

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta
Ústav jižní a centrální Asie

Bakalářská práce
Martin Taimr

Caryāpady: jejich jazyk a náboženský význam
The Caryāpadas: its language and religious meaning

Praha 2009

Vedoucí práce: Mgr. Martin Hříbek

Poděkování:

Na tomto místě bych rád poděkoval všem svým učitelům, zejména těm trpělivým. V souvislosti s touto prací pak zvláště Martinu Hříbkovi za jeho rady a pomoc při zpracování tématu.

Prohlášení o původnosti:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 28. 5. 2009

Anotace:

Tato práce poskytne shrnutím u nás dostupné sekundární literatury čtenáři základní orientaci v daném tématu, jímž jsou přibližně tisíc let staré náboženské písně. Necelá padesátka těchto textů byla znovuobjevena teprve před sto lety v Nepálu. Autory byli zejména buddhističtí laici a mistři z oblasti dnešního Bangladéše a Západního Bengálska. Písně bývají považovány za nejstarší dochované literární památky bengálského jazyka, avšak toto prvenství si nárokují i okolní indoárijské jazyky jako ásámština, bihárština a urijština.

Vedle filologického kontextu se zaměříme také na specifický jinotajný jazyk těchto mystických písní. Dále se pak seznámíme se samotným jejich obsahem a významem a zde zachycené představy začleníme do širšího náboženského rámce.

Klíčová slova: *stará bengálská mystická poezie, tantrický buddhismus*

Annotation:

This work aims to provide an overview of topic through the summary of available secondary literature. The discussed topic is one thousand years old Bengali religious songs. About fifty of these songs were discovered one hundred years ago in a Nepalese archive. Authors of the songs were mostly Buddhist laymen and masters from the area of nowadays Bangladesh and West Bengal. These songs are considered by scholars to be the oldest specimen of literature written in Bengali language although this pre-eminent position is claimed by closely related Indo-Aryan languages like Assamese, Bihari and Oriya too.

Beside the philological aspect we are concerned with a particular coded language used in these songs. Then we discuss their content and spiritual meaning and we place the ideas they express into wider religious context.

Key words: *old Bengali mystic poetry, Tantric Buddhism*

OBSAH

0 ÚVOD	8
0.1 Způsob a cíl zpracování.....	8
0.2 Poznámka k přepisu cizích termínů a jmen.....	8
1. UVEDENÍ DO TÉMATU.....	10
1.0 Co to jsou <i>čarje</i> a kde se vzaly.....	10
1.2 Vznik názvu sbírky.....	11
2. JAZYKOVÁ STRÁNKA ČARJÍ	12
2.1 Jazyk písní v kontextu vývoje indoárijských jazyků.....	12
2.2 Vývoj bengálštiny.....	13
2.3 Jazyk <i>čarjí</i>	15
3. FORMA TEXTŮ.....	18
3.1 Sbíрка <i>čarjí</i>	18
3.2 Formální stránka <i>čarjí</i>	18
3.3 Různé překlady <i>čarjí</i>	20
4. AUTOŘI NEBOLI SIDDHÁČÁRJOVÉ.....	22
4.1 Kdo to byli <i>siddhové</i>	22
4.1.2 Tradice 84 <i>siddhů</i>	23
4.1.3 Sociální zařazení <i>siddhů</i>	25
4.2 Jména autorů <i>čarjí</i>	26
4.3 Jiná tvorba autorů <i>čarjí</i>	27
4.4 Životní příběhy některých <i>siddhů</i>	28
4.4.1 Lui aneb Jedlík rybích vnitřností a žák Šabary.....	29
4.4.2 Saraha.....	31
4.4.3 Kánha.....	33
5. NÁBOŽENSKÉ PROSTŘEDÍ	
Nástin náboženského prostředí vzniku písní a představy, které se v nich odrážejí.....	37
5.1 Přehled vývoje buddhismu v Indii.....	37
5.2 Théraváda (theravāda).....	38
5.3 Mahájána (mahāyāna).....	39

5.3.1 Vliv tantrismu.....	40
5.4 Vadžrajána (<i>vajrayāna</i>) aneb tantrický buddhismus.....	42
5.4.1 Shrnutí vývoje idejí buddhismu.....	44
5.5 Sahadžajána (<i>sahajayāna</i>) jako cesta přirozenosti či snadná cesta.....	45
5.6 Praxe sahadžajány.....	48
5.7 Kódovaný jazyk <i>čarjí</i>	51
6. VÝZNAM ČARJÍ PRO STUDIUM BENGÁLSKÉ KULTURY.....	53
6.1 Historické reálie.....	53
6.2 Odkaz <i>čarjí</i>	53
7. ZÁVĚR.....	55
Seznam použité literatury.....	56

Seznam použitých zkratk

- ABTS An Anthology of Buddhist Tantric Songs. Per Kværne. 1977.
- BL Buddha's Lions. Translation James B. Robinson. 1979
- CG *čarjágíti*; konkrétní píseň *čarjá*
- CP The Caryāpadas. Atindra Mojumder. 1967.
- HBL History of Bengali Literature. Sukumar Sen. 1992.
- IEB Indian Esoteric Buddhism. R. M. Davidson. 2002.
- LIP The Lyric in Indian Poetry. Alokeranjan Dasgupta. 1962.
- MMM Masters of Mahamudra. Keith Dowman. 1975.
- ORC Obscure Religious Cults. Shashibhusan Dasgupta. 1946.
- ODBL The Origin an Development of the Bengali Language. S. K. Chatterji. 1970.
- TT Tantric Traditions. Agehananda Bharati. 1993.
- b. bengálština
- skt. sanskrt
- pa. páli
- tib. tibetština

0 ÚVOD

0.1 Způsob a cíl zpracování

Tato práce shrnuje poznatky badatelů k tématu *čarijápádů*. Zde volíme zpracování dvou základních úhlů pohledu, kterými lze na tuto starobengálskou mystickou poezii nahlížet.

Nejprve se zabýváme jazykovědným a literárním aspektem písní a začleňujeme je do kontextu vývoje indoárijských jazyků. Poté se seznamujeme s náboženským kontextem v němž písně vznikaly. Přibližujeme si jejich autory a snažíme se odpovědět na otázku z jakého společensko-náboženského prostředí tito tvůrci pocházeli a jak se to odráží v jejich dílech. Jelikož jsou považováni za následovníky jisté pozdější formy buddhismu sledujeme také ve stručnosti jeho vývoj na území Indie (resp. Tibetu).

V poslední části práce, kde se zabýváme vlastním náboženským významem textů, uvádíme několik celých překladů, popřípadě pouze jejich části. Až na uvedenou výjimku (D. Zbavitele) se tyto české překlady zakládají na anglických překladech písní z bengálštiny (a někdy tibetštiny) v těchto knihách: *The Caryāpadas* (Atindra Mojumder), *An Anthology of Buddhist Tantric Songs* (Per Kværne), *A Thousand Year Old Bengali Mystic Poetry* (Hasna Jasimuddin Moudud) a *Obscure Religious Cults* (S.B. Dasgupta). Další překlady pouze některých písní (do francouzštiny) se nalézají v *Les Chants Mystiques de Kāṇha et de Saraha* (Muhammad Shahidullah). Čtenáře, který by si všech padesát *čarij* chtěl přečíst (a neovládá starou bengálštinu) odkazujeme právě na první tři zmiňované tituly u nás snadno dostupné.

0.2 Poznámka k přepisu cizích termínů a jmen

V této práci volíme pro přepis jmen a termínů indického původu dva druhy přepisu: populární transkripci a vědeckou transliteraci. Třetím typem, který se v této práci vyskytuje výhradně v souvislosti s citacemi, je uvedení jména autora a titulu tak, jak se objevuje v dané knize.

Tyto tři typy přepisu lze ukázat na příkladu jména bengálského autora často citované knihy *Obscure Religious Cults*.

První z nich odráží víceméně zažitě zvyklosti v rámci populárně-naučné i akademické literatury a přepíše se Šašibhúšan Dášgupta. Tento způsob přepisu vychází z vědecké transliterace přičemž používá pouze českých diakritických znamének a přizpůsobuje přepis některých písmen české výslovnosti (např. původní hlásky *j*, *jh* a *ṛ* při

přepisu z indoárijských jazyků napíšeme jako *dž*, *džh* a *ri*). Tento způsob přepisu také nerozlišuje palatální (ṣ) a cerebrální (ṣ) sykavku, obě se přepisují jako *š*. Dentální sykavku jako *s*. Pro přepis hlásek *y*, *ý* používáme české *j*.

