druhá povídka Noci v Šúrampuru o možnostech šivaistických a tantrických technik, jakož i povídka Nemladá mladost.

Povídka Tajemství doktora Honigbergera literárně reflektuje schopnosti, jež s sebou nese učení se józe. Eliade vycházel z vlastních zkušeností jak teoretických, kterých se naučil studiem na univerzitě v Kalkatě, tak i praktických, jichž dosáhl v himálajském ášramu. Zároveň mu „tvůrčí svoboda“ dovolila přesněji popsat jisté zkušenosti, jež slovy nemohl (a v souladu s tradicí nesdělovat ani nechtěl) ve vědecké práci[100].

[99] ELIADE, M. *Bengálská noc*, s. 157.

[100] ELIADE, M. *Paměti*, s. 207.

Zajímavostí je, že postava doktora Honigbergera není pouze literární, ale že tento muž skutečně žil, a skutečně působil jako lékař na dvoře pandžábského mahárádži Ranjita Singha. Bývá zmiňován v souvislosti se svými znalostmi léčivých rostlin, jako zakladatel dvou indických nemocnic pro chudé, či jako průkopník očkování.

Hlavním motivem povídky je ale osoba bukurešťského doktora Zerlendiho, po jehož záhadném zmizení zůstala obsáhlá knihovna indologické literatury. A právě do této knihovny je „vdovou“, paní Zerlendiovou, pozván mladý badatel, který se právě vrátil z pobytu v Indii, aby jí pomohl pochopit nenadálý manželův odchod. Doktor Zerlendi byl fascinován životem a dílem dr. Honigbergera, jež prožil mnoho let v Asii studiem okultních a lékařských nauk, a proto studoval jeho život a dílo i do nejmenších podrobností aby později, následkem ostatním neznámých zjištění, s prací přestal.

Mladý badatel, překvapený a nadšený rozsahem Zerlendiho knihovny, která čítala i svazky pro nezasvěceného čtenáře náročné, objevil mnohé knihy klasického okultismu, hermetismu, alchymie, křesťanských apokryfů a tradiční teozofie. Postupným seznamováním se s materiálem zjistil, že se doktor Zerlendi převážně zabýval případy „zdánlivé smrti“, levitace či neviditelnosti. Po rozhovoru s dcerou majitelů se dozvěděl, že doktor vedl asketický život – nejedl maso, nekouřil, nepil alkohol, kávu ani čaj; doma chodil v jednoduchých bílých kalhotách, lněné košili a sandálech; spal na prostém dřevěném lůžku a s nikým se nestýkal. Odloučil se od světa i rodiny, s níž žil v jednom domě. Tím splnil základní první podmínky, tzv. údy jógy, nutné pro pozdější o poznání náročnější psychická cvičení.[101]

Příběh pokračuje badatelem komentovanými deníkovými záznamy, a je to právě deník, který osvětlí většinu záhad spojených se zmizelým lékařem. Prvním základním zjištěním mladého badatele je fakt, že si dr. Zerlendi psal deník sanskrtem – tak, aby jej nemohl nikdo nepovolaný přečíst.

Podle deníkových záznamů s praktikováním jógy začal roku 1908 při pokusech o *pránájámu*, zrytmizování dechu. Po úspěšném provedení se obrátil ke

[101] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 50; jedná se o tyto podmínky – ovládání (jama), kázeň (nijama) a zvládnutí tělesných postojů a pozic (ásana).

zvládnutí *ékágraty* – soustředění na jedinou myšlenku, v tomto případě na nádobu se žhavými uhlíky, prostřednictvím níž se snažil o uchopení podstaty ohně, jež pomůže osvojení si „principu“. Zvládnutí *ékágraty* mělo za následek osvojení si trvalého vědomí, uvědomělý spánek, *pránájámu*, v němž se dr. Zerlendi, dostal do „*konečné etapy psychofyziologické askeze*“[102] v níž své smysly oprostil od rozptylujících vnějších podnětů.

Při vykonávání této poslední fáze se dostavil stav, v němž jogín viděl věci, ač je přímo nepozoroval.

Další, prohlubující fází získávání praktických znalostí byla pro doktora Zerlendiho schopnost setkat se s dušemi spících lidí, následovaná stavem nazývaným „jednota vědomí“. Toho je možno dosáhnout, podle Zerlendiho kusých poznámek, plynulým, nepřetržitým přechodem z bdělého stavu do spánku zabydleného sny, poté do spánku beze snů a konečně do stavu úplné strnulosti. Indičtí asketové tento stav považovali za nejdůležitější předpoklad duchovního zisku z jogínských cviků. Postupně se Zerlendi dostával do kataleptických stavů, včetně kataleptického transu – stavu v mystické literatuře nazývaném vyjití z času.

Doktor Honigberger dle Zerlendiho deníku poznal bájnou Šambhalu, zemi obývající jiný než světský prostor. Ze Šambhaly však Honigberger odešel s úkolem oživit zasvěcovací střediska, která od středověku upadala – tomuto úkolu se buď zpronevěřil, nebo si s ním nevěděl rady, a tím si také doktor Zerlendi vysvětloval náhlou Honigbergerovu smrt.

Sanjama dle Pataňdžaliho označuje poslední tři etapy zdokonalení se józe; provádí-li je jogín sám na sobě, stává se pro ostatní neviditelným. I tyto pokročilé stavy doktor Zerlendi zakusil, ba co více – usiloval o ně. Zároveň podle deníkových zápisů znovu přečetl některé upanišady – mladý badatel jeho snahu vysvětluje tím, že tajemné vědoucnosti na této vyšší úrovni lze dosáhnout pouze přesným vyslovováním posvátných slov. Zdokonalováním se v těchto praktikách Zerlendi dokonce dosáhl aktivace mystického třetího oka, jež zajišťovalo okultní vidění.

[102] ELIADE, M. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, s. 64.

Taktéž zvané Šivovo oko však nebylo Zerlendim nijak popsáno – jak funguje, kam a co vidí, tedy zůstává předmětem spekulací.

Deníkové zápisy Zerlendiho končí popisem transových zážitků, v nichž vidí Šambhalu a osoby v ní pobývající. Těmto osobám připisuje na vrub, že jen duchovní silou vyzařující z jejich modliteb se ještě nezměnila zemská osa, jejímž následkem se zaplaví planeta, a vyplaví se nové světadíly. Zerlendi dle mladého badatele totiž viděl nejen blížící se katastrofy, které Evropu pohltí během 20. století, ale duchovní úpadek lidstva, který započal renesancí, nás podle Zerlendiho zjištění vede ke stejnému osudu, jež potkal Atlantidu (jejíž existenci doktor považoval za skutečnou).

Přes všechny fantastické schopnosti, jichž doktor Zerlendi dosáhl, také podléhal zkouškám, které se při praktikování schopností tohoto typu objevují. Kupříkladu se samovolně zneviditelnil a neměl sílu dostat se zpět do „normálního stavu“. Zažil též mimovolnou levitaci, díky níž si uvědomil, s jak nebezpečnými věcmi se vlastně potýká.

Badatel nakonec z deníkových záznamů zjistil, že se doktor Zerlendi zneviditelnil a odešel do Šambhaly. Poslední deníkový zápis pořídil dva dny po svém zmizení, kdy ještě pobýval v domě.

Na dva měsíce bylo studium badatele v knihovně přerušeno, při každé návštěvě byl odbyt jinou výmluvou. Přesto se do domu po oněch osmi týdnech dostal a hovořil jak s paní Zerlendiovou, jež jej kontaktovala, tak s dcerou Smerandou, která mu prozradila některé neznámé skutečnosti o otcově životě a zmizení. Ani jedna z žen jej však nepoznala – knihovna podle jejich slov nemohla být badatelem navštívena před dvěma měsíci, neboť byla zrušena během 1. světové války. Paní Zerlendiová nežila život vdovy, nýbrž se podruhé vdala; Smeranda měla syna Hanse – téhož jména byl i její snoubenec, který tragicky zemřel poté, co se pokoušel studovat Zerlendiho spisy; stará panská, jež badatele v poslední době rázně odmítala, prý zemřela před 25 let.

5.3 Noci v Šúrampuru

Povídka začíná výletem tří cizinců do okolí Kalkaty. Mladý rumunský úředník, bývalý konzul cara v Orientu, slavný orientalista Bogdanov, a holandský

znalec tibetštiny a milovník okultismu Van Manen se vydají na návštěvu bungalovu pana Budge v Šúrampuru. Bogdanov, který Bengálsku nikdy na chuť nepřišel, při první návštěvě bungalovu vyjadřoval přání nepotkat Velkého hada – sarparádžu.[103]

Při jedné z dalších návštěv tito tři Evropané potkali v lese před Šúrampurem Surena Boseho, univerzitního profesora a aktivního šivaistu, o němž kolovaly nejrůznější legendy stran tantrických rituálů či okultní školy, jíž je členem. Toho večera, předposlední noci před úplňkem, se nezdrželi přes noc, nýbrž kolem půlnoci mířili zpět do Kalkaty. Mladého rumunského úředníka se však zmocňoval pocit, že cesta mířící od bungalovu k silnici je jiná než ta, kterou přijeli, a kterou tak dobře znají. Po půl hodině jízdy se ještě nedostali na silnici, ke které se obyčejně dostali po pěti minutách. Všech se zmocnil neklid a vydali se zpět k bungalovu, když zaslechli ženský křik a volání o pomoc. Okamžitě opustili vůz a vydali se směrem, odkud přicházelo volání, avšak pátrání nebylo úspěšné, a při pokusu vrátit se k autu zjistili, že sice jsou na cestě, nicméně vůz nikde v okolí není. V džungli však zahlédli lucernu, a když se vydali za jejím svitem, dorazili k domu, z něhož je přišel uvítat starý sluha. V rozích dvora návštěvníci zpozorovali několik exemplářů ašvattha, posvátného indického keře a setkali se domácím pánem Nilámvarem Dásou – ten projevoval zvláštní únavu, občas propadával třasu, a hlavně mluvil pouze archaickou bengálštinou a nerozuměl anglicky, což bylo na současnou dobu nevídané. Návštěvníci si vzpomněli za ženský výkřik, a vyprávěli o něm Dásovi – odpovědi se jim dostalo pouze prostřednictvím několika nesrozumitelných slov, jména Lílá a výkřiků bolesti. Poslední pohled, jenž se jim v domě naskytl, bylo procesí s márami. Na nic nečekali a bez pohledu zpět se vzdálili. Daleko od domu zůstali stát a spát na místech, na kterých se samou únavou zastavili.

Po rozednění a sebrání alespoň minima sil si úředník uvědomil, že toto místo poznává – les již byl povědomý, a tam, kde tušil cestu k bungalovu, ji opravdu našel. K překvapení všech našli u bungalovu řidiče, auto i shromážděné všechny sluhy – ti

---

[103] Poznámka podobného znění je vyřčena i v příběhu Had, který se sice odehrává v Rumunsku, ale oním varováním před hadem začíná série projevování se „fantastična“. Podle Pamětí (s. 348) však do tohoto díla nevyužil znalosti symboliky hada z prostředí Indie.

Sarparádža – Velký had je fakírem a synem hadího otce a lidské matky. Chodí od vesnice k vesnici, kde předvádí svá kouzla.

jim také sdělili, že v noci nikam neodjeli. Vyšetřování zahájil ještě téhož dne pan Budge – jelikož si výpovědi sluhů a návštěvníků protiřečily a neznal ani jméno majitele domu, k němuž v noci údajně došli, dojeli do města za pamětníkem, který je upozornil na skutečnost, že pan Dása, jehož manželku Lílu zabila loupežná tlupa muslimů, žil v okolí Šúrampuru před sto padesáti lety.

Úředník se později z Kalkaty přemístil do himálajského kláštera ke svámímu Šivánandovi. Tomu také jednoho dne vyprávěl tento prazvláštní zážitek, pro nějž neměl vysvětlení. Chápal, že možná bránili Bosemu v jakémsi rituálu, a proto je přenesl mimo tento čas a prostor prostě proto, aby nerušili mocnou meditaci. Nicméně nedokázal pochopit, že nebyli pouze pasivními diváky, ale přímo zasahovali do příběhu tím, že vedli rozhovor jak se sluhou, tak s Dásou. Svámí Šivánanda však poskytl jiné vysvětlení - to, že všechny pokusy o vysvětlení dávají tomuto zážitku skutečnost. Podle svámího však žádná událost není skutečnou, všechno je jen klam; proto Suren Bose rozehrál hru iluzí, protože nevěří v žádný zákon, jenž by tato zdání a iluze upravoval. Šiva sám existuje mimo účast na světě, nevnímá jej; svět je zde proto, že si jej vnímavé bytosti uvědomují a reagují na něj.[104]

Aby svámí dodal svým slovům váhu, pevně chytil úředníka za paži a oba se ocitli před týmž Dásovým domem, o němž svámímu vyprávěl. Mladík se druhý den probudil ve svém himálajském příbytku nevěda co se dělo poté, co prosil svámího o ukončení dalšího trýznivého zážitku. Jméno Dásovy manželky – Lílá – znamená také tvořivou božskou hru či „*hru plamenů*“.[105] Jednalo-li se o Boseho tantrický rituál, rozehrál také „hru“, jíž nemohl nikdo nezasvěcený pochopit či docenit.

5.4 Nemladá mladost

První rovina příběhu začíná při bouřce o noci Vzkříšení, během níž do muže na ulici v Bukurešti uhodí blesk – on jej však pocítí jako „žhavý cyklón, který se zvedl přímo v temeni hlavy“. Zde se objevuje symbolika světla, jíž Eliade popisuje v díle

[104] PATTANAIK, D. *Od Šivy k Šamkarovi*, s. 67.

[105] E ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení*, svazek I, s. 222.

Mefisto a androgyn – nečekaný záblesk světla v temnotě je zde hodnocen jako mysterium tremendum[106], který člověka, pokud přežije, změní.[107]

Hlavní hrdina oproti všem předpokladům nezemře, žije, jen necítí své tělo ani bolest, slyší i rozhovory lidí, kteří mluví v jeho blízkosti. Raritní případ z této nehody činí i fakt, že onen muž byl před nehodou sedmdesátiletým profesorem latiny a italštiny Domenicem Mateiem, který ale vinou úderu bleskem omládl – spálená kůže se mu obnovovala, narostly mu nové zuby i svaly, vracela se mu paměť- ba dokonce se objevila znalost všech jazyků, jež se kdysi rozhodl studovat. Zjistil, že vinou nehody se v nejhlubších vrstvách nevědomí zrodila nová osobnost, která komunikuje i s osobností původní. Tímto motivem je ad absurdum dovedena myšlenka „nového života“ pro ty, kteří přežili zásah bleskem[108]. Časem také Dominic sezná, že umí rozpoznat budoucnost, respektive při přečtení prvních slov článku či knihy ví, co je psáno dále. Tento stav popíše jako úděl „posthistorického člověka“, který bude schopen osvojit si veškeré kdy sepsané či vyslovené vědomosti.

Druhá rovina příběhu se odehrává roku 1955 ve Švýcarsku, kam omlazený muž – Dominic Matei – s pomocí lékařů uprchl jednak před válkou, jednak před zájmem gestapa, které chtělo jeho případ využít ve vlastním gerontologickém výzkumu.

Dominic po bouřce vytuší, že na protějším kopci, jenž byl bičován blesky, uvízlo auto se dvěma ženami. Mladší z nich, Veronika, skončí uvězněná v puklině a zavalená kusy skály. Po uvolnění přístupu je zjištěno, že ač je to učitelka bez znalostí orientálních jazyků, mluví středoindickým dialektem. Žena pak sděluje, že se jmenuje Rúpiní, od dvanácti let se učí sanskrtské mluvnici, logice a mahájánské metafyzice. Znalost padesáti tisíc súter jí přinesla věhlas a stala se žačkou Čandrakirtího, filosofa žijícího před 1200 lety. Ve čtyřiceti letech byla bouří a uvolněnými skalami uvězněna ve své jeskyni, v níž se oddávala meditacím. Tento fakt zaujme profesora Tucciho[109], který, aby si ověřil pravdivost onoho vyprávění, podnítí cestu do Indie. Tam „Veronika“ nalezne svou jeskyni, ale když spatří „svou“

[106] V překladu „strašný zážitek“.

[107] ELIADE, M. Mefisto a androgyn, s. 17.

[108] ELIADE, M. *Mefisto a androgyn*, s. 17.

[109] Prof. Tucci byl Eliadovým vzorem za studentských časů, později se spolu i několikrát setkali.

mrtvolu, omdlí. Po procitnutí se však stane opět Veronikou, která netuší nic o tom, co se dělo od uvěznění ve švýcarské jeskyni. Paramediální záchvaty se však jednou týdně opakují a Dominic je zaznamenává na magnetofon; Veronika si po vždy probuzení myslela, že pouze snila. Kromě hindštiny promlouvala egyptsky, ugaritsky, protoelamsky, sumersky, a snad nějakým pračlověčím jazykem. Tehdy také Dominic uzná, že jeho funkce Veroničina ochránce a badatele je tímto u konce. K odjezdu jej přiměje rovněž zjištění, že Veronika začala velmi zrychleně stárnout. Po třech měsících od jeho odjezdu, jak ostatně Dominic slíbil, se jí mládí znovu vrátilo.

Domenicův život končí roku 1968 v rodném městě, kam se navrátí, aby ještě téhož večera kvapně zestárlý zemřel.

6 ZÁVĚR

Vědecká i literární práce Mircea Eliadeho během let odrážela jeho vztah k Indii. Ještě před obhájením diplomové práce o józe, k níž sbíral podklady jak během pobytu v Kalkatě, tak v himálajské poustevně, vydal silně autobiografickou Maitrejí, jejíž sepisování využil podle vlastních slov jako terapii po nevydařené lásce k bengálské dívce. Témata indických náboženství uplatňoval i během přednášek v rádiu, a po získání profesury i při vyučování studentů univerzity v Bukurešti. Po druhé světové válce a přesídlení do Francie, kde se stal profesorem dějin náboženství, se zabýval i mnohými jinými aspekty spirituality, především archaickými formami, potažmo základy později známých náboženství. V této souvislosti mu byl nápomocen i kolega a přítel Georges Dumézil, jehož práci Mýty a bohové Indoevropanů Eliade ve svých dílech často citoval.

Indické náboženství je natolik bohaté, rozmanité a provázané, že víceméně v každé z odborných prací se mohl nějakým způsobem indických tradic dotknout. V mnohých dílech proto popisované skutečnosti buď splývají, nebo jsou téměř totožné. Ponejvíce se věnoval józe, kterou obsáhl v díle Jóga. Nesmrtelnost a svoboda, kde pro čtenáře popsal krok za krokem jednotlivá stádia jogínských cvičení až dosažení cíle – osvobození. Věnoval se i jógám neklasickým, tj. naukám, které nebyly Pataňdžalim shrnuty v Jógasútře, nebo se vyvinuly později.

Téma Indie a jejích náboženských systémů kompiloval i do beletristických prací. Ať už se odehrávaly přímo v Indii (Maitrejí, Noci v Šúrampuru), nebo v rodném Rumunsku (U Cikánek, Nemladá mladost, Had), dodnes se oceňuje schopnost autora zjevit několika větami ono posvátné či mystické. A ačkoliv Eliade sám představu jiných krajin, které si projektujeme jako ráje, ostře odmítal, ba se jí vysmíval (viz práce Obrazy a symboly), sám ji svou beletristickou prací dodnes podněcuje. I z jeho románů a povídek je lehké zakusit představu vzdálené krajiny jako ráje na zemi.

7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

Prameny

ELIADE, Mircea. *Bengálská noc*. Praha: Melantrich, 1989. ISBN 80-7023-015-0

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení. Svazek I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-288-2

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení. Svazek II. Od Gautamy Buddhy k triumfu křesťanství.* Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86-005-19-4

ELIADE, Mircea. *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*. Brno: Computer Press, 2004. ISBN 80-722-6901-1

ELIADE, Mircea. *Mefisto a androgyn*. Praha, OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-51-8

ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly. Esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004. ISBN 80-722-6902-X

ELIADE, Mirce. *Paměti*. Jinočany: H&H, 2007. ISBN 80-7319-049-4

ELIADE, Mircea. *Tajemství doktora Honigbergera*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-023-0

Komentáře

FILIPSKÝ, Jan. *Encyklopedie indické mytologie*. Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-348-0

FRIŠ, Oldřich. *Védské hymny*. Praha: DharmaGaia, 2000. ISBN 80-85905-62-0

KRÁSA M., MARKOVÁ H., ZBAVITEL D. *Indie a Indové od dávnověku k dnešku*. Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-216-0

PATTANAIK, Devdutt. *Od Šivy k Šamkarovi*. Plzeň: Siddhaika. ISBN 978-80-905130-1-3

PREINHAELTEROVÁ, Hana. *Ó, Matko Lakšmí, dej mi dar! Magické obřady bengálských žen*. Praha: DharmaGaia, 2007. ISBN 978-80-86685-71-7

STRNAD A KOL. *Dějiny Indie*. Praha: NLN, 2003. ISBN 80-7106-493-9

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

ZBAVITEL, Dušan. *Upanišady*. Praha: DharmaGaia, 2004. ISBN 80-86685-34-9

ZBAVITEL A KOL. *Bozi, bráhmani a lidé. Čtyři tisíciletí hinduismu*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1964.

8 RESUMÉ

Mircea Eliade's scientific and literary work both reflects his relationship with India. Even before he defended his dissertation thesis about yoga, he published an Maitreyi, his best-known work. The novel is based on Mircea Eliade's own eperience and reveals details of his relationship with Surendranath Dasgupta and his daughter. He discussed various topics from indian religions during his radio appearances and later in his lectures.

After the end of the world war II he moved to France where he became professor in History of religions. During this time, he dealt with various aspects of spirituality, mainly with early forms of religions. Indian religion is so wide, diverse, miscellaneous that Mircea was able to discuss the indian traditions and culture in almost every work he wrote. He was mainly focused on yoga and summed up this topic in his book Yoga: Immortality and Freedom. In this book, he analyzed each stage of yogis until they reach the goal – liberation.

Mircea Eliade's used the topic - India and its religious systems, even for his fiction books, where the narrative took place in India or homeland Romania. Nowadays, the author is mainly praised for the ability to expres the mystical and sacred things in few sentences.

9 OBRAZOVÁ PŘÍLOHA

Obr. 1. Ripon St. Kalkatě, srpen 2013

Obr. 2. Zahradní oltář v Ágře, srpen 2013

Obr. 3. Poutník vyznávající kult Kršny a sádhu, Váránásí, srpen 2013

(Zde uvedené fotografie pořídila sama autorka během svého pobytu v Indii)