

jem, že druhá možnost bude pravděpodobnější.

Posledním textem, o němž jsem dosud nehovořil, je práce „Vliv angličtiny na bengálštinu“ (s. 217-231). Zabývá se zejména přejímáním anglické slovní zásoby do bengálštiny, přičemž důvodem je prostá skutečnost, že nic jiného než slovní zásobu a s tím některé běžně užívané fráze angličtina neovlivnila. Text je opět zajímavý spíše pro laické publikum.

Za zmínku stojí, že recenzovanou publikaci doprovází bohatá obrazová příloha v podobě série číslových barevných fotografií na křídlovém papíře. Fotografie postrádají popisky, ale odkazy k nim se nacházejí na patřičných místech přímo v textech, k nimž fotografie patří. Jedná se o texty Martina Hříbka o Durgápúdzí, Kláry Šimečkové o svatebních obřadech a Eriky Pieckové o svatebních obřadech. Esteticky velice příjemně působí obálka knihy, ozdobená fotografií bohyně Kálí. Povedené je i celé grafické zpracování knihy. Několik překlepů v knize najít lze, ale není jich mnoho a redakční práci editora a vydavatelství lze označit za solidní.

Souhrnem se dá říci, že recenzovaný sborník představuje v českém kontextu celkem ojedinělou sbírku příspěvků k rozmanitým tématům zajímavým nejen pro bengalisty a jiné indology, ale i pro religionisty, sociální a kulturní antropology či historiky umění a společnosti. Většina příspěvků nepřináší nic inspirujícího a nového po teoretické stránce, ale všechny se zaměřují na témata, kterým se doposud česky psaná odborná a odborně-popularizační literatura nevěnovala. Navíc se jedná většinou buď o témata ze současnosti či nedávné minulosti, nebo témata spojená s životou kulturou a náboženstvím či se sociálními dějinami. Pokud tedy jde o čistě faktografický obsah, čeští čtenáři mohou mít z recenzovaného sborníku menší užitek než ze zmíněných sborníků oxfordských. Dočtou se v něm řadu důležitých podrobností o skutečnostech, kterým se učebnicové přehledové knihy zpravidla nevěnují. Přitom tyto skutečnosti jsou právě tím, co umožňuje alespoň trochu nahlédnout do způsobu, jakým se obecné formulky o rozmanitých -ismech projevují

v každodenním životě. Kdyby tato každodennost ve vzdělávání častěji sloužila objasňování teorie, měli by studenti a laici možná méně často mylný dojem, že praxe je to, jak věci fungují, zatímco teorie jsou nějaké chytré řeči, kterým vlastně nikdo nerozumí.

Toto zamyšlení nás však znovu přivádí ke zmíněným oxfordským sborníkům. Právě tím, že příspěvky v nich obsažené jsou často teoreticky hodnotnými případovými studii, nabízí podle mého soudu cenný vhled do toho, jak spolu vůbec souvisí teorie a každodennost, k čemu teorie slouží, jak teorii hodnotně tvořit a jak o ní psát. Tato služba už, bohužel, recenzovaný sborník z výše uvedených důvodů svým čtenářům poskytnout nemůže.

MILAN FUJDA

Dušan Zbavitel, Bengálská literatura: Od tantrických písní k Rabíndranáthu Thákurovi,

Praha: ExOriente 2008, 358 s.
978-80-904246-0-9.

Knih *Bengálská literatura* z pera našeho předního indologa Dušana Zbavitele byla původně vydána v angličtině (*Bengali Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1976). Anglický text byl vysoce hodnocen: „... dlouho bude trvat, než bude kdokoli jiný schopen napsat takovou historii bengálské literatury ... Všichni jsme měli užitek z jeho díla, inspirování, ale také ohromení jeho mistrovstvím,“ napsal přední britský bengalista William Radice v roce 2000. Českou doplněnou verzi nepřivítají jen zájemci o dějiny indických literatur; je též bohatým zdrojem informací i námětů k zamyšlení pro všechny, kdo se zajímají o indická náboženství či tradice. *Z Bengálské literatury* se dozvíme mnohé o buddhistické, náthovské, višnuistické, šivaistické, šaktovské a dalších

starých indických tradicích, stejně jako o jejich setkávání s islámem a později s křesťanstvím britských kolonizátorů. Text je členěn z historické perspektivy, většina kapitol charakterizuje důležité fáze v průběhu proměny bengálské literatury od jejich prvopočátků až do doby působení Rabíndranátha Thákura a jeho pokračovatelů. Bibliografický esej od Lubomíra Ondračky doplňuje k jednotlivým kapitolám novější literaturu, jelikož původní Zbavitelův anglický text byl napsán před více než třiceti lety. Lubomír Ondračka napsal též poznámku o autorovi díla a sestavil důkladný rejstřík i seznam literatury. Především, že následující řádky se zaměří především na témata důležitá z perspektivy religionisty, případně historika, a že nemohu hodnotit Zbavitelův pohled na jazykovou a vůbec uměleckou úroveň jím popisovaných a interpretovaných děl.

V úvodu člení autor tisíc let vývoje bengálské literatury do třech období. Na počátek řadí dobu mystických *čarjů* (zhruba 11. a 12. století). Poté po dvou stoletích jakéhosi „temna“ způsobeného vpádem a usazováním muslimů následovalo období středověké bengálské poezie (od 15. do 18. století). Začátek etapy moderní literatury klade do 19. století. „Už mnohokrát bylo konstatováno, že veškerá předmoderní bengálská literatura, epická i lyrická, je nejen svým obsahem náboženská, ale také svým charakterem sektářská“ (s. 13). Pojmem „sektářská“ ovšem míní autor častou vyhraněnost básníků co do následování konkrétní tradice (šivaistické, višnuistické atd.), nikoli negativní obsahy dnes s pojmem „sektá“ zhusta spojované. Mezi dalšími z osmi uvedených charakteristik předmoderních bengálských děl figuruje emocionalita, která „jako podstatný prvek *bhakti* (postoj absolutní oddanosti a intenzivní lásky k Bohu) přispívala ve středověku k rozšíření Krišnova kultu a zvyšovala krásu bengálských višnuistických *padjů*“ (s. 15). Tatáž emocionalita byla však podle Zbavitele jednou z hlavních příčin, proč v bengálštině nevznikla žádná velká epika.

Tématem první kapitoly (s. 17-32) jsou mystické *čarje*, písně buddhistických tantriků. Tyto písně představují nejstarší dochované dílo ze všech tzv. novoindických

literatur. Ačkoliv se badatelé neshodují v datování jejich vzniku (od osmého do jedenáctého století), zachycují *čarje* jednoznačně ranou etapu vývoje bengálštiny. Nevyjadřují nějaké jednotné učení (evidentně měly mnoho autorů), přesto můžeme hovořit o společném směřování: vyzpívání touhy po osvobození, touhy po dosažení stavu ne dvojnosti. Buddhismus v severní Indii ve druhé polovině prvního tisíciletí přijímal tantrické a jógové praktiky svých sousedů, přičemž duální principy světa byly někdy vyjadřovány sexuální symbolikou. Neortodoxní praktiky, včetně speciálních praktik sexuálních, zájemný odstup až opovržení vůči vnějším projevům tradic, to byly některé charakteristiky tantry. V návaznosti na tuto linii učí pěvci *čarjů* o cestě z nevědomosti, překonání iluzí a dosažení stavu jednoty. Písně jsou složeny převážně v jazyce plném alegorií a zakódovaných sdělení, takže mnohým z nich mohli rozumět jen lidé vedení zasvěceným učitelem. Zbavitel zde také shrnuje domněnky o *čarjích* jakožto zdroji višnuistické *sahadžije* a inspiraci lidových pěvců *báulů*, známých z pozdější doby. Krásné překlady ukázké *čarjů* ilustrují autorův rozbor (s. 25-27).

Druhá kapitola (s. 33-42) je věnována proměnám vznikající bengálské literatury (lépe řečeno poezie a písní) pod vlivem islámských panovníků. Příchod muslimských dobytých na začátku 13. století znamenal násilný konec předchozího rozkvětu buddhistické i hinduistické tvorby, protože množství intelektuálů odešlo do oblastí muslimy ještě neobsazených. Třinácté a čtrnácté století nepochybně znalo lidovou tvorbu ve staré bengálštině, ale doklady o ní jsou nepřímé – až z děl století patnáctého. Největší prostor věnuje Zbavitel prvku *báromásí* neboli písní dvanácti měsíců. Jedná se o poetické vypsání dějů v průběhu jednotlivých měsíců v roce. Najdeme je v celé škále tehdejší tvorby, od písní na oslavu bohyně až po višnuistickou, ba i muslimskou poezii. Na začátku kapitoly se autor zmiňuje i o situaci za vlády dynastie Senu (1095-1204), na jejichž dvoře zřejmě vznikla višnuistická *Gítagóvinda* od básníka Džajadévy. Tato bhaktická oslava lásky mezi Krišnou a Rádhou je mnoha literárními his-

toriky považována za vyvrcholení vývoje sanskrtské lyrické poezie. Pro bengálskou i další novindické literatury se *Gítagóvinda* stala zdrojem velké inspirace. Kromě višnuistů byli ovšem v tehdejší Bengálsku také mnozí šivaisté a ctitelé různých bohyní (Manasy, Čandí, Šašthí a dalších).

Kapitoly třetí, čtvrtá a pátá (s. 43-54, 55-66, 67-86) sledují nová zpracování námětů ze starých sanskrtských eposů a purán. V kapitole „Převlékání starověkých hrdinů“ se autor zabývá především první bengálskou verzí *Rámájany*, kterou složil Krittibás Odžhá snad na počátku patnáctého století. Ačkoliv znal básník velmi dobře Válmíkiho originál a pracoval s ním velmi tvůrčím způsobem, používal též motivů z purán i vlastních nápadů. Příběhy o Rámovi byly nejčastější námětem i v písniích *patujů* (pěvců, kteří kombinovali zpěv s předváděním děje na scéně svých obrazů). Mnohem menší oblibě se v Bengálsku těšila převyprávění *Mahábháraty*. Pátá kapitola „Příběh o Pánu Krišnovi“ představuje další velmi populární díla své doby. *Šríkrišnabidžaj* dokončil v roce 1480 Máládhar Basu a získal tak přízeň vládců Júsufa Šáha. Ještě více než Basuovo dílo oceňuje Zbavitel *Šríkrišnakirtan* od Barua Čandídáse; ústředním námětem je v něm láska Krišny a Rádhy. Už brzy po objevení textu vypukly mezi badateli spory, zda je autorem tentýž Baru Čandídás, který skládal višnuistické *pady* oblíbené reformátorem Čaitanjou. Zbavitel se v těchto sporech kloní spíše k názoru Asitkumára Bandjopádhjáje, jednoho z největších znalců bengálské literatury, a sice že stejnojmenní básníci byli alespoň dva (cit. až v sedmé kapitole, s. 101). Příběh o Krišnovi a Rádze je též společným motivem zmíněných děl a lidového divadla zvaného *džátrá*. Oslavy bohyní Manasy, Čandí, ale též „menších bohyní“ Šitaly, Šašthí a dalších jsou tématem páté kapitoly. Tvoří homogenní žánr (často zvaný *mangalkábja*), ve kterém se vtipává o zápasech bohů a lidí; bohové tu přitom nejsou vykresleni nijak lichotivě. Šiva se zaplétá v množství milostných afér, jeho choť je mstivá a zuřivá, bohyně Manasá ubližuje, zastrahuje a zabíjí dle své libosti. Nebudu se věnovat důkladnému a velmi zajímavému literárnímu rozboru v této pasáži. Chci však

upozornit na dvě problematické interpretace, které se ve třetí a páté kapitole objevují.

Zbavitel uvádí už po generace orientalisty opakovaně tvrzení o ztotožnění Rámy s bohem Višnuem, tedy o zbožštění původně epických hrdinů (s. 43, 51). Pokud se podíváme až ke zdrojům zmíněné interpretace, najdeme ji především v tvrzeních křesťanských misionářů (např. Williama Warda ze šrírámpurské misie). Výkladový rámec a zdroje křesťanské teologie misionářům ostatně mnoho jiných interpretací nekřesťanských kultur nenabízely: zbožštění hrdinů znali z perspektivy svých předchůdců v antickém světě. Otázkou je, nakolik první církevní otcové skutečně mohli rozumět pozicím svých „pohanských“ protějšků a zda vůbec může dovolávání se stejného interpretačního rámce pomoci porozumět indickým tradicím. Misionářskou teologickou interpretací převzaly další generace autorů, ale problém s porozuměním zůstává stejný. Například otázky ohledně toho, jestli Ráma někdy skutečně žil (aby vůbec mohl být posléze zbožštěn), nemusí být pro pravdivost příběhu nijak zásadní. Při rozhovorech s lidmi považujícími *Rámájanu* za pravdivou může Evropan s překvapením zjistit, že status pravdivosti příběhu vůbec nesouvisí s tím, jestli se někdy opravdu stal. A tudíž není pro člověka „zevnitř“ tradice vůbec otázkou, zda byl Ráma někdy historickou postavou a pak byl zbožštěn, či ne.

Náš přední indolog také vidí velký rozdíl mezi charakterem bohů „klasické sanskrtské mytologie“ a pojetím bohů *mangalů* (s. 73). Už jsem se výše zmínil o „problematických“ stránkách jejich chování (Šivův nezvladatelný sexuální apetit, mstivost jeho ženy, krutost bohyně Manasy). Lidé z příběhů vlastně vycházejí morálně lépe než mocná božstva. „Je možné přisoudit tento rozdíl [mezi bohy sanskrtských děl a bohy *mangalů*] neárijskému původu *mangalů*,“ píše Zbavitel a cituje na podporu Ášutoše Bhatáčárju. Citovaný bengálský literární historik nejprve tvrdí, že prý ze strachu se v dětském období lidské civilizace vyvinula představa bohů, a následně rozlišuje mezi „nižší společností *mangalů*“ (stále s pojetím bohů zrozeným ze strachu) a „pokročilou společností Árjů“ (s. 73-74). Árjovskou spo-

lečnost měl charakterizovat „ideál milostivých a dobrotivých božstev“ (s. 74).

Skutečně však existuje zásadní rozdíl mezi charakterem bohů v eposech a *puránách* na jedné straně a v *mangalách* na straně druhé? Zbavitel uvádí motiv z *mangalu*, kde Šiva pocítil sexuální chtivost po vlastní deceři, totéž se však praví v klasických sanskrtských textech o Brahmovi (podle některých verzí incest spáchal). Bohové klasických sanskrtských děl se vzájemně proklínají, při různých jejich činnostech padá z nebe kamení, krev, kosti a jiné nechutné věci. Jedna z purán vypráví i o tom, jak se vzájemně urazili Šiva a jeho tchán Pradžápati Dakša a skončilo to nejprve hádkou mezi Dakšou a jeho dcerou Satí, Šivovou ženou. Ta se vzápětí upálila, Šiva zuřil, svět se třásl v základech. Šivou stvořený démon s hordou skřetů násilně zastavil védský rituál pořádaný Dakšou a samotnému Dakšovi usekl hlavu. Podvodné triky Krišnovy, které umožnily Pánduovcům porazit mocnější Kuruovce (dle vyprávění *Mahábháraty*), jsou pověstné. Citovaná pasáž od A. Bhattáčárji navíc jen reprodukuje koloniální stereotypy o dávných vznešených Árijích, kteří prý kdysi přinesli „vyšší civilizaci“ do Indie, a jejich „nejvyspělejších potomcích“ Britech, kteří prý jako „starší bratři“ přišli o pět pomoci „degenerovaným“ hinduistům. Dnes je diskuse o Árijích bohužel značně zpolitizovaná, nicméně bezpečně můžeme hovořit o zásadním zpochybnění základů této teorie a také o prokázání její provázanosti s ideologiemi rasismu a kolonialismu.

V šesté a sedmé kapitole (s. 87-95, 96-108) se autor zabývá postavou významného višnuistického reformátora Čaitanji (asi 1486-1533) a sleduje jeho vliv na bengálskou tvorbu ve dvou liniích – „jako hlavní postavy mnoha biografii a jako iniciátora velkého vzestupu bengálské křšnovské poezie“ (s. 90). Zbavitel chválí básnické kvality díla *Šríčaitanjabhágabat* od Brindábana Dáse, zmiňuje dvě stejnojmenné práce (*Šríčaitanjamangal*) autorů Ločandáse a Džajánandy z Kográmu, *Gauráňgabitđaj* od Čúrámáního Dáse a další. Největší pozornost věnuje vysoce oceňovanému textu učence a básníka Krišnadáse Kavirádže *Šríčaitanjačaritámra* (dokončena zřejmě po roce

1592). Krišnadás studoval velkou část svého života pod vedením šesti gósváminů z Brindábanu, předních Čaitanjevých žáků a patrně největších myslitelů celé tradice. „Krišnadásova intelektuální úroveň je vysoká a není sporu o tom, že dokonale ovládá i ty nejjemnější detaily višnuistického učení; ale navíc je dokáže začlenit organicky do svého díla a podřídí hlavnímu cíli – oslavě Čaitajnovy osobnosti“ (s. 93).

Višnuistická strofická poezie (*pada* či *pad*) byla určena ke zpěvu, který vyjadřoval cit básníka ke Krišnovi. Podle různých bengálských literárních historiků právě višnuistické *pady* představují „nejvyšší vrchol, jehož dosáhla středověká bengálská poezie“ (s. 96). *Pady* se velmi často sborově zpívaly (*kírtan*) a staly se tak součástí živé ústní tradice a jednou z nejdůležitějších forem vyjadřování a spoluprožívání oddanosti višnuistické komunity. Od začátku osmnáctého století byly shromažďovány do antologií; nejrozsáhlejší antologie zvaná *Padakalpataru* obsahuje přes 3100 písní. Za hlavní zdroj inspirace *padů* bývají považovány *Gitagóvinda* básníka Džajadévy a poezie Vidjapatiho složená v mithilštině. Mezi přední tvůrce višnuistických *padů* patřili Balarám Dás, Džňánadás, Narottam Dás, Gobindadás Kabirádz, Rájšekhar a Basantaráj. Ukázky *padů* v překladu najdeme na stranách 97, 104-105 a 108. O velkém vlivu této poezie svědčí i skutečnost, že motivy lásky Rádhy a Krišny zůstávaly po staletí v lidových písních už dávno konvertovaných muslimů východního Bengálska.

Jednoznačné Zbavitelovo tvrzení o Čaitanjovi, že „sotva lze hovořit o nějakém specifickém učení jako o základu jeho náboženské praxe a zážitků. Byl prostě bhakta“ (s. 89), je problematické (ač ho najdeme v řadě publikací). Čaitanja po sobě sice zanechal jen nemnoho sanskrtských veršů, podle jeho životopisců však vedl dlouhé diskuse s předními učenci své doby i se svými vzdělanými žáky. Zbavitel se ostatně o debatách s védántistou Vāsudevou Sárvaabhau-mou a s Rámánandou zmiňuje (s. 93). V životopisech se také popisuje, jak Čaitanja učil po dva měsíce Sanátanu, jak pro skupinu učených sannjásinů interpretoval *Védántasútry*, atd. Životopisy jsou samozřejmě in-

terpretací a rozvedením učení jeho žáky; proč bychom ale měli pochybovat o tom, že sám Čaitanja položil základy, ze kterých díky jeho žákům a dalším generacím vznikla nová védántska škola (*ačintjabhéda*, neboli učení o nemyslitelné jednotě a odlišnosti)?

Osmá kapitola (s. 109-128) popisuje další vývoj nejen višnuistické tvorby, ale též motivů náthovských, šaktovských a islámských. Autor nejprve nastínil politickou i náboženskou situaci let 1650-1750. První polovina osmnáctého století byla dobou úpadku centrální moci Mughalů. Vláda nezavislých navábů nepřinesla ani politickou, ani ekonomickou stabilitu, navíc pod tlakem vládnoucí vrstvy konvertovalo množství lidí k islámu. Vnitřních rozporů nakonec využili Britové a po bitvě u Paláši začínají fakticky ovládat a také vysávat Bengálsko. Vedle pokračování višnuistické tvorby vznikala řada děl mangalového typu spojených s kultem bohyní Manasy a Čandí, ale také s kultem boha Dharmy. Mezi zpracováním puránských námětů vyniká *Šibájan* od Rám-krišny Kabičandry. Ze sedmáctého století pocházejí také náthovské příběhy o Gorakšanáthovi (*Gorakšabidžaj* v několika verzích) a též o královně Majnámatí a jejím synu Gobindačandrovi. Zajímavé jsou *mangaly*, kterými Krišnaráma Dása oslavuje pět různých božstev. Z bohaté muslimské tvorby této doby věnuje Zbavitel největší pozornost Daulat Kázímu a Saijádovi Áláolovi. Tito dva básníci čerpali z perských a arabských zdrojů, ale v mnohem také z domácích bengálských tradic. Pozoruhodné je, že ač byli muslimové, skládali množství višnuistických *padů*.

V deváté kapitole (s. 129-142) se dočteme o Bháratčandrovi Rájovi a dalších tvůrcích konce předmoderní doby. Bháratčandra Ráj byl zběhlý v sanskrtu, hindštině i perštině, což mu nakonec zajistilo místo dvorního básníka v Nabadvípu. *Annadámangal* je hlavním dílem talentovaného básníka. Oslava bohyně Annady (Párvatí) je ve druhé části díla spojena s příběhem o lásce Bidji a Sundary a ve třetí dokonce s oslavou Bhabánandy Mazumdára, předka mahárádže Krišnačandry (který byl básníkovým patronem). Na oslavu Šivovy choti Párvatí sklá-

dali své písně mnozí další tvůrci, Zbavitel ale hodnotí jejich literární kvality jako velmi nízké, s výjimkou tvorby Rámprasáda Sena a Kamalákanty Bhattáčarji. Osmnácté století bylo také dobou rozvoje různých typů písní, předváděných jako „jakési poetické souboje mezi dvěma rivalskými skupinami zpěváků za doprovodu malé kapely“ (s. 137). Vedle tradičních námětů lásky Krišny a Rádhy či mateřské lásky Ménaky k Umě se v nich objevily i písně o lásce obyčejných lidí. Příběhy o Krišnovi a Rádze, Šivovi a Párvatí, epizody z *Rámájany* a další zpracovával též zajímavý typ představení zvaný *páñčálígán* – „smíšené hudební, taneční a hlavně básnické představení“ (s. 140). Mezi tvůrci tohoto žánru vynikl Dášarathi Ráj (1806-1857).

Od desáté kapitoly (s. 143-160) můžeme sledovat zrod moderní literatury, a to jak v proměnách dramatu a poezie, tak ve vzniku bengálské prózy. Samotná desátá kapitola je uvedením do historického kontextu modernizačních změn, které v Bengálsku probíhaly od začátku devatenáctého století. Postupné ovládnutí zbytku Indie britskou Východoindickou společností vytvořilo zcela nové politické i kulturní prostředí, ve kterém se část elit přimkla k tradicím, kdežto část se je pokoušela odhodit a zcela akceptovat britskou kulturu. Někteří hledali jakousi „střední cestu“ mezi tím. Zásadní roli v reformačním úsilí sehrál Rámmóhan Ráj a jeho Bráhmamadž. Zbavitel popisuje i činnost dalších modernizátorů, vznik řady periodik, nových spolků, vzdělávacích institucí a nástup literatury jednoznačně didaktického charakteru, včetně bengálské historiografie. Za pozornost stojí, že muslimové, ač mnohem početnější nežli hinduisté, nesehráli v modernizaci bengálské literatury a kultury žádnou významnější roli. Zbavitel to přisuzuje odporu tehdejších bengálských muslimů k modernímu vzdělávání (s. 145).

Jedenáctá kapitola (s. 161-173) pojednává o moderním dramatu. Zajímavé je, že „skutečně revoluční událost v oblasti bengálského dramatu“, hra *Rod je pro kulina vším* (1854), byla Rámnárájanem Tarkaratanou napsána na objednávku. Hra byla zaměřena proti zvyklosti tzv. kulínského sňatku, který umožňoval jedné bráhmanské skupině

uzavírat sňatek s množstvím dcer z bráhmanských rodin, aniž se tito bráhmani museli starat o ženy a též o děti ze sňatku vzešlé. Drama se tak stalo nástrojem boje modernizátorů se starými zvyklostmi a v dalších desetiletích se jich objevily stovky. Námětem slavné hry *Modré zrcadlo* (1860) od Dínabandhu Mítry bylo utrpení, které způsobovali bengálským rolníkům britští majitelé indigových plantáží.

Moderní poezíí a Madhusúdanem Dattou se zabývá Zbavítel v další kapitole (s. 174-183). Modernizace poezie byla vlastně v první fázi přijímáním evropských podnětů a stylu: básníci začínali často vlastní anglickou tvorbou nebo se evropskými vzory velmi inspirovali. V případě konverty ke křesťanství Madhusúdana Datty sledujeme „přehodnocení“ tradice. Hrdinou jeho eposu je Rávana a jeho milovaný syn Meghnáda (Indradžít), naopak Rámou a „celou tou větší“ básník opovrhoval (s. 178). Nabíčandra Sén napsal trilogii, o které Alokraňdžan Dášgupta a Debíprasád Bandjopádhjáj napsali: „Tato trilogie korunuje svým způsobem zrození nového hinduismu.“ Zbavítel k Sénově „novému hinduismu“ říká, že „věnuje větší pozornost lidem než bohům“ (s. 181).

Ve třinácté kapitole (s. 184-194) se dočteme o vzniku moderního, převážně historického bengálského románu. I tento žánr přejímal mnohé z evropských vzorů. Asi nejvýraznější osobností románové tvorby byl Bankimčandra Čattopádhjáj (1838-1894). Religionisty může zaujmout kritika jeho tradicionalismu (s. 188 a 191). Mezi další významné tvůrce románů se řadí např. Svarnakumáří Debí, starší sestra slavného Rabíndranátha Thákura.

Autor charakterizuje první polovinu 19. století tvrzením, že Britové „téměř bez odporu přebírali vládu a ekonomické vykořisťování stále širších částí Indie z neschopných rukou upadajících Mughalů a drobných ráždů“ (s. 143). Zde nelze než konstatovat, že ve skutečnosti byl odpor řady indických vládců silný a Britové vítězili především pro svou převahu ve vojenské technice a bezskrupulózní politikou vedenou prostřednictvím intrikování a podplácení. Až ve čtvrté válce byl v předvečer nástu-

pu devatenáctého století poražen Majsúr (1799). Následně proběhly dvě války s Maráthy (1803-1804, 1817-1818), řada povstání (např. povstání Khásíů v Ásámu v l. 1828-1833, více než dvě dekády úspěšného odporu nágských kmenů a další), boje v Síndhu v r. 1843. Houževnatě se bránili Sikhoové v bojích let 1845-1846 a 1848-1849 a obsazení drobných států za Dalhousie podnítilo řadu jejich vládců k účasti na velkém povstání let 1857-1859.

Při popisování průběhu modernizace straní Zbavítel jednoznačně a poněkud nekriticky reformátorům. Ještě než se vůbec k pasáží o Rámmóhanu Rájovi a jeho stoupcům dostaneme, autor už předesílá, že názory reformátorů „prokázala historie jako nejspřávnější a nejpłodnější“ (s. 145) a označuje novátory za „hlavní nositele osvícenství a hlavní hlasatele pokroku“ (s. 146). Bylo by k delší diskusi, zda a které Rámmóhanovy názory historie prokázala jako nejspřávnější. Pomineme-li totiž s tím, co se míní oním prokazováním díky historii, zbývá problém. Jak by bylo možné prokázat platnost Rámmóhanova jednoznačného přesvědčení o nadřazenosti křesťanské morálky nad morálku ostatních náboženství či jeho pojetí Krista jako první stvořené bytosti? Tím také odkazují na studie, podle kterých se Ráj jeví mnohem více jako indický unitář a deista nežli jen jako reformátor domácích tradic. Poevropštění, či ještě přesněji pobritšfování bengálské kultury a vzdělání popisuje Zbavítel jako „pokrok všeobecného osvícenství“ (s. 153-154). Neargumentovali podobně už kolonizátoři, když tvořili své plány převýchovy Indů na „hnědé britské džentlmeny“?

Čtrnáctá a patnáctá kapitola (s. 195-244) jsou věnovány velikánovi bengálské tvorby Rabíndranáthu Thákurovi (1861-1941). Zbavítel nám zde nabízí smetanu sebranou z mléka jeho dlouhodobé práce na překladech četných Thákurových děl. Pokouší se vystihnout Thákurov vnitřní vývoj ve vztahu k náboženství. Mladý Thákur byl vzhledem k rodinné tradici hluboce ovlivněn reformním učením Bráhmamadžje (od roku 1884 působil jako její sekretář). První období je dobou hledání vlastní spirituality, ale též obdobím „odsuzování náboženského

zpátečnictví“. Drama *Bisarđan* (Oběť) pranýřovalo úklady ctižádostivého kněze, který usiluje o život svého vládce a zastrahuje lid. Zbavitel toto „základní protiortodoxní zaměření dramatu“ vysoce oceňuje (s. 199). V dalších dílech Thákurova představa jakéhosi osobního božstva. Ta však postupně přerůstá do pojetí všudypřítomného Boha: „Jeho Bůh není ani nedostupná bytost v nadoblačných výšínách, ani již soukromá *džíbandebatá*, ale sídlí ‚v každém štěstí, v každém domě, / ve všech myslích, ve všech srdcích, v každém úsilí“ (s. 210-211). Epická sbírka *Kathá* (Vyprávění) je básnickovým zpracováním starých příběhů buddhistických a višnuistických, ale také maráthských a rádžasthánských pověstí. Román *Gorá* vydávaný od roku 1907 odráží i Thákurov rozchod s Bráhmamádží, kterou vnímal jako „sektářsky omezenou“ a „hostejnou vůči širším vrstvám“. Náboženskou problematiku vykresluje rovněž drama *Ačalájatan*.

Vyrcholením Thákurovy duchovní poezie je sbírka *Gitáňdžali* (1910), za kterou dostal jako první člověk z Asie Nobelovu cenu za literaturu. Ale i v letech první světové války a po ní se básník zaměřil na kritiku hinduistických společenských zvyklostí. Stále více jej, pochopitelně, zaměstnávaly soudobé události, které pak nacházely své umělecké zpracování v jeho tvorbě. Pozornost věnoval boji za osvobození Indie od britské nadvlády, problematice nacionalismu, ale též lyrickým námětům a mnohému dalšímu. Ve třicátých letech odsoudil italskou agresi proti Habeši, krutosti páchané japonskými vojáky v Číně a stal se předsedou Indického výboru Ligy proti fašismu. Jímavý je jeho zájem o osud Československa v době před Mnichovem a po něm. Obě kapitoly obsahují krásné překlady z Thákurovy tvorby.

Závěrečná kapitola (s. 245-271) důkladně rozebírá působení mnoha současníků i pokračovatelů Rabíndranátha Thákura. Pro religionisty zde může být zajímavá například pasáž o islamizačních snahách ve Vy-

chodním Bengálsku (v letech 1947-1971 součást Pákistánu), které se projevy i potlačováním užívání bengálštiny a snahami o její „očistění“ od četných sanskrtských prvků. Těmto snahám se nepodařilo zvítězit, naopak většina muslimských autorů této oblasti navazovala na předchozí vývoj.

Na několika místech knihy se ukazuje jeden zásadní autorův interpretační rámec, vyjádřený dvojicí opozit. Zbavitel staví do protikladu „náboženské“ a „světské“, poprvé už v úvodu, kde píše o preferenci náboženských námětů před světskými v lidové poezii (s. 14). V souvislosti s višnuistickými *paďy* rozlišuje mezi „pouhou náboženskou oddaností“ a „osobním a subjektivním prožíváním básníka“ (s. 103), kousek dál píše o osobních citech „oděných do náboženského roucha“ (s. 107) a dělení na náboženské a světské se objevuje i jinde. Dichotomie je nám tak známá a samozřejmá, že mnohdy neuvažujeme o její kulturní podmíněnosti. Tím spíše, že se v různých podobách stala standardní součástí výkladů v humanitních vědách. Jenže to by nás nemělo odradit od hledání původu a sledování vývoje vlivného konceptu. Světské a náboženské je přeci teologickým způsobem nazírání na veskerenstvo. Křesťanská teologie vymezila mezi nimi hranice a svým způsobem si tak nárokovala vyčerpávající výklad existence. Když tuto perspektivu odložíme, může být jasnější, proč se nám jevila všechna předmoderní poezie v Bengálsku (ale nejen tam) jako pouze „náboženská“ a nikoli „světská“. Jednoduše proto, že toto dělení nedává v kultuře vystavěné na jiných nežli křesťanských základech smysl.

Lubomír Ondračka velmi pečlivě připravil jak bibliografický esej, tak seznam literatury. Esej je přehledně tříděn do částí podle názvů kapitol, autor uvádí aktuální práce a přidává své hodnocení. Prokazuje přitom široký rozhled ve světové odborné produkci, a tudíž je esej výborným vodítkem pro zájemce o hlubší studium jednotlivých témat. V kapitole o Čaitanžovi a jeho biografiích však zaznává neúnosně paušální odsouzení produkce „z per nekritických stoupenců“ (s. 282). Především je tu otázka pozice, perspektivy jakéhokoli autora. Černobílé dělení autorů na „kritické akademiky“ a „nekritic-

ké stoupence“ náboženských tradic je už nějaký čas zpochybněno v hermeneutických a metodologických diskusích. Uznávání badatelé dnes poukazují na potíže nároků akademiků na objektivní, jediné správnou platformu, vystavěnou na předpokladech a metodologii západní vědy. Hovoří se o východiscích a vztahu pozic lidí „vevnitř tradice“ (*insiders*) a lidí stojících „vně“ zkoumané tradice (*outsiders*). I ti stojící „vně“, na zdánlivě pevné, racionální, ba „jedině správné“ půdě akademie, jsou při bližším zkoumání ovlivňováni omyly, předsudky a často nekriticky přijatými teoretickými a metateoretickými rámci svých disciplín. Co se týká pramenných textů, oddaní višnuisté prý „většinou nemají schopnosti připravit kvalitní kritické vydání, ale co hůře, do textu často všelijak svévolně zasahují“ (s. 282-283). Proč by oddaní višnuisté neměli zasahovat do textů své vlastní tradice a znovu je interpretovat, když se tak v Indii dělo po staletí a je to tradicí vlastní? A proč by měli připravovat vydání svých textů dle představ západních akademiků? Je možné, že většina novějších publikací o čaitanjovské tradici „neunese náročnější akademická měřítka“ (s. 282). Za zmínku nicméně stojí „lidé zevnitř“, kteří o tradici dle akademických měřítek fundovaně psali, v některých případech přitom záslužně pracovali na „poli neoraném“. Zbavítek již v textu odkazoval na práci Walthera Eidlitze (s. 88), k dalším bezesporu akademicky kvalifikovaným čaitanjovcům patří O. B. L. Kapúr, Śrīvatsa Gósvámí, Jan Brzezinski, Neal Delmonico, Šukavak Dás, Kenneth Valpey (a další z Oxford Centre for Hindu Studies) nebo Steven Rosen (zakladatel a editor *Journal of Vaisnava Studies*). Z významných akademiků stojících „vně“ tradice mi chybí aspoň zmínka o Josephu O’Connellovi, jehož kritické připomínky částečně přijal a do nového vydání své knihy *Place of the Hidden Moon* zařadil Edward Dimock (reprint z r. 1989). O’Connell je mimo jiné editorem *Bengal Vaisnavism, Orientalism, Society and the Arts* a autorem důležitých statí o čaitanjovské tradici.

Bengálská literatura je velkým dílem, prozrazujícím ohromnou erudicí, hloubku porozumění tématům i jazykový a básnický

talent Dušana Zbavitele. Především však vypovídá o jeho lásce k Bengálcům a jejich kultuře. Pokud jste knihu ještě nečetli, věle ji doporučuji.

MARTIN FÁREK

Dirk Schlottmann, Koreanischer Schamanismus im neuen Millennium,

Frankfurt am Main: Peter Lang
2007, 507 p.
ISBN 978-3-631-56856-9.

After his studies of Cultural Anthropology, German Studies, and African Philology at the Universities of Mainz and Frankfurt Dirk Schlottmann received his doctoral degree in Cultural Anthropology in 2007. Since September 2008 he is Visiting Professor at Konkuk University, Ch’ungju campus in Ch’ungch’ongbukto, South Korea.

The present study was approved as a doctoral dissertation, and represents another recent study on the phenomenon of Korean Shamanism in its alleged struggle with modernity that has been published in German next to Berno Stoffel, *Schamanismus in Südkorea und die Wirtschaftskrise 1997/1998: Die Interaktion zwischen Anomie und Religion* (Bern – Wien et al.: Peter Lang 2003).

Musok, Mugyo or *Mu* is commonly referred to as Korean Shamanism, a supposedly indigenous religious tradition that ranks prominent within Korea’s pluralistic religious landscape. Korean Shamanism dates back to the Three Kingdoms period (57 BC-668), and as far as several scholars are concerned probably even beyond that. As Grayson states, Korea’s primal religious tradition seems to have descended from ancient Siberian Shamanism (James Huntley Grayson, *Korea: A Religious History*, Oxford et al.: Clarendon Press 1989, 23) but nonetheless formed a unique setting in