Druhý způsob pak umožňuje přesný zpětný přepis do původního písma jazyka: Śaśibhūṣaṇ Dāsgupta. V této práci ho uvádíme většinou v závorce hned za populárním přepisem při jeho prvním výskytu v případě, že označuje termín zásadnějšího významu pro jeho jasné určení například v jazykovědě či religionistice.

Poslední způsob užívaný v názvech děl a tedy i citacích vychází z anglického přepisu indického jména a užívají ho většinou i samotní Indové: Sashibhusan Dasgupta.

Pro přepis tibetských názvů používáme rovněž populární transkripci a v závorce ustálenou českou vědeckou transliteraci.

Proložené písmo používáme tehdy, jedná-li se pro běžného čtenáře o ne zcela známý termín většinou indického původu.

1. UVEDENÍ DO TÉMATU

1.1 Co to jsou čarje a kde se vzaly

Cesty do historie či k počátkům něčeho bývají mnohdy zajímavé. Odhalují nám určitý časový úsek vývoje jistého jevu. V našem případě tím jevem je stará bengálská duchovní poezie. Nejčastěji se v této souvislosti setkáme s označeními *čarjá* (b. *caryā*), *čarjápada* (b. *caryāpada*) či *čarjágiti* (b. *caryāgīti*), kterážto lze přeložit jako „to, co má být dodržováno, prováděno“, respektive „verše či písně, duchovní praxe“. Nejenže jsou tyto texty nejstarší dochovanou literární památkou bengálštiny, kterou tak zachycují v době jejího zásadního formování a profilování jako samostatného odlišného jazyka, ale jedná se i o nejstarší doklad literatury novoindických jazyků vůbec.

Doba vzniku písní je většinou badatelů kladena do období mezi roky 950 -1200 n. l., přičemž vzácná shoda panuje pouze ohledně stanovení horní hranice datace.¹

Roku 1907 byla bengálským filologem Haraprasádem Šástrím nalezena sbírka necelé padesátky těchto *čarjí* v nepálské Dvorské knihovně (Darbar Library) v Káthmándú. Tyto rukopisy psané starobengálským písmem na palmových listech jsou pozdějšího data (14.-15. st.) než samotné písně. Soubor písní obsahoval i mladší podrobný sanskrtský komentář buddhistického učence Munidatty ze 14. století. Lépe řečeno, písně samy byly součástí tohoto komentáře.² Šástrí tento text přepsal do moderního bengálského písma, doplnil poznámkami a slovníkem pro lepší porozumění a ještě spolu se třemi dalšími tantrickými, avšak stylově odlišnými texty *dohami* (b. *dohā*) je vydal v Kolkatě roku 1916 pod názvem *Hádžár bačharer purána bángálá bhášaj bauddha gán o dohá (Buddhistické písně a strofy psané v tisíc let staré bengálštině)*. Později, avšak na stejném místě, objevili Prabodhčandra Bágčí a Sunítikumár Čattopádhjáj ještě sanskrtský a tibetský překlad *čarjí*, což mimo jiné umožnilo doplnit do konečné padesátky chybějící tři a půl písně.³ Ty se totiž kvůli ztrátě několika palmových listů nedochovaly v bengálském znění. Všechny nalezené verze Bágčí souhrnně vydal roku 1938.

¹ Např. ODBL (str. 123), CP (str. vii) a HBL (str. 24) uvádí roky 1000-1200. Jsou však i tací, kteří alespoň některé písně umisťují již do 8. st. n. l. Např. Muhammad Šahídulláh či Ráhula Sámkrťáján. K tomu viz Zbavitel: *Bengálská literatura*. ExOriente. Praha 2008. Str. 18.

² ABTS, str. 1; Vacek a Preinhaelterová: *Úvod do studia indických jazyků II*. Univerzita Karlova. Praha 1980. Str. 183.

1.2 Vznik názvu sbírky

Rukopisy, které Šástrí publikoval, samy o sobě žádný název nenesou. Název výše zmíněné knihy pouze shrnuje obsah a to navíc ještě možná sporně, co se náboženského zařazení týče, jelikož písně zřejmě nejsou výlučně buddhistické. Tu část knihy, která se týká *čarjī* nazval „*caryācaryabiniścaṃ*“, tedy „Výklad toho, co má a co nemá být praktikováno.“ Podle Kværneho tento název nemá oporu nikde v textu, ani neodpovídá obsahu. S vylepšením přišli Bágčí a Bidhušekhar Bhattáčárja. Na základě jisté části Munidattova komentáře⁴ navrhli „*caryā-āścaryā-biniścaṃ*“, tedy „Co jsou úžasné *čarje*“. Kværne ovšem tvrdí, že nemáme důvod se domnívat, že by uvedený komentář postihoval název sbírky, je pouze charakteristikou písní v ní obsažených.⁵

Konečně tibetský překlad textu (Munidattova komentáře s písněmi) uvádí název, který v sanskrtu zní „*caryā-koṣa-gīta-ṭīkā-vṛttī*“. Kværne na základě toho považuje za správný název textu „*caryā-gīti-koṣa-vṛttī*“.⁶

³ Jedná se o písně č. 24, 25, 48 a poslední dvojverší písně 23. (ABTS, str. 1).

⁴ Tento úryvek zní: „*āścarya-caryā-caṃ*“- „sbírka úžasné praxe, shrnutí skvělých *čarjī*“. Vyskytuje se hned na konci třetího verše Munidattova komentáře k první *čarjī*.

⁵ ABTS, str. 3

⁶ Tamtéž, str. 3.

2. JAZYKOVÁ STRÁNKA ČARJÍ

2.1 Jazyk písní v kontextu vývoje indoárijských jazyků

Nejstarším dokladem přítomnosti indoevropské jazykové rodiny, resp. její indoárijské větve na indickém subkontinentu je stará védská literatura původně kočovných kmenů tzv. Ářjů. Ti sem začali přicházet odněkud ze stepí střední Asie v několika vlnách kolem poloviny 2. tisíciletí př. n. l. Na indické půdě docházelo ke kontaktům s původními jazyky drávidskými a mundskými, které postupně zanechávaly stopy v oblasti fonetické, morfologické, syntaktické i lexikální.⁷ Také tím dochází k odlišení staré indičtiny od íránských jazyků a začíná její samostatný vývoj. Nejstarší védské sbírky se datují do let 1500 – 1200 př. n. l.⁸ Mladší pak do doby kolem r. 800 př. n. l.⁹ Tyto sbírky zachycují nejstarší formu jazyka Ářjů na území Indie. Jedná se o tzv. mantrový či védský dialekt.¹⁰ Další vývojovou etapu zachycují texty bráhman, upanišad a súter (800 - 400 př.n.l.). V době vzniku eposů Mahábháraty a Rámájany (400 př.n.l. - 400 n.l.) došlo k „zakonzervování“ přirozeně se vyvíjejícího jazyka.¹¹ Jazyk této etapy byl nazván *sanskrt* (skt. *saṁskṛta*; tedy „uměle sestavený“). Stává se spisovným jazykem literatury a vzdělanosti. Byla v něm sepsána tzv. „stará vyprávění“ - *purány* a poslední velký rozmach zažil coby prostředek umělé *kávjové* literatury (4. - 9. st.). Jeho užívání doznívá v době středověku.

Kolem r. 500 př. n. l. přestává být staroindičtina hovorovým jazykem a nastává tzv. středoindické období (do r. 1000 n. l.).¹² Dochází ke vzniku a vývoji východních a západních dialektových odlišností. Původně však dialekty od sebe nebyly natolik odděleny, aby byly navzájem nesrozumitelné. Časem se však více a více odlišují. Tyto jazyky přirozeně vyvinuté užíváním se nazývají *prākṛty* (skt. *prākṛta*; doslova „přirozený“). Nejstarší doklady pak nacházíme v nápisech krále Ašóky z pol. 3. st. př. n. l.

Nejvýznačnějším jazykem tohoto raného období je jazyk páli (skt. *pāli*), ve kterém je zaznamenán raný buddhistický kánon. Pálijština, vzešlá ze západního či středozápadního

⁷ Vacek a Preinhaelterová (1980), str. 102.

⁸ Tamtéž, str. 92.

⁹ *Dějiny Indie*. Kolektiv autorů. Nakladatelství Lidové Noviny. Praha 2003. Str. 895.

¹⁰ Tamtéž, str. 37.

¹¹ Kolem r. 500 - 400 př. n. l. vzniká slavná Pániniho Gramatika sanskrtu.

Viz Vacek a Preinhaelterová (1980), str. 94.

¹² Tamtéž, str. 94 - 98.

dialektu, je v době před počátkem letopočtu ve své zjednodušené podobě i *lingua franca* spojující árijskou oblast Indie.¹³

Druhotně vyvinuté prákrty či středoindické jazyky, používané také v literatuře, tvoří šauraséní, maharáštrí, mágadhi, paišáci a jazyk džinistické obce ardhamághí.

Tyto dialekty se dále vyvíjely a za více než tisíc let prošly další zásadní změnou. Třetím vývojovým stupněm (4. - 9. st.) středoindického období je vznik apabhramše (skt. *apabhramša* - „odpadnutý, padlý“) a jejich krajových podob: *laukika* („lidový“), *apabhraṣṭa*, *avahaṭṭha* („odpadlý“). Ty byly rovněž literárními jazyky oblasti severní Indie. Literární forma měla velmi malé odchylky, avšak hovorová prohlubovala svá regionální specifika.

Na přelomu tisíciletí tedy dochází diferenciací a zjednodušováním apabhramše ke vzniku novoindických jazyků (ne všechny se však vyvíjejí současně). V následujícím období probíhá vyhraňování ásámštiny, avadhštiny, bengálštiny, gudžarátštiny, hindštiny, kašmírštiny, maráthštiny, mithilštiny, nepálštiny, urijštiny, paňžábštiny, rádžasthánštiny a sindhštiny.

2.2 Vývoj bengálštiny

Bengálština náleží do nejvýchodnější skupiny indoárijské větve indoevropské jazykové rodiny. Jako ostatní novoindické jazyky se vydělila z magadhského hovorového dialektu *avahaṭṭha* či *laukika* přibližně kolem roku 950.

Sukumar Sen uvádí, že již od 7. století můžeme rozlišit čtyři základní skupiny bengálských dialektů:

- 1) západní
- 2) severní
- 3) severo-východní
- 4) východní a jihovýchodní.¹⁴

První dvě skupiny mají za základ zřejmě společný dialekt. Třetí dialekt se velmi podobá staré ásámštině. Působily na něj vlivy neárijských sousedních jazyků. Jihovýchodní dialekt byl zase vystaven vlivu tibeto-barmských jazyků a východní vykazuje podobnosti s typem západním a to díky stěhování lidí z vyšších společenských tříd ze západu na východ.

¹³ HBL, str. 2.

¹⁴ Tamtéž, str. 7.

Tentýž autor předkládá následující periodizaci vývoje bengálštiny.¹⁵

- 1) starobengálština.....950-1350
- 2) středobengálština.....1350-1800
 - a) raná.....1350-1500
 - b) pozdní....1500-1800¹⁶
- 3) moderní bengálština.....od 1800.

Zaznamenanou podobu starobengálského jazyka nalézáme právě v *čarjích*, v komentáři bengálského učence Sarvánandy ke sanskrtskému slovníku synonym Amarakóše, v názvech několika místních jmen a na bronzových darovacích destičkách vládců (9. - 13. st.).¹⁷

Hlavní odlišující rysy pozdní od rané středobengálštiny jsou:

- 1) vytváření koncovek plurálu u podstatných jmen a zájmen
- 2) ztráta rozlišení čísla u finitních tvarů sloves
- 3) tvorba opisných vět
- 4) přijímání perské slovní zásoby.

Během všech období probíhá stálý příliv sanskrtských slov skrze populární mytologickou a epickou literaturu, což posiluje literární formu jazyka a zdůrazňuje jeho odlišnost od hovorové. Dochází také k přejímání perských slov (a skrze to zase arabských a tureckých). Od doby Akbara (2. pol. 16. st.), který připojil Bengálsko, je tento vliv mnohem silnější. Oblast spravují muslimští vládcové, kteří užívají právě perštinu jako jazyk administrativy. Od poloviny 18. století, kdy přebírají správu Britové, dochází samozřejmě k ovlivňování bengálštiny angličtinou.

Pokud jde o indické písmo, nejstarší dochované písemné záznamy na indické půdě pocházejí ze třetího století př. n. l. Jedná se o sloupové či skalní nápisy krále Ašóky. Ve většině případů bylo v nápisech použito písmo *brāhmī*, ve své jižní či severní podobě. Ze severní formy se vyvinulo písmo říše Guptovců (3.- 6. st. n. l.).

V Bengálsku nacházíme zaznamenanou jeho východní variantu na měděné destičce z doby Kumáragupty I. (1. pol. 5. st.). Další vývojové fáze východního stylu písma jsou zachyceny v donačních textech vládce Dharmapály (2. pol. 8. st.) a o dvě stě let později za

¹⁵ Tamtéž, str. 4. Blíže viz také Vacek a Preinhaelterová (1980), str. 182.

¹⁶ V té době se objevuje zvláštní jazyk *brajabuli* (směs mithilštiny, bengálštiny a bradžštiny), používaný višnuistickými básníky jako řeč samotného Kršny z bradžské oblasti. Sloh i tento umělý jazyk dokázal mistrně napodobit ještě R. Thákur v hravém mládí.

¹⁷ HBL, str. 5; ODBL, str. 109.

Mahípály. Zde již můžeme hovořit o protobengálském písmu. Bengálská abeceda s již plně vyhraněnými rysy se objevuje ve 12. století (darovací listina Lakšmanasény). Vznik a vývoj bengálského jazyka a písma tedy probíhal víceméně současně. Dále pak docházelo ke změnám, které zjednodušovaly zápis a odrážely materiál, na nějž se psalo (palmové listy, posléze papír). Existovaly dvě podoby písma, ozdobné a běžné. Ozdobný typ se téměř shodoval s písmem mithilským a byl používán zejména k přepisování vzácných textů. Od 17. století se počíná více užívat obyčejnější typ, i když až do poloviny 19. století se vyskytuje několik starších forem psaní. Nynější podoba tiskacích písmen se ustanovila na konci 18. století.¹⁸

2.3 Jazyk *čarjī*¹⁹

Jak již bylo zmíněno dříve, tyto texty pocházejí z doby, kdy docházelo k formování východní větve novindických jazyků (tj. ásámštiny, bengálštiny, východní hindštiny, mithilštiny a urijštiny), která vyrůstala z východní apabhramše. Blízká příbuznost těchto novindických jazyků umožňuje zpochybnění výlučného nároku bengálštiny na tato díla. Někteří zdůrazňují urijský charakter jazyka, jiní o jazyku *čarjī* hovoří jako o staré bihárštině či staré mithilštině.²⁰

S. K. Čatterdží však po zevrubném lingvistickém rozboru došel k závěru, že i přes řídké pronikání vlivů mithilštiny a urijštiny a vliv apabhramše šaurasení, je tento jazyk v základu a podstatě bengálský.²¹ V porovnání s jinými navrhovanými jazyky se v *čarjích* vyskytují některé typicky bengálské tvary substantiv (genitivní, dativní a lokativní koncovky), sloves (tvary futura, pasiva, přičestí přítomného, minulého, podmínkového), postpozic (*mājha*, *antara*, *sānga*) a množství bengálských idiomů.²²

Per Kværne ve svém díle používá, spíše pro jednoduchost, termín „stará bengálština“, avšak míní, že je sporné, zda se vůbec dá mluvit o jazykovém základu *čarjī* jako o jediném dialektu.²³ Kværne dále uvádí, že Tārāpada Mukherdží²⁴ nazývá jazyk písni

¹⁸ HBL, str. 8 - 9.

¹⁹ V této kapitole pojednáváme o jazyku pouze z hlediska lingvistického, nikoli významového. Obsah a význam speciálního jinotajného jazyka *čarjī* je předmětem jiné kapitoly.

²⁰ Viz ORC, str. 4.

²¹ ODBL, str. 112 -117.

²² ORC, str. 4.

²³ ABTS, str. 3.

²⁴ Mukherjī, Tārāpada: *The Old Bengali Language and Text*. Calcutta University Press. Calcutta 1963.

prákrtem. Opírá se přitom o sanskrtský Munidattův komentář. Ten se vztahuje na píseň č. 1, možná však jen na její dvě slova, a tak, uzavírá Kværne, není možno Munidattovu zmínku o prákrtu („*prākṛta bhāṣya*“) bez výhrad rozšířit na celou sbírku.²⁵

Jazyk *čarjī* není jednotný, nýbrž obsahuje apabhramšové i starobengálské tvary slov. Spojuje tedy formu jazyka, který byl také nositelem literární tradice a postupně dozníval, s formou novější a spíše hovorovou. Autoři byli s touto literární tradicí dobře obeznámeni a čerpali z ní (odtud tedy vlivy šauraséní, sanskrtu a mithilštiny), ale zároveň jim nebyl obyčejný život nikterak vzdálený. Bengálština v té době nebyla běžně užívána jako jazyk literatury a *čarje* jsou tak zřejmě jejím vůbec prvním užitím v literární oblasti.²⁶

Další okolností, která měla zřejmě vliv na jazykovou neucelenost textu, je místo vzniku. Nalezený rukopis Munidattova komentáře, v němž jsou citovány námi probírané písně *čarjá* (ovšem ale i jiné písně), byl zhotoven v Nepálu. Nepálští písaři 14. století byli seznámeni více s mithilštinou, jazykem tamějších dramát i běžné řeči, než se vzdálenější bengálštinou, a tak mohli cizí texty leckde přepsat po svém způsobu.²⁷

Je nutné si také uvědomit to, že všichni skladatelé písní nepocházeli ze stejného místa, nežili ve stejné době, nemuseli náležet do stejné sociální vrstvy a nebyli vyznavači a praktikanty naprosto stejné cesty. Není pravda ani to, že by se jeden autor více přikláněl k jednomu či druhému typu jazyka – tyto jsou promíšeny jak v rámci sbírky tak uvnitř básní.²⁸ V rámci dvojverší však k prolínání nedochází - alespoň ne u tvarů sloves - což se dá vysvětlit potřebou rýmu, jelikož právě slovesa se vyskytují nejčastěji na konci verše.

Užívání obou forem jazyka vedle sebe odráží neustálenost a probíhající vývoj jazyka v tomto období. Dokladem je například dvojitý způsob vyjádření zájmena „já“ (*hau*; *āmhe*), ohýbání slov, kdy jsou za tímto účelem používány jak pádové koncovky a postpozice, tak i nominativ. Dále je to absence plurálových koncovek u životných substantiv a ještě časté rozlišování rodu (na rozdíl od moderní bengálštiny).²⁹

Str. 3 - 4.

²⁵ ABTS, str. 3- 4.

²⁶ Vacek a Preinhaelterová (1980), str. 184.

²⁷ Tamtéž, str. 184.

²⁸ Navíc jsou v některých *dohách*, psaných v apabhramše, uváděna totožná jména (nemusí znamenat totožnost skutečnou!) s autory *čarjī*.

²⁹ Vacek a Preinhaelterová (1980), str.185.

Tvary některých sloves jsou taky odvozovány z vícero různých kořenů stejného slovesa (např. dělat: *kar-*, *ka-*, *k-*; jít: *yā-*, *ga-*, *jā-*). Tato různost odkazuje na staroindickou bohatost kořenů.

Další nejednotnost panuje také v zápisu evidentně stejných slov.³⁰ Typická je variabilita psaní délky vokálů (např. ukazovat se *dis-* i *dīs-*; rozumět *bujh-* i *būjh-*), dentálního a cerebrálního „n“ (záporka *na* i *ṇa*; vědět *jān-* i *jāṇ-*), sykavek (ukazovat se *dis-* i *dīs-*; kropit *siñc-* i *ṣiñc-*), aspirantu (např. stavět *gaṛ-* i *gaṛh-*) a palatál (jedná se o jejich zdvojování např. v být *ach-* / *acch-*; rozumět *bujh-* / *bujjh-*).

Text *čarjī* sice určitě zachycuje zajímavou a důležitou vývojovou fází bengálštiny, na druhou stranu však nemusí být totožný s hovorovou podobou jazyka tehdejší doby. Odráží se v něm jazykový kvas a proměna.

Slova textu rukopisu byla psána spojitě a byl to opět Šástrí, kdo písňě rozdělil na jednotlivá slova a tím umožnil jejich snadnější četbu. O tom, jak se slova ve skutečnosti původně vyslovovala, mnoho nevíme. Původní sanskrtské krátké „a“ se však ještě nevyslovovalo jako otevřené „o“, jak je tomu v současné bengálštině a navíc toto krátké „a“ bylo vyslovováno i na konci slova. Ke změně výslovnosti dochází do poloviny 15. století.³¹

³⁰ Zde míníme v rámci jednoho vydání textu. Odlišnosti totiž jsou i mezi různými kritickými vydáními.

³¹ Vacek a Preinhaelterová (1980), str. 188.

3. FORMA TEXTŮ

3.1 Sbírka *čarjī*

Šástrím nalezený rukopis původně obