

Náboženství předhinduistických Drávidů^{*}

Kamil Zvelebil

Předem je třeba zdůraznit, že jediný spolehlivě definovatelný jev, který by bylo možno označit za „drávidský“, jsou **drávidské jazyky**. Drávidská lingvistika pokročila natolik, že typologická, evoluční a kulturní jednota drávidských jazyků je přesně a přesvědčivě definovatelná.

V protikladu k této skutečnosti je třeba zdůraznit, že neexistuje nějaká drávidská mytologie, ani jako živý korpus dosud běžných mýtů, ani jako nějaká specifická skupina rekonstrukce výlučně drávidských mytemů. Nelze tedy mluvit s přesvědčivou dávkou jistoty o nějakém drávidském náboženství. Lze jen vystopovat určité prvky předárijské civilizace a kultury drávidsky mluvících starých Tamilů, které mají religiózní charakter, a pokázat na několik mýtů a rituálních tradic, zachovaných patrně výlučně v drávidské tradici.

Vlastní spolehlivě dosvědčené dějiny drávidsky mluvících národů začínají přibližně v období vlády Ašóky (272-232 př.n.l.), jak je známe z nejstarších textů v tamilštině, které lze datovat do prvních staletí před a po našem letopočtu. Někjaký korpus náboženských textů neexistuje. Ačkoli však nejde o texty náboženského charakteru, ale o obsáhlé antologie milostných a heroických básní, najdeme v nich narážky a zmínky o náboženských představách a praktikách starých Tamilů, a z jejich charakteru je zřejmé, že odrážejí ještě starší mýty a kultury; a je to tento materiál, který – cum grano salis – můžeme označit za drávidský, před- nebo mimodrávidský. Tento materiál, zdá se, odráží vývojové stadium před tím, než tyto představy, mýty a kultury vytvořily amalgám, který lze označit za jihoindický hinduismus. Hinduismus vůbec, jak známo, je neobyčejně složitý náboženský, sociální a kulturní jev, jehož základními vlastnostmi jsou šíře a nesmírná přizpůsobivost. Bylo by po mém soudu naivní vydělit určité rysy současného hinduismu a označit je za drávidské. Popírám dokonce možnost strukturální rekonstrukce čehosi, co by bylo možno označit za drávidské nebo proto-drávidské náboženství. Není sporu o tom, že celá indická oblast, včetně drávidsky mluvícího jihu, podléhala nejpozději od 4. st. př.n.l., a patrně ještě dříve tomu, co se obvykle nazývá „sanskritizací“. Žádný vývojový stupeň hinduistických představ, mýtů, rituálů a zvyků, i těch, které jsou vlastní drávidsky mluvícím národům jižní Indie, neunikl tomuto procesu sanskritizace.

* Přednáška byla proslouvena dne 3. března 2000 na Ústavu filosofie a religionistiky Filosofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

Nejstarší doložená kultura drávidsky mluvících národů – totiž kultura starých Tamilů, jak ji známe ze zpráv řeckého diplomata Megasthena z let kolem 300 př.n.l. – vykazuje rysy, které jsou charakteristické pro přizpůsobení písma bráhmí staré tamilštině; rysy, které se vyznačují začínající a pak již složitou správnou a vojenskou organizací dynastické tradice vládnoucího rodu Pándjů v městě Maduře, a konečně i začátkem a pak i rozkvětem vlastní tamilské klasické literatury.

Abychom správně pochopili ony rysy, spíše, jak uvedeno výše, ojedinelé a nikoli strukturální, které lze označit za drávidské, je zapotřebí promluvit stručně o pojmech „velká tradice“ a „malé tradice“. Za tzv. velkou tradici v hinduismu, která bývá chápána jako celoindická, se označuje (velmi zjednodušeně) onen kulturně-náboženský jev, který spočívá na několika axiomatech: předně, Věda je šruti, tj. písmo zjevené (dosl. „slyšené, vyslechnuté“), a tedy nepopíratelné; dále: existuje znovuzrození, reinkarnace; konečně existuje jakýsi absolutní princip, který je zároveň transcendentní a imanentní.

Na první pohled je zřejmé, že náboženské systémy tzv. primitivních kmenů, např. Todů nebo Kótů v Nílgi, se vymykají této definici. Jsou tedy součástí tzv. „malých tradic“. Vedle celoindické, bráhmanské, sanskrtské Velké tradice existují však nesporně oblastní nebo místní tzv. „velké tradice“: jako příklad lze uvést pro drávidský jih kult boha Murugana, který není panindický, ale zato je pantamilský, společný velkým oblastem jižní Indie, Srí Lanky a Malajsie, jehož nositelem jsou jak bráhmani, tak nebráhmanští obětníci.

Dostáváme se tedy konečně k tomu, co by se dalo označit jako přežitky, zlomky předárijského, předbráhmanského, předsanskrtrizovaného náboženství v drávidské Indii. Zdůrazňuji ještě jednou, že nelze rekonstruovat nějaký celistvý, strukturální systém takového fenoménu. Nicméně, ze zmínek v nejstarší tamilské literatuře a z určitých jevů neliterární, ústní tradice drávidsky mluvících národů se můžeme pokusit dojít k dílčím a bohužel téměř vždy tentativním závěrům, které poukazují na to, jak asi „drávidské“ náboženství vypadalo. Upozorňuji znovu na to, že z těchto úvah vylučuji mytologii a rituál kmenových společenství Indie (např. Todů nebo Góndů atd.) přesto, že tyto tzv. kmeny mluví drávidskými jazyky.

Pozastavme se tedy nejprve u **mytologie**. Předně: ani jediný mýtus, který náleží k některé z regionálních „velkých tradic“, není tak rozšířen, aby se v té či oné formě vyskytoval u všech drávidsky mluvících národů a kmenů; nelze tedy označit žádný z těchto mýtů za pan-drávidský, natož pak za panindický. Bylo už zdůrazněno, že každý pokus o rekonstrukci nějaké všedrávidské nebo původní drávidské mytologie je odsouzen k zániku. Přesto je však možné, na základě nejstarších textů ve velkých drávidských jazycích a na základě určité nepsané, ústní transmise některých mytemů

nebo dokonce celých mytických příběhů, dospět k definici oněch mytologických jevů, které patří výlučně k oblastní drávidské „velké tradici“. Nadto je možné, na základě stejného principu, definovat určité koncepty, pojmy, jevy a rysy, které se zdají být charakteristické jen pro drávidsky mluvící národy, alespoň pokud jde o jižní Indii, zejména pro tamilsko-kéralskou oblast, pro Šrí Lanku a pro jižní Karnátak.

Nyní tedy konkrétně: Patrně nejstarší a nejrozšířenější rys náboženství drávidských národů je kult bohyň-matek (*amma*), dosud bezpochyby všudypřítomný a náramně živý. Termín je běžný ve všech velkých drávidských jazycích, např. telugu *uramma* „matka *uru*“, *peddamma* „velká matka“, kannadsky *uramma* atd. Jde tu o kult dodnes spojený s plodností, bohatou úrodou a se zdravím/nemocemi, a dá se patrně rekonstruovat jako **ur-amma* (DEDR 752+DEDR 183)¹, tj. bohyně-matka sídliště a společenství (*ur*). Jde tu asi o předdrávidský, prehistorický rys, o představu ženského božstva země a plodnosti, který odpovídal etapě začátku obdělávání půdy a prvních stálých sídlišť (*ur*) raně neolitické společnosti. Později a v současnosti se odráží tento prastarý kult v kultech jednotlivých bohyň se specifickými funkcemi (Kāḷiyamma, Peddamma, Māriyamma, atd., bohyně epidemických nemocí, hlavně neštovic apod., a zároveň ochrany proti nim atd. atd.). Jde tu o kult dosvědčený ve všech drávidsky mluvících společenstvích, a od nejstarších pramenů pro současnost.

Druhý, velice specifický náboženský koncept, dosvědčený v nejstarších tamilských literárních pramenech z prvních staletí našeho letopočtu, je představa **čtyř velkých ochranných božstev** tamilského společenství; je spjatý se čtyřmi fyziografickými ekotypy (*tiṇai*) tamilského území: Oblast hor, které vládne bůh *Cey(y)ōn* (srv. DEDR 1931 **kē-*) „Červený, Rudý, Zářící“ (jiné názvy *Cevvēl* „Rudý, Vytoužený“ nebo „[Ten, jenž třímá] rudé kopí“) a *Velan* „Muž s kopím“, později identifikovaný s nejtypičtějším tamilským bohem Muruganem (dosl. ten jehož atributem je „mládí, mladost“). Toto božstvo, patrně nejmocnější mužský bůh starých Drávidů, představuje virilitu, plodivou sílu, mládí, bojovnost; stal se kulturním hrotem Tamilů, od nejstarších dob až po současnost; původně snad zejména božstvo sběračů a lovců v horských oblastech. O jeho milostném vztahu k Vaḷli se zmíním později, jakož i o jeho zápase s démonem zla Cūranem.

