

Hinduismus – reálné náboženství, nebo konstrukt koloniální vědy?

Martin Fárek

Zatímco pojem „hinduismus“ je samozřejmým a běžně užívaným slovem mnoha Indů, najdeme ho v titulech řady uznávaných publikací a stejně tak i v názvech akademických kurzů, probíhají v posledních asi třech desetiletích diskuse o jeho obsahu a použitelnosti. Indologové, religionisté a další badatelé v této otázce zaujímají různé postoje, od přitakání „hinduismu“ jakožto jednomu náboženství až po naprosté odmítání smysluplnosti tohoto slova. Nejprve tedy shrnu některé argumentace ve prospěch rozdílných postojů (a také proti nim) v této otázce, abych se pak pokusil ukázat, z čeho mohou pramenit problémy spojené s definováním „hinduismu“. V jakém kontextu a jakým způsobem byl a je „hinduismus“ definován? Můžeme v těchto procesech najít nějaké neuvědomělé, před-teoretické pozice, které vytvářejí „metastrukturu“ západního konstruování indických tradic? Domnívám se, že tato diskuse vede k určitému nahlédnutí hermeneutických problémů při našem studiu odlišných kultur a tradic a že si při takovém zkoumání můžeme uvědomit mnoho zajímavého o nás, západních badatelích samých.

Esenciální a polytetické definice

První postoj v naší debatě by se dal shrnout asi takto: *hinduismus je náboženství, které lze charakterizovat určitými společnými rysy*. Snahy definovat hinduismus jako jedno náboženství prostřednictvím nalezení společných základů či charakteristických rysů se v zásadě vyvíjely ve dvou fázích. V první fázi se hledalo společné jádro různorodých indických směrů, hledaly se tedy podstatné či esenciální znaky hinduismu (a mnozí badatelé se takto vytvořené definice drží dodnes). Když se ukázalo, že navrhované společné charakteristiky nejsou ve skutečnosti typické nebo jsou jinak problematické ve vztahu ke konkrétním tradicím a skupinám běžně zařazovaným do hinduismu, objevily se návrhy definovat tuto kategorii na základě Wittgensteinova konceptu „rodinné podobnosti“. I když prý všechny konkrétní případy indických tradic neodpovídají všem kritériím v definici, pro každý případ platí alespoň některá, a navíc mají existovat charakteristické prototypy hinduistů. Nejprve se podívejme na několik

charakteristických znaků uváděných v esenciálních definicích, a teprve potom nastíníme návrhy polytetické definice.

Často uváděnými společnými esenciálními znaky hinduismu jsou *védy* a *dharma*. Například Brian K. Smith tvrdí: „Hinduismus je náboženství těch lidí, kteří tvoří, předávají a vytvářejí tradici, a ta se legitimizuje odkazem na autoritu véd.“¹ Madeleine Biardeauová vidí v hinduismu „jednotu“, která se nachází „na hlubší úrovni ... na základě explicitních či implicitních norem, které každý hinduista nosí v hlavě“, a měli bychom vidět, že hinduismus se formuje právě „kolem zjevení véd“.² Smith i Biardeauová vidí proměny a různé interpretace či inovace v rámci „hinduismu“, ale domnívají se, že se tak děje vždy s odkazem na védy (Smith se pak zabývá kategorizací strategií, kterými se snaží indické směry autoritou véd legitimizovat). Gavin Flood se domnívá, že ačkoliv „existují formy hinduismu, které zamítly védy jako legitimizující autoritu ..., přesto se všechny hinduistické tradice nějakým způsobem na védy odkazují, ať jejich přijetím, či jejich zamítnutím.“³ Pokud ovšem pomineme často rozdílná chápání, co ještě patří do véd, a co už nikoli (a to nejen v rámci různých indických tradic, ale také ve vztahu západních učenců a zkoumaných indických směrů), stále existují tradice, které védy jednoduše neznaly. Vezměme si například praxi a příběhy řady kmenů (Irulů, Góndů, Saorů, Lakharů a dalších) – řadíme je do hinduismu někdy jen proto, že si v některých případech od „velkých tradic“ vypůjčily jména bohů či některé zvyklosti, ale vlastně je jen začlenily do svého systému. Také lze pochybovat o Floodově tvrzení, že odmítnutí véd je nějak zásadním odkazováním na ně (které by navíc mělo být konstitutivním prvkem budování společné identity s těmi, kdo védy naopak přijímají).

Heinrich von Stietencron upozornil na problematičnost legitimizace mnohých bhaktických tradic odkazem na védy: i když v řadě višnuistických, šivaistických a šaktistických směrů hráli význačnou roli bráhmani, přenesli z véd samotných do těchto nových směrů velmi málo. Šlo zejména o samskáry a sanskrtskou učenost, ale nikoli o védský rituál.⁴ Jedná se tedy o to, jestli můžeme při vzniku a rozvoji bhaktických směrů najít ve vztahu k védskému období více prvků kontinuity, nebo diskontinuity.

1 Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, New York: Oxford University Press 1989, 13.

2 Madeleine Biardeau, *Hinduism: The Anthropology of a Civilization*, Delhi: Oxford University Press 1994 [1981], 2-16.

3 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, New Delhi: Cambridge University Press 1998 [1996], 11.

4 Heinrich von Stietencron, „Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term“, in: Günther-Dietz Sontheimer – Hermann Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar 2¹⁹⁹⁷ [1989], 38-39.

Rovněž bychom si měli uvědomit, že védské náboženství bylo – přinejmenším od dob bráhman – zcela nedostupné šúdrům a bezkastovním, kteří tvořili většinu hinduistů ... Je tedy zcela zřejmé, že vědy nebyly nikdy ve známé historii svatými písmeny všech hinduistů.⁵

Nejméně od 19. století byla za zásadní rys hinduismu pokládána také *dharma*, a jako taková je standardně vykládána v základních pracích o hinduismu až doposud (viz např. Zaehnerův *Hinduism*,⁶ Gondovy *Religionen Indiens*,⁷ nebo u nás práce Dušana Zbavitele). Také pro Flooda je spolu s védami právě *dharma* pojmem klíčovým pro sebezpojetí hinduistů a považuje ji za jeden z „obecných rysů hinduismu“.⁸ Pojem *dharma* je ovšem sám o sobě dost problematický. Etymologicky se obvykle odvozuje od slovesného kořene, který v sanskrtu znamená „držet, udržovat, vydržovat“ (Vladimír Miltner proto překládal pojem *dharma* jako „držmo“, tj. to, co drží, udržuje). Mohli bychom říci, že *dharma* je to, co určuje bytnost a specifičnost dané bytnosti, jevu či procesu: *dharmou* ohně je schopnost spálit, dávat světlo a teplo; *dharmou* šelmy je lovit a požírat jiná zvířata; lidé naplňují *dharmu* následováním pokynů předků, a to vždy v závislosti na svém věku, společenském postavení a původu. Velmi často je proto pojem *dharma* doprovázen adjektivem, které specifikuje kontext: např. *rádža-dharma*, *strí-dharma* (*dharma* vládců, *dharma* žen) jako zvláštní podkategorie souboru povinností, závazků a doporučení pro různé společenské skupiny, různá pohlaví a různé věkové kategorie (zvaného *varnášrama-dharma*). Jak vidíme, jedná se o pojem s velmi širokým významovým polem. Když byly domácí tradice podrobeny na začátku 19. století ostré kritice ze strany křesťanských (většinou protestantských) misionářů, někteří indiští reformátoři (ve snaze najít předpokládanou jednotu svého náboženství) použili jako překlad západního pojmu „hinduismus“ sousloví „věčná *dharma*“ (*sanátana-dharma*). Tím ovšem značně zúžili starší univerzalistické chápání *dharmy*, protože jej vymezili v rámci daném západním pojmem „náboženství“. A navíc tentýž pojem používali pro své učení Budhovi stoupenci a tak jej také označovali ve svých textech mnozí „hinduisté“ – jako *buddha-* či *bauddha-dharmu*.

Pro mnohé západní učence je hinduismus charakterizován svým *kastovním systémem*. Kastu považoval za základní instituci hinduismu Max

5 *Ibid.*

6 Robert Charles Zaehner, *Hinduism*, London – New York: Oxford University Press 1962.

7 Jan Gonda, *Religionen Indiens II: Der jüngere Hinduismus*, (Religionen der Menschheit 12), Stuttgart: W. Kohlhammer 1963.

8 G. Flood, *An Introduction...*, 10-11.

Weber.⁹ Zároveň tvrdil, že pro pochopení indické společnosti je zásadní nauka o karmanovém zákonu (člověk se rodí do určité kasty na základě svých činů v minulém životě). Je ovšem důležité si uvědomit, že Weber, tak jako Marx, se zajímal o strukturu indické společnosti především v souvislosti s otázkou, proč se indická ekonomika nevyvíjí podobně „pokrokově“ jako hospodářství západních zemí. V pozadí Weberova zájmu byla v 19. století dosti rozšířená představa, že lidstvo se v čele se západními zeměmi ubírá cestou pokroku (jedinou správnou pro všechny kultury), a tudíž kastovní systém se zdál být vhodným viníkem zodpovědným za indickou „stagnaci“.¹⁰ Weberův pohled na kasty byl tudíž apriorně negativní, přitom on sám čerpal z prací psaných v koloniálním kontextu, jazyky subkontinentu neznal a Indii nikdy nenavštívil.

Také Louis Dumont vyzdvihoval roli kastovního systému, ovšem jako konstitutivní prvek pro kastu navrhnul polaritu rituální čistoty a nečistoty. Dumont v zásadě vyšel z modelu čtyř skupin (*varna*) klasických sanskrtských textů (zejména *dharmaśáster*).¹¹ To také bylo jeho modelu vytýkáno, neboť řada sociologických a antropologických výzkumů v Indii ukázala, že ideály starých *bráhmanských* textů zdaleka neodpovídají skutečnosti. Śrínivás proto zavedl pojem „dominantní kasta“, který označuje opravdu nejvlivnější skupinu v daném regionu či konkrétní vesnici (nezapomínejme, že většina obyvatel Indie dodnes žije na vesnicích). Dominantní kasta, a také pojmy „sanskrtizace“ a „westernizace“, zavedené indickým sociologem, ukazují na dynamičnost a flexibilitu domněle nehybného a *bráhmány* údajně ovládaného společenského systému.¹² Kasty

9 „*caste is the fundamental institution of Hinduism*“, Max Weber, *The Religion of India*, New York: Free Press 1958, 29. Původně vydáno jako *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II: Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1921.

10 Jaroslav Strnad upozorňuje, že indický vývoj byl divergentním či nezávislým procesem až do 19. století, kdy se pod koloniální nadvládou Britů stala „historická vzdálenost mezi metropolí a její kolonií měřitelnou a vývoj obou oblastí mohl být nyní interpretován jako nerovnoměrný“. Za výtečný považují Strnadův postřeh ohledně dlouhodobé stability (ale nikoli nehybnosti) indických společenských struktur, z jejichž perspektivy by mohl být naopak vývoj evropských společností vnímán jako období dlouhodobé nestability a samotná idea pokroku interpretována jako produkt této nestability. Více viz Jaroslav Strnad, „Nerovnoměrnost, dynamika inovací a spotřeby v pozdně středověké Indii“, in: Luďa Klusáková (ed.), *Kritéria a ukazatelé nerovnoměrného vývoje v evropských dějinách*, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy 1997, 133-151.

11 Viz např. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago: Chicago University Press 1970.

12 Viz např. Mysore N. Srinivas, *The Remembered Village*, Delhi: Oxford University Press 1976; id., *The Dominant Caste and Other Essays*, Delhi: Oxford University Press 1987. Autor přesvědčivě dokládá, že na venkově jsou v mnoha případech „dominantními kastami“ (s největším vlivem, reálnou mocí, prestiží a bohatstvím) skupiny nebráhmanského, mnohdy ještě daleko „nižšího“ původu. Ukazuje, jak jedinci i celé sku-

byly diskutovány i dalšími autory¹³ a ukazuje se, že hledat v Indii jednotný a univerzálně platný model kast je mnohem spíše západní impozicí, nežli domácími žitou skutečností. Připomenu, že řada *bhaktických* i *tantrických* skupin a hnutí proti rigidním pravidlům kastovního systému vystupovala a vědomě je porušovala; a dále je třeba upozornit na historicky úspěšné začlenění nejen sikhů a pársů, ale také například malabárských křesťanů do různých podob a úrovní kastovního systému (máme tedy kvůli tomu používat pojmy sikhský či křesťanský hinduista?). Ani kasty nejsou nějakým jednoznačným kritériem společným všem hinduistům.

Jinou definici hinduismu navrhnul G.-D. Sontheimer. Jedná se prý o *neustálou interakci pěti komponentů*: (1) práce a učení *bráhmanů*, (2) askenze a odříkavosti, (3) kmenových náboženství, (4) lidových náboženství, (5) *bhakti*. Sontheimer zdůrazňuje, že konkrétní indické náboženské fenomény mohou obsahovat pouze některé z těchto komponentů, „ale důležité je, na který komponent je kladen důraz a který je jen druhotný, podřízený, na okraji, nebo je vyznáván pouze slovy v konkrétní situaci či v určité době.“¹⁴ Proces vzájemných interakcí mezi jednotlivými komponenty popisuje autor Rámanudžanovým pojmem „reflexivnost“: jednotlivé komunity v indických tradicích navzájem kritizují své koncepce; texty jedné časové vrstvy se odrážejí v textech dalších vrstev, ať už přejímáním, úpravami, kritikou či zamítáním.¹⁵ Za přínosné považují, že Sontheimerův model vyzdvihuje dynamičnost a proměnlivost různých indických tradic, a také zdůrazňuje v německém prostředí dost dlouho opomíjené a přitom významné rozměry indických tradic (kmenová náboženství, *bhakti*). Opět bylo vzneseno několik námitek. Sontheimer definuje strukturu hinduismu spojováním sociálních a náboženských kategorií různých druhů, které ovšem nepatří do stejných úrovní jednotlivých diskurzů.¹⁶ Například prá-

piny díky svému vzdělání, přijetí rituálů a zvyků vyšších vrstev, a také díky majetku, nabyli vyššího sociálního i rituálního postavení.

- 13 Viz např. studie McKim Marriotta a Ronalda Indena „Toward an Ethnology of South Asian Caste Systems“, in: David Kenneth (ed.), *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, The Hague: Mouton 1977, 227-238; dále J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago: University of Chicago Press 1985; či Richard Burghart, „For a Sociology of India: An Intra-cultural Approach to the Study of Hindu Society“, *Contributions to Indian Sociology* 17/2, 1983, 275-299.
- 14 Günther-Dietz Sontheimer, „Hinduism: The Five Components and Their Interaction“, in: Günther-Dietz Sontheimer – Hermann Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar 1997, 307.
- 15 Attipat K. Ramanujan, „Where Mirrors are Windows: Towards an Anthology of Reflections“, *History of Religions* 28/3, 1989, 187-216.
- 16 Aditya Malik, „Hinduism or Three-Thousand-Three-Hundred-and-Six Ways to Invoke a Construct“, in: Günther-Dietz Sontheimer – Hermann Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar 1997, 17.

ce a učení *bráhmanů* vyjadřuje funkce jedné společenské skupiny, kdežto askeze je zvláštním způsobem chování, který není omezen pouze na jednu společenskou skupinu, a navíc je právě způsobem, jak je možné původní společenskou identitu překročit a opustit.¹⁷ Problematické je též Sontheimerovo tvrzení, že všechny jím navrhované komponenty existují už od védských dob.¹⁸ Mohli bychom pochybovat, zda lze skutečně ve védských textech jednoznačně prokázat existenci *bhakti* již od nejstarších časů (a podobně o lidovém náboženství), jako zásadnější se mi však jeví nárokování jakési „nadčasovosti“ pro pět komponentů, které ze Sontheimerova tvrzení vyplývá. Tím se dle mého názoru definice řadí mezi snahy určit esenci hinduismu ještě více, než pouze „nabídnutím deskriptivních definicí či kritérií pro komponenty, které pak dále definují hinduismus“, jak podotýká A. Malik.¹⁹

Našli bychom i další adepty na „charakteristické rysy hinduismu“, jako je koncept reinkarnace a *karmanového* zákona, jóga, *advaita* coby jednotící filozofie, apod. Ale ani tyto jevy nejsou typické pro všechny, které často řadíme k hinduismu, a navíc první tři jmenované jsou výrazné i v buddhismu. Vzhledem k problematickosti všech dosud navržených esenciálních prvků hinduismu se objevily definice inspirované Wittgensteinovou teorií jazyka. Podle něj nemusí mít koncepty jasně definované hranice ani společné atributy, ale mohou být pospolu na základě sítě překrývajících a křížících se podobností. Tak by se dal stručně shrnout koncept „rodinné podobnosti“. Gabriela Eichinger Ferro-Luzziová v tomto duchu navrhuje „anti-esencialistickou“ definici hinduismu coby „polytetického prototypu“. Pokusy učenců definovat charakteristické rysy hinduismu považuje za důležité, protože jejich návrhy pojmenovaly prototypické jevy onoho náboženství:

Některé z charakteristických rysů hinduismu jsou prototypické tím, že se v nich spojuje vysoká frekvence výskytu a prestiž, jiné nikoli. Například Šiva, Kršna a Ganéša jako velcí bohové uctívání většinou hinduistů či chrámové uctívání a praktiky spojené s poutními cestami náležejí do první kategorie. Koncepty jako *dharma*, *karman*, *samskára*, *móksa*, *brahma*, stejně jako *advaitové*, *višišťádvaitové* a další světónázory, bych zařadila do druhé kategorie. I když pouze menšina hinduistů v ně věří, anebo je alespoň zná, mají nejvyšší prestiž jak mezi vzdělanými hinduisty, tak mezi lidmi ze Západu ... Prototypem hinduisty může být člověk, který uctívá výše zmíněná božstva, navštěvuje chrámy, vydává se na poutní cesty a věří ve zmíněné koncepte.²⁰

17 *Ibid.*

18 G.-D. Sontheimer, „Hinduism: The Five Components...“, 321.

19 A. Malik, „Hinduism or ...“, 17.

20 Gabriela Eichinger Ferro-Luzzi, „The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism“, in: Günther-Dietz Sontheimer – Hermann Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar 1997, 301.

Prakticky stejně chápe hinduismus už zmíněný G. Flood. Opět se odkazuje na „rodinnou podobnost“ členů dané kategorie, kdy jednotliví členové nemusí mít žádné společné rysy definující onu kategorii. „Hinduismus můžeme považovat za takovou kategorii. Má neurčité hranice. Některé formy náboženství jsou pro něj ústřední, zatímco jiné jsou méně centrální, nicméně stále spadají do této kategorie.“²¹ Někteří členové kategorie hinduismus jsou však pro Flooda „prototypičtější“ než ostatní.²² Flood uvádí jako příklad prototypického hinduisty oddaného višnuistu, který pochází z vysoké kasty a žije v Tamilnádu. Takový višnuista je prý mnohem typičtějším hinduistou, nežli oddaný ze skupiny Rádhavámí z Paňdžábu.²³ Flood po těchto úvahách uvádí „obecné rysy hinduismu“; už jsem zmínil autoritu *véd* a *dharmu*, dále jsou to podle něj rituál a spása, jeden a mnoho bohů, meditace a posvátno.²⁴ Z úvodních pasáží se zdá, že tyto obecné rysy jsou právě kritérii pro určení „prototypického hinduisty“, i když to nikde autor explicitně neuvádí.

Pojetí hinduismu jako polytetického prototypu je dle mého mínění ceněnou snahou zachytit jedinečnost a různorodost indických tradic, a přitom neztratit širší obraz a kontext vzájemných interakcí mezi nimi. Na rozdíl od esenciálních definic, které v mnoha konkrétních případech vedly k hrubému redukcionismu či marginalizaci definici „nevyhovujících“ aspektů, polytetické pojetí ponechává různým tradicím jejich zvláštní prvky, které nesdílejí s ostatními. Přesto zde zůstává zachován určitý rozměr esencialismu: jak Flood, tak Eichinger Ferro-Luzziová měli potřebu určit prototypické charakteristiky hinduismu, které nejsou ničím jiným, nežli charakteristickými rysy z předchozích úvah „esencialistů“. *Stále máme definováno jakési jádro hinduismu, byť se rozšířily možnosti, jak k němu alespoň okrajově přidružit tradice, které dříve kritéria pro zařazení do „jádra“ z větší části nesplňovaly.* Esenciální charakteristiky pak oba autoři ilustrují příkladem „prototypického hinduisty“.²⁵ Zejména Flood si je vědom proble-

21 G. Flood, *An Introduction...*, 7.

22 Jak Eichinger Ferro-Luzziová, tak Flood kombinují definici polytetické třídy R. Needhama s konceptem prototypů z kognitivní psychologie a kognitivní lingvistiky (viz práce Petera H. Lindsaye a Donald A. Normana, Richarda E. Mayera, George Lakoffa).

23 G. Flood, *An Introduction...*, 7.

24 *Ibid.*, 10-16.

25 Sontheimerův interakcionistický model považují za jakýsi mezistupeň od esenciální definice k polytetickým prototypům. Jak bylo uvedeno, v této definici nemusí konkrétní indický náboženský fenomén obsahovat všech pět esenciálních prvků (ale měl by zahrnovat aspoň některý z nich). Polytetické definice jen více zdůrazňují, že konkrétní dvě indické tradice nemusí sdílet *žádný* z jevů, jejichž soubor charakterizuje celou kategorii. Je zajímavé, že i Sontheimer měl potřebu uvést konkrétní kult božstva *Khandóby* jako „zrcadlo hinduismu“ (připomíná to snahu o určení prototypu). Viz G.-D. Sontheimer, „Hinduism: The Five Components...“, 318-321.

maticnosti tvrzení, že určitý hinduista je „prototypičtější“ než jiný. Pro kritéria, podle kterých lze posoudit správnost určení „stupně prototypičnosti“, navrhuje obrátit se k seberozumění hinduistů, a zároveň k tradici učenců „zvenčí“.²⁶ Měli bychom se tedy ptát, *odkud a jak jsme získali kritéria, která mají charakterizovat ono jádro hinduismu*, a k tomu se ještě později vrátíme.

Hinduismus jako kulturní okruh

Historický původ slova hinduismus a proměny v jeho užívání sledoval Heinrich von Stietencron. Upozorňuje na jeho starověký perský původ, který označoval populaci žijící za řekou Indus. V období středověku označoval termín „hindu“ jednoduše ne-muslimské obyvatele Indie, přičemž perští učenci rozlišovali různé náboženské směry a proudy, které na subkontinentu vznikly. Evropané, a zejména Britové pojem převzali, ale začali pod ním vidět stoupence jednoho náboženství, a tak vznikl další „ismus“. V 19. století ovšem označoval až poslední fázi předpokládaného vývoje indického náboženství – před ním měly být ještě „védismus“ a „bráhmanismus“. Až ve 20. století se začalo do „hinduismu“ zahrnovat vše, včetně dohadů o náboženství civilizace v poříčí Indu (příkladem z nedávné doby je zde hojně zmiňovaná práce G. Flooda). V současnosti je nezřídka hinduismus používán pro „něco jako náboženství hinduistů od védských (a ještě předvédských) časů až dodnes.“²⁷ Po diskusi o problematice různých esencialisticky pojatých přístupů dochází von Stietencron k závěru, že takto pojatý hinduismus nesplňuje základní požadavky kladené na koherentní systém, který by byl historickým náboženstvím. Navrhuje uznat jako náboženství jednotlivé velké tradice, jako višnuismus, šivaismus a šaktismus:

To, čemu říkáme „hinduismus“, je geograficky vymezená skupina různých, avšak vzájemně propojených náboženství; vznikly ve stejné oblasti, vyvíjely se ve stejných sociálně-ekonomických a politických podmínkách, do značné míry vstřebaly tytéž tradice, navzájem se neustále ovlivňovaly a společně přispěly hinduistické kultuře.²⁸

Německý indolog uvádí pro dokreslení komparaci. Pokud bychom vzali judaismus, křesťanství a islám, a považovali je pouze za důležité odnože jednoho abrahámovského náboženství, nastal by prý stejný problém, jaký je s definováním hinduismu. Přestože by ono náboženství mělo společné monoteistické důrazy, tradici proroků, lineární koncepci času, eschatolo-

26 G. Flood, *An Introduction...*, 7.

27 H. von Stietencron, „Hinduism: On the Proper Use...“, 32-36: 36.

28 *Ibid.*, 46.

gii, velmi podobnou etiku atd., nenašli bychom jeho společného zakladatele, ani společnou doktrínu či stejné a všemi uznávané texty, ani stejné rituály, a tak by se dalo pokračovat. Podobně hinduismus se jeví jako těžko uchopitelný, a je třeba jej „rozdělit“ na jednotlivá konkrétní náboženství. Samotný pojem ovšem von Stietencron nezavrhuje, jen je třeba mu dát význam kulturního, či civilizačního okruhu.²⁹

Hinduismus jako nepoužitelný konstrukt, aneb k radikální jinakosti

Už Monier-Williams v 19. století si byl vědom jisté problematičnosti našeho diskutovaného pojmu, když se kriticky vyjádřil k ignoranci a pohrdání, které velká část koloniálních elit chovala vůči indickým tradicím. Svou kritiku uzavřel konstatováním:

Pravdou ale zůstává, že jsme všichni více či méně nevědomí. Nikdo z nás není ještě schopen dostatečně odpovědět na otázku, co je bráhmánismus, co hinduismus, a v jakém jsou k sobě vztahu.³⁰

Jak jsme viděli v předchozích debatách, stejný problém řešíme ještě více než sto let po Monier-Williamsových úvahách.

Mezi prvními západními učenci zcela odmítajícími pojem hinduismus byl Wilfred Cantwell Smith, který ve své dnes už klasické práci *The Meaning and End of Religion* píše: „Pojem hinduismus je dle mého soudu obzvláště zavádějící konceptualizací, která podezřele neodpovídá žádnému adekvátnímu porozumění náboženskému pohledu hinduistů.“³¹ Zajímavé je, že Smith dochází k takovému závěru v rámci problematizování samotného pojmu „náboženství“, což jej pojí s následujícími badateli. Radikální odmítnutí použitelnosti pojmu hinduismus pochází z pera Fritse Staala: „Hinduismus nejenom že není žádným náboženstvím, není to ani smysluplná jednotka jazykového projevu.“³² Jak k takovému závěru dospěl? Na základě dlouhodobého studia dosud živých podob védského rituálu, a také studia sanskrtské lingvistiky, se zamýšlel nad metodologií a způsoby interpretace, které používá západní indologie. Stejně jako Smith se domní-

29 *Ibid.*, 46-48.

30 Monier Monier-Williams, *Religious Thought and Life in India: An Account of the Religions of the Indian Peoples, Based on a Life's Study of their Literature and on Personal Investigations in their Own Country I: Vedism, Brahmanism and Hinduism*, London: J. Murray 1883, 5.

31 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York: Mentor 1964, 61.

32 Frits Staal, *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, New York: Peter Lang 1989, 397.

vá, že je třeba začít znovu diskutovat samotný pojem náboženství a jeho aplikovatelnost na asijské fenomény. Tím se naše debata posouvá dále – *vezmeme-li si všechny dosud uvedené argumenty pro různé definice hinduismu, jsou konstruovány na předpokladu, že v případě indických fenoménů jde o náboženství* (Stietencron z tohoto pohledu pouze z jednoho velkého celku utvořil skupinu několika náboženství).

Staal začíná zvažováním definice náboženství vycházející z nám nejbližších: judaismu, křesťanství a islámu. Náboženství by pak mohlo zahrnovat nejméně tři aspekty, a sice víru v Boha, svatou knihu a historického zakladatele. Vzhledem k tomu, že těžko určíme historického zakladatele judaismu, Staal zužuje definici náboženství na první dva aspekty. Podle těchto kritérií však těžko budou mnohé tradice řazené do „hinduismu“ odpovídat definici náboženství (a totéž platí o buddhismu, taoismu a dalších pojmech). Staal argumentuje ve prospěch rozšíření konceptu náboženství, ale na základě svých studií nakonec dochází k závěru, že čtyři kategorie jsou v asijském kontextu *důležitější* nežli v západním duchu definované náboženství: jde jednak o doktrínu, a dále především o *rituál, mystickou zkušenost a meditaci*. V důsledku toho navrhuje, abychom pojem náboženství používali pouze pro západní monoteismy. Pojem náboženství (a tedy i hinduismus vytvořený na jeho základě) byl do Indie importován a v koloniálních časech přijat Indý samotnými; „hinduismus“ je tedy pouhým konstruktem západních učenců.³³ Zde Staal vyjadřuje postoj, který můžeme zařadit do postkoloniální kritiky humanitních věd:

[I]mpozice západního konceptu náboženství na zbytek světa ilustruje, jak v oblasti myšlení i nadále kvete západní imperialismus.³⁴

Na Staalovy úvahy navazuje Bálagangádhara. Většina dnešních badatelů v humanitních vědách pokládá náboženství za kulturně univerzální pojem, hovoří se o něm někdy jako o „antropologické konstantě“. Na jakých základech tento samozřejmý postoj stojí? Proč se západní učenci snažili a dodnes snaží interpretovat indické fenomény jako *náboženství*? Důkladnou analýzou postupuje v několika krocích, aby dospěl k závěru, že definice náboženství (která je, jak dobře známo, předmětem řady sporů a debat religionistů) vychází z teologického, ale postupem času nereflektovaného a do pozadí ustupujícího rámce. Konkrétněji zejména z křesťanské protestantské teologie s jejím důrazem na hledání pravdivé doktríny, kterým se vymezuje vůči všem ostatním – falešným učením. Křesťanství si ovšem s sebou neslo už od starověku přesvědčení o pravdivosti a správnosti své doktríny, jež byla dle Bálagangádharaova názoru specifická pro-

33 Viz F. Staal, *Rules Without Meaning...*, 397-420.

34 *Ibid.*, 419.

pojením víry a skutků: jednání člověka je chápáno jako vyjádření jeho víry (na rozdíl od pojetí jiných obyvatel římského impéria, kteří dodržovali rituály a tradice předků jako „performativní vědění“, jež nijak nevycházele z jejich přesvědčení). Křesťanská teologie navíc univerzalizovala židovskou bibli a historii – z dějin jedné skupiny lidí byly náhle dějiny spásy určené celému lidstvu. V této perspektivě křesťané nejprve interpretovali rituály, státní svátky a další tradice Říma jako vycházející z falešné doktríny – jako pohanské. Dynamika proměny radikální jinakosti různorodých tradic v pohanské „druhé“ křesťanství (všichni ostatní jsou pohané se špatnou doktrínou) se v průběhu dějin opakovala, kamkoli dorazili křesťanští misionáři. Západ je podle Bálagangádhary typický tím, že všechny ostatní různorodé kultury interpretoval naprosto stejným způsobem: jako konstitutivní prvek vždy identifikoval náboženství. Jednoduše proto, že náboženství bylo (a v sekularizované podobě dosud je) konstitutivním prvkem právě západní kultury.³⁵

Pokud si připomeneme, co se misionáři obvykle snažili v odlišné kultuře najít, tak jsou to zejména pojetí nadlidských bytostí či transcendence (a obvykle našli „falešné bohy“ a „modly“).³⁶ Zcestnou doktrínu o falešných bozích hledali ve „svatých písmech“ (nebo ústně tradovaných příbězích) jiných kultur. Je vlastně přirozené, že se lidé pokoušejí rozumět a interpretovat jednání druhých na základě vlastních zkušeností a svými jazykovými prostředky. Když si však uvědomíme, že kumulativní indologická tradice začíná pracemi křesťanských misionářů, je na místě otázka: Kolik původně teologických témat bylo v sekulárním hávu přeneseno do vědy?³⁷ Podívejme se nyní z tohoto úhlu pohledu na diskusi o esenciálních či charakteristických rysech hinduismu. Můžeme dát za pravdu kritickému pohledu W. C. Smithe, F. Staala a S. N. Bálagangádhary? Jaká kritéria, ja-

35 S. N. Balagangadhara, *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, Leiden: E. J. Brill 1994, 507-516.

36 Jednou z výjimek na indické půdě byl jezuita Roberto de Nobili (1577-1656), který viděl v upanišadovém *brahma* pojetí jediného pravého Boha. Tato interpretace mu ovšem sloužila jako most k uvedení křesťanství do indického kontextu. Viz Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, New York: State University of New York Press 1988, 38-43.

37 Bálagangádhara argumentuje i ve prospěch teze, že sekularizace je vlastně produktem, a tedy jen jinou formou křesťanství, a nese s sebou křesťanská témata a teologické myšlenkové metastruktury. Jako příklad lze vzít „posvátno“ definované Ottem, Durkheimem a Eliadem. Viz S. N. Balagangadhara, *The Heathen in His Blindness...*, 213-221. U nás se podobnými úvahami zabýval Jiří Gebelt; diskutuje „eurocentrismy“ jakožto myšlenkové schémata nevědomky přenášená na předmět religionistického výzkumu, shrnuje úvahy G. Ahna, E. Benze, H. G. Kippenberga, J. Wacha, B. Horyny a dalších. Viz Jiří Gebelt, *Hermeneutická religionistika* (nepublikovaná disertační práce, Praha: Husitská Teologická Fakulta Univerzity Karlovy 2004), 165-174.

ké komponenty považovali tvůrci esenciálních a polytetických definic za klíčové? V levém sloupci uvedu jednotlivé fenomény, a v pravém k nim přidám jejich ekvivalenty, považované za religionistické (a tudíž obecné):

<i>vědy</i>	svatá písma
<i>dharma</i>	doktrína
<i>karman</i> a reinkarnace	doktrína
<i>bráhmani</i>	kněží
kastovní systém	společenské uspořádání dané doktrínou ³⁸
<i>bhakti</i>	oddanost
višnuisté, šivaisté, a další	sekty

Když si zakryjeme levý sloupec a znovu přečteme pravý, zůstane nám struktura, která velmi dobře vystihuje důrazy křesťanství (protože odráží důležité momenty v jeho sebepojetí). „*Hinduismus*“ byl definován na základě struktury křesťanství. K tomu si přidejme vytrvalé diskuse o tom, zda a proč je hinduismus monoteistický, polyteistický, či henoteistický – to všechno jsou opět diskuse v rámci daném křesťanskou teologií, nikoli myšlenkovou strukturou „neteologické“ vědy. Do religionistiky je vnesl například Max Müller, když ve vědách spatřoval jakýsi primitivní monoteismus, který dle jeho mínění ovšem degeneroval do polyteismu nebo do (jím zavedeného pojmu) henoteismu. Müller se tak snažil vysvětlit z jeho pohledu nepochopitelnou nepřítomnost hierarchie vědských božstev a označoval to za „chaotickou teogonii“.³⁹ Max Müller, Monier-Williams, H. H. Wilson, J. N. Farquhar a další učenci navázali na díla misionářů nejen obsahem, ale i posláním svých prací. Ve větší či menší míře se snažili „hinduismus“ strukturovat tak, aby napomohli jeho reformám k obrazu protestantského křesťanství, či přímo ke konverzi Indů. Revize a reflexe jejich prací se objevily až ve druhé polovině 20. století, některé inspirované Saídovým konceptem orientalismu.⁴⁰

38 V očích některých autorů plnily kasty dokonce „rolí církve“, viz například Anncharlott Eschmann, „Religion, Reaction and Change: The Role of Sects in Hinduism“, in: Günter-Dietz Sontheimer – Hermann Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar 1997, 112.

39 Více viz Sharada Sugirtharajah, *Imagining Hinduism: A Postcolonial Perspective*, London: Routledge 2003, 43-45.

40 Viz např. Peter James Marshall (ed.), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1970; Ronald Inden, *Imagining India*, Oxford: Blackwell Publishers 1990; Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”*, London: Routledge 1999; přenosem křesťanských témat do indologie jsem se zabýval v souvislosti s anglosaskou

Rodící se indologie a religionistika 19. století vybrala mezi indickými fenomény to, co považovala na základě křesťanství za důležité, a vytvořila „hinduismus“.⁴¹ Misionářská kritika a práce učenců (křesťanů) byly zásadními momenty při vzniku indických reformních hnutí (*Bráhmāsámádže*, *Árjasámádže*, *Hindoo Association* a dalších). Tato hnutí nejen že přijala západní terminologii, ale také svou strukturou a důrazy do té či oné míry kopírovala model protestantského křesťanství. Od druhé poloviny 19. století byl navíc západní konstrukt „hinduismu“ široce přijímán novou, britskými školami odchovanou indickou elitou. V interakci se západním vlivem se rodila nová identita „hinduistů“, přičemž výraznou roli sehrály ideje nacionalismu, ve spojení s regionální i „velkou“ politikou nových indických elit. V případě Sávarkarovy hindutvy můžeme mluvit přímo o politické ideologii. Až do 19. století však těžko obhájíme konstrukt „hinduismu“ jakožto domácí rozumění vlastní identitě.⁴²

Návrh dalšího směřování při studiu indických fenoménů

Pokud shrneme různé postoje ohledně „hinduismu“, začne se ukazovat, že celá debata odráží vývoj uvědomění západních badatelů týkající se jejich vlastních předrozumění. Esenciální definice představují jakousi první fázi, ve které byl „hinduismus“ konstruován po vzoru křesťanství – identifikovala se „svatá písma“ – vědy, které jsou ve skutečnosti v zásadě rituálními příručkami; doktrína – reinkarnace a osvobození z koloběhu životů; bráhmani byli považováni za kněžskou vrstvu (i když by jim spíše příslušely pojmy rituální specialisté, učitelé, učenci a mudrci) atd. Z prací křesťanských misionářů a prvních orientalistů se v indologii uchytily i představy o nehybnosti a rigidnosti společenského uspořádání, které je založeno na „písmech“ (tentokrát *dharmášástrách*). V této fázi ostatně nebylo cílem většiny badatelů indické fenomény pouze studovat, ale také přispět k „reformám hinduismu“ a též konverzi Indů ke křesťanství. Konstrukt „hinduismu“ však začal žít „svým životem“ a dostal se v dalších generacích i do myšlenkové výbavy badatelů bez takových motivací (uve-

interpretací čaitanjovské tradice v práci Martin Fárek, *Haré Kršna v západním světě: Setkání dvou myšlenkových tradic*, Pardubice: Univerzita Pardubice 2004.

41 Obdobnou argumentaci H. G. Kippenberga a von Stuckrada o tom, „jak se hinduismus stal náboženstvím“, shrnuje Jiří Gebelt (*Hermeneutická religionistika...*, 179-181).

42 V samotných textech „hinduistů“ se i pojem „hindu“ objevuje do této doby velmi vzácně. Když je použit (převzatý od muslimských vládců), označuje velmi vágní vymezení „ne-muslimů“. Tak je tomu například v čaitanjovských textech ze 16. století, kde je v případě „hovoru o sobě samém ... používán konkrétnější „višnuista“ (váišnava) apod. Viz např. Joseph Thomas O'Connell, „The Word ‚Hindu‘ in Gaudiya Vaisnava Texts“, *Journal of American Oriental Society* 93/3, 1973, 340-343.

dl jsem jako příklady pojetí B. K. Smithe, M. Biardeauové, L. Dumonta). Mezi nimi si někteří začali uvědomovat, že esenciální definice zdaleka neodpovídají pestrému a bohatému obrazu živých indických tradic. Objevily se tedy návrhy polytetických definic, které umožňují, aby ve stejné kategorii byli členové, kteří nemají žádné společné prvky (takto např. G. Flood, G. Eichinger Ferro-Luzziová; Sontheimerův model považují za mezi-stupeň od esenciální k polytetické definici). Stietencron však stále vidí tak velké rozdíly mezi jednotlivými velkými indickými směry, že navrhuje definovat „hinduismus“ jako široký kulturní rámec, ve kterém se nachází několik samostatných náboženství – višnuismus, šivaismus, šaktismus atd. Souhlasím s jeho názorem, že tyto tradice mají mnoho společného už pro svou dlouhou historii vzájemných interakcí, a tudíž tvoří určitým způsobem charakteristický kulturní okruh. Jenže totéž platí pro další tradice, které jsme označili rovněž jako „ismy“ – buddhismus a džinismus. Proč tedy tento kulturní okruh nazývat zrovna „hinduismus“?

Zásadní obrat v debatě představuje pochybnost, zda můžeme vůbec pro indické fenomény používat pojem „náboženství“? Pojem „hinduismus“ a celá diskuse o jeho definici a použitelnosti vycházela z nereflektovaného předpokladu, že „náboženství“ je univerzální kategorie. Tento pojem je však produktem seberozumění západního křesťanského světa a jeho použití evokuje celou metastrukturu křesťanství. Proto byl „hinduismus“ jakožto „náboženství“ některými autory odmítnut (W. C. Smith, F. Staal, S. N. Bálagangádhara). Jak ukazuje posledně jmenovaný, používáním „hinduismu“ děláme z jedinečné jinakosti indických fenoménů pouhého „druhého“ nás samotných, a navíc máme tendenci na indickou půdu přenášet témata, která jsou důležitá pro náš západní svět, ale nikoli pro obyvatele indického subkontinentu. Mnohé indické tradice esenciálními definicím neodpovídají jednoduše proto, že definice jim „vnutily“ náš západní rámec a vyzdvihly momenty, které pro Indy samotné nemusí být vůbec zásadní (anebo je chápou jinak než my). Polytetické definice jsou z mého pohledu jen dalším krokem v tomto směru: stále operují s neuvědomělým meta-konceptem náboženství; zachovávají esenciální prvky definic, které byly na základě této metastruktury vytvořeny a vyzdvihováním „prototypického hinduisty“ dále odkazují na tutéž metastrukturu. Problémem není samotné úsilí definovat indické fenomény esenciálně či polyteticky, je však třeba tyto definice založit na dialogickém porozumění indickým myšlenkovým metastrukturám.

Důležitá není pouze snaha nalézt nějaké adekvátnější pojmy; především bychom se měli při studiu indických fenoménů snažit uvědomovat si kulturní a historický kontext našich vlastních myšlenkových předrozumění, se kterými do bádání vstupujeme (z nich vychází naše pojmy a definice, ale

také témata, kterým věnujeme pozornost). Pak se v dialogu můžeme pokusit o rozpoznání indických metastruktur, a tak se dopracovat k většímu rozumění dané kultuře. K tomuto uvědomování si jinakosti „druhého“ navrhuje Bálagangádharma zajímavý postup. Jestliže Západ vyzdvihoval mezi indickými fenomény ty, které považoval za důležité vzhledem ke svému seberozumění, můžeme se na základě stejného principu dozvědět, co bylo nebo je důležité pro Indy samotné. Jaké momenty vyzdvihovali a vyzdvihují oni, když vypovídají o nás? Podle Bálagangádhary se například Indové snaží od Západu naučit, jak se „dělá věda“. V zajímavé argumentaci autor ukazuje, že na indickém subkontinentu bylo a částečně dosud je dominantním modem vědění performativní poznávání, neboli „jiná konfigurace učení“.⁴³ Pro studium indických tradic z toho plyne snaha vyzdvihnout roli rituálu, a zároveň přehodnotit jeho dosavadní interpretace – Bálagangádharma stejně jako F. Staal zdůrazňuje neintencionalitu rituálu v Indii. Dalšími podněty jsou Staalovy poukazy na meditaci a mystickou zkušenost, které jsou na subkontinentu důležitější než doktríny. V budoucnu se tedy možná objeví definice založená právě na těchto „nových“ esenciálních prvcích, vykládaných s rozuměním a důrazem alespoň blízkým indickému pojetí. Tyto pojmy znějí dosti obecně, ale když začneme například rituál konkretizovat (*agničajana*, *dévípúdžá* atd.), je tu naděje na smysluplnost nových pokusů o definice. Jednotlivé indické směry by bylo možné charakterizovat specifickou konstelací konkrétních podob rituálu, meditace, výpovědí o mystických zkušenostech a také dalšími prvky. Takovými dlouho marginalizovanými či zcela opomíjenými tématy, které by mohly být dobrými kandidáty na zásadní charakteristiky indických fenoménů, jsou specificky indické myšlení a teoretizování⁴⁴ a mnohdy velmi propracovaná etika. Označovat jednotlivé směry můžeme ve většině případů indickými pojmy, z nichž si už řada našla cestu do odborné roviny západních jazyků (*ádžívíkové*, *pášupatové*, *várakarí* atd.). Zavádějící „hinduismus“ dle mého názoru nemá v popisu indických fenoménů v jejich dějinách až do 19. století své místo, v debatách a hodnocení reformních a nacionalistických hnutí moderní doby je to složitější. Zřejmě bychom jej zde použít měli, ale vždy s odkazem na to, jak svému „hinduismu“ rozumí dané skupiny či hnutí.

43 S. N. Balagangadhara, *The Heathen in His Blindness...*, 460–475.

44 Řadě indických myšlenkových směrů byla západními mysliteli dlouho upírána jejich teoretická hodnota a byly označovány v lepším případě za mytologické či teologické, v horším případě vydávány za primitivní fantazie. Převážně odmítavé postoje západních filozofů vůči indickému myšlení byly přehodnocovány až ve druhé polovině 20. století. Viz W. Halbfass, *India and Europe...*, 145–170, kapitoly „On the Exclusion of India from the History of Philosophy“ a „Preliminary Postscript: The Hermeneutic Situation in the Twentieth Century“.



SUMMARY

Hinduism – Real Religion or Construct of Colonial Scholarship?

The aim of this article is to deal with several important viewpoints in the discussion revolving around the term 'Hinduism', and to suggest some possible direction for solving this problem. The different positions in this discussion can be divided into three broad categories. Some scholars argue that Hinduism is a religion and can be defined on the grounds of either essential elements, or also as a polythetic prototype based on a broad group of elements. Others consider 'Hinduism' as a useful term for the culture of the subcontinent, and they recognize Vaisnavism, Saivism, Saktism, etc. as more concrete religions. Finally, several authors argue that the term 'Hinduism' should not be used in humanities at all, because it bears too much of a western bias.

When we consider several elements that are often suggested as essential to 'Hinduism', problems start to appear. The authority of the Vedas was not accepted by all of those that we call Hindu, neither was it a factual source of teaching and practices of some traditions. Dharma is no less of a convincing common element: used by Buddhist, Jain and other traditions, it can be better understood as a pan-Indian concept with a broader meaning than our term 'religion' has. The so-called tribal religions in many cases knew neither the Vedas nor Dharma, or were not interested in learning about them. The caste system has been discussed in Indology for several decades: post-Dumontian perspectives show its different meanings and transformations in history.

There were other suggestions for essentials of Hinduism, such as the doctrine of karman, reincarnation, or yoga, but again these are not specific only to the so-called Hindus. Aware of the problems with essentials that did not fit into the picture of a colourful Indian subcontinent, some scholars (G. Eichinger Ferro-Luzzi, G. Flood) suggest a definition of Hinduism as a polythetic-prototype. However, while this approach allows us to bring together different traditions that did not share any common elements, we argue that this is only an adjustment based on previous essentialists' definitions. It is necessary to ask where these essentials originated? They were based on the presumption that Indians must have a religion, i.e. a religion based on the Christian theological framework. That is why W. C. Smith, F. Staal and S. N. Balagangadhara reject the notion of religion (and of Hinduism constructed upon it) as a valuable interpretation of Indian phenomena. New definitions can be developed as configurations of specific rituals, meditative practices, mystical experiences, specific Indian ways of thought, and ethical systems.

Katedra religionistiky a filosofie
Filozofická fakulta
Univerzita Pardubice
Studentská 84
532 10 Pardubice

MARTIN FÁREK

e-mail: farek.martin@centrum.cz