V druhé oblasti, v území lesů a pastvin, sídlí *Mājōn*, tj. doslova „Černý, Temný“ (DEDR **mā* 4781), bůh pastevců, později identifikovaný s temným Kṛṣṇou, tj. s Viṣṇuem v podobě temného boha pastevců, jehož kult se rozšířil v bráhmanské, sanskritizované podobě po celé Indii.

1 DEDR = Thomas Burrow – Murray Barnson Emeneau, *A Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford: Clarendon Press – New York: Oxford University Press 1984.

Oblasti zavodňovaných polí, území v deltách řek s pokročilým zemědělstvím a vznikajícími městy vládne božstvo, jehož jméno značí „vládce, král“, drávidsky *kō, kōn* (DEDR 2177) nebo *vēntaṅ* (DEDR 5529). Starý kult tohoto jistě významného božstva zanikl v novější době beze stopy.

Čtvrtým ochranným božstvem byl pán moří, *Kaṭālon* (DEDR 1118 *kāṭal* „moře, oceán“), který byl zřejmě uctíván plavci a rybáři, a v nové době se zachoval v ženské podobě v Kérale jako *Kaḍalamma* „Matka moře“ (viz román *Cemṁin – Červená ryba* T. S. Pillaie, přeložený v roce 1960 do češtiny).

K těmto čtyřem velkým bohům, kteří personifikují čtyři základní ekotypy jihoindického území, se později připojuje válečná bohyně *Korṛavai* (etymol. patrně DEDR 2169 *korṛam* „síla, moc, vítězná síla“), kterou uctívají bojovníci na loupežných výpravách (opěvovaných v nejstarší poezii válečných bardů), a také jí je přisouzeno „území“: neobydlené pustiny. V procesu sanskritizace-bráhmánizace byla tato bohyně snadno ztotožněna s nebezpečnými a bojovnými aspekty bohyně Durgy-Káli.

Přes jistý schematicismus tohoto pojetí čtyř bohů a jedné bohyně, spjatých s fyziografickými oblastmi drávidského jihu, lze předpokládat, že tu nalézáme výraz či odraz reálných poměrů ve čtyřech ekotypech, osídlených různými skupinami lovců-sběračů, pastevců, primitivních zemědělců a rybářů v době, než se tyto skupiny obyvatelstva konstituovaly do drávidských národních společenství.

Třetí, po jisté stránce nejzajímavější aspekt předárijského drávidského náboženství je představa o existenci nebezpečné, případně zhoubné, ale také zároveň blahodárné prasíly, která se projevuje nejružnějším způsobem a která je označena slovem *aṅṅku* (DEDR 112). Vysloveně zlo, vysloveně zhoubná energie je pak představována v podobě děsu, úzkosti, angstu (tam. *cūr*, DEDR 2725) a velice brzy personifikovaná jako denomn *Cūraṅ*, nepřítel vševítězného, heroického národního božstva Drávidů, mladého a sličného Murugana.

Podíváme-li se teď na vlastní **mytologii**, lze bezesporu dělit mytologické látky běžné u velkých drávidských národů do dvou skupin: větší skupinu zahrnují mýty odvozené z bráhmanské, severní, sanskrtské Velké tradice. Nicméně existuje několik mýtických příběhů, které jsou bezesporu mimo-bráhmanského, patrně drávidského původu: mám tu na mysli překrásnou pověst o Kaṅṅaki-Pattiṅi, zpracovanou v nejstarší, klasické literární formě v epickodramatické básni *Cilappatikāram* (ca 450 n.l., český překlad *Píseň o klenotu*, 1965), která však vykazuje nejméně padesát nejružnějších verzí v ústním podání. Podrobněji se však zmíním o dvou mytologických příbězích – oba mají za ústřední postavu boha Murugana, a jeden je mýtus heroický, kdežto druhý je příběh milostný, oba z tradice předbráhmanské a nesanskrtské.

Zastávím se nyní u oné tajemné, potenciálně nebezpečné posvátné síly *aṅaṅku*, představy, která prodělala zajímavý a složitý vývoj od nejstarších textů až do doby téměř přítomné. Jako morálně a psychologicky neutrální, vždy však nebezpečná, i když výjimečně blahodárná síla, je *aṅaṅku* spjata s typicky drávidským pojetím posvátného místa. *Aṅaṅku* se nalézá nebo „sídlí“ na nebezpečných nebo strach vyvolávajících místech (vrcholky hor a skal, vodopády, jeskyně, průsmyky, hluboká vodstva); na místech, kde se odehrává nebezpečná činnost člověka (bojiště, obětiště), v nebezpečných předmětech (zbraně), v nebezpečných živočišších (tygři, hadi, sloni), ale je také lokalizována v oněch částech lidského těla, která jsou nějak znepokojivá, nebo těžko pochopitelná, vzbuzující vzrušení (např. v nadrech mladých dívek, která vyzařují podle starotamilských – a nejen starotamilských – představ zvlášť znepokojující smyslnost). *Aṅaṅku* se také objevuje ve významu „pramen strachu“ a poměrně v raných textech je *aṅaṅku* personifikováno jako „strach budící božstvo“. Ve středověkých pramenech dochází ke změně ve vývoji tohoto pojmu, personifikace pokračuje dále a z *aṅaṅku* se stává ženský démon, který ve formě mladé krásy vraždí mladé muže. Vidíme tu splynutí s postavou čarovné, ale smrtelně nebezpečné Mohiní. Konečně je *aṅaṅku* do té míry antropomorfisována, že její význam se stává označením pro každé nižší božstvo, poněkud démonického nebo alespoň dvojjakého charakteru. V moderní tamilské poezii dojde však ve vývoji termínu *aṅaṅku* k depersonalizaci a abstrakci: objevuje se výraz *tamilanāṅku*, tj. „bohyně tamilského jazyka“, jako ztělesnění tamilské kultury v době regionálního nacionalismu.

Nyní tedy více o dvou mytických příbězích, které nejsou odvozeny ze „severní“, sanskrtské tradice, ani v ní nenašly místo.

První je mýtus o zápase boha Murugana s démonem děsu Cūraṇem. Cūraṇ je personifikací nebezpečné síly, která vyvolává úzkost, děs, utrpení, nemoci. Tato démonická bytost je v neustálém zápase s bohem mládí a jaré síly, Muruganem. V nejstarších textech je Murugan označován jako horské božstvo, jako bůh lovců, který zahání strach (*cūr*) a vzbuzuje v člověku statečnost, rozhodnost, plodivou sílu a bojovnost. V těchto velice starých básních z prvních staletí kolem začátku našeho letopočtu zabývá Murugan Cūraṇa svým dlouhým kopím, jehož hrot má podobu zářícího listu. V dalším vývoji se tyto krátké zmínky rozrůstají v epická vyprávění, v nichž se Murugan stává vojevůdcem armády bohů, kteří bojují s démonickými silami temna, vedenými Cūraṇem. Dochází k tomu tak, že Murugan si zbuduje krásné sídlo na břehu oceánu v Tiruččendúru, kde si mu obyvatelé jihu stěžují na útrapy, které je jim třeba snášet od Cūraṇa a jeho démonů. Murugan se zapřísahá, že zničí Cūraṇa a všechny jeho čeled' a celý jeho rod; k tomu dojde v několikadenním boji. Když jsou zničeni všichni démoni a zůstává jediný Cūraṇ, skryje se tento arcidémon v obrovském mangovní-

ku, jehož kořeny vyrůstají z moře a koruna mizí v oblacích. Muruganův oštěp rozštěpí mangovník – tělo démona – ve dvě a vrátí se zpět do Muruganovy ruky. Cūraṇovi byla však nejvyšším z bohů kdysi přislíbena nesmrtelnost, ožijnou tedy obě části jeho těla v podobě kohouta a páva; Murugan pak přikáže kohoutovi, aby mu sloužil za symbol, za prapor, a pávovi, aby mu sloužil jako jízdni zvíře (*vāhana*). Jihoindická ikonografie nám tedy představuje Murugana jedoucího na velkém pávu, a třímajícího v ruce standartu s obrazem kohouta.

Příběh o lásce boha Murugana a sličné Valli patří k nejroztomilejším milostným vyprávěním tamilské kultury; je příběhem, který inspiroval nescetné básně, výtvarné umění, písně i taneční provedení v klasickém stylu bharatanāṭjam.

Valli (DEDR 5316) znamená doslova „popínavá rostlina“, zejména ona popínavá rostlina, která má sladké jedlé kořeny, identifikovaná botanicky jako *Dioscorea sativa*. Druhá, mladá, sličná manželka Murugana, dívka s tmnou pleť, se jmenuje Valli proto, že se narodila a byla nalezena v brázdě, vyorané k zasetí rostliny valli. Došlo k tomu takto: asketa Śivamuni zahorel vášní ke krásné gazele, a protože to byl neobyčejně mocný asketa, jeho jediná myšlenka stačila, aby gazela otěhotněla. Gazela pak opustila právě narozené děvčátko nedaleko hory Vallimalai v Toṅṭaināṭu. Tam našli dítě lovec Nampi a jeho žena a vychovali je jako vlastní dcerku. Když dosáhla věku 12 let, byla velice sličná a byla poslána na hlídací věž, aby střežila prosné pole proti ptactvu a zvěři. Tam ji spatřil Murugan, nejprve v podobě lovce, pak v podobě asketického světce. Snažil se dlouho marně získat její lásku, ale nakonec se mu přece podařilo – v pravé božské podobě krásného jinocha – získat její přízeň. Když bylo pole prosa sklizeno, musila se Valli vrátit k rodičům, a tak nastal konec jejich tajným milostným setkáním. Milenci byli zoufalí a toužili jeden po druhém. S pomocí přítelkyně uprchli jedné noci Valli s Muruganem, byli však pronásledováni lovci v čele s Nampim, a teprve když Murugan zjevil lovcům svou pravou božskou podobu, dali rodiče svolení k tomu, aby se oženil s Valli jako se svou druhou, mladou a krásnou manželkou (byl už totiž ženat s Teyvayāṅai- Devasenou, personifikací armády bohů).

Tento příběh vykazuje ne jeden typický rys, charakteristický pro vysloveně drávidskou, předárijskou tradici: Valli sama, dcera gazely, nalezená v brázdě, vyorané v horách lovecko-sběračským kmenem; její tmná barva; motiv hlídání horského pole mladým děvčetem na hlídací věži; zejména však motiv předmanželské lásky a sexuálního vztahu milenců (tamíl. termín *kaḷavu*); útek milenců s pomocí přítelkyně, svatební obřad, při němž adoptivní otec děvčete, lovec Nampi, položí ruku Valli do ruky Murugana, a tak je sňatek uzavřen. Všechny tyto motivy najdeme ve starotamilské milostné poezii, vzniknuvší zhruba před 2000 lety v jižní Indii.

Literatura

- Brenda E. F. Beck, „A Praise-Poem for Murugan“, *Journal Asian Literature* 1975, ii,1/2, 95-116;
 Kamil Zvelebil, „Valli and Murugan – a Dravidian Myth“, *Indo-Iranian Journal*, 19, 1977, 227- 246;
 Kamil Zvelebil, „The Valli-Murugan Myth – Its Development“, *IJ* 22, 1980, 113-135;
 Kamil Zvelebil, „The Nature of Sacred Power in Old Tamil Texts“, *Acta Orientalia* 40, 1979, 157-192.

Současná spirituální scéna a světská společnost

Ivan O. Štampach

Podle průzkumu některých ukazatelů české religiozity z roku 1999, z něhož byly fragmenty publikovány v přednáškách, v příloze Orientace deníku *Lidové noviny*, v časopisu *Getsemany* a zatím nejpodrobněji v podobě příspěvku Jana Spousty „České církve očima sociologických výzkumů“,¹ lze ve vývoji mezi léty 1991 až 1999 vytipovat mimo jiné tyto dvě tendence:

- větší církve ztrácejí členstvo a sympatizanty;
- některá nová a malá duchovní společenství rostou.

Celkově se změnil poměr ve prospěch těch, kteří se sami označují za věřící ve srovnání s těmi, kteří se pokládají za nevěřící. Došlo také k posunu, který bychom mohli zjednodušeně vyjádřit tak, že stoupence poněkud ztrácí tradiční religiozita, která se projevuje především vírou v jednoho osobního Boha. Typ spirituality, pro který je charakteristická víra v ducha či životní sílu, označovaný též jako meditativní, rychle a výrazně získává.

Průzkum pouze potvrzuje to, co všímaví účastníci a pozorovatelé náboženského života registrují již jistou dobu. Uvědomují si, často jen obecně

1 Zprávy o tomto výzkumu jsou k dispozici zejména v článku Jana Spousty „Kdo a jak reprezentuje náboženství v ČR“ (*Getsemany* 105/2000, č. 5, 112-122) a v příspěvku téhož autora „České církve očima sociologických výzkumů“, uveřejněném ve sborníku *Náboženství v době společenských změn* (ed. Jiří Hanuš), Brno: Mezinárodní politologický ústav MU Brno 1999, 73-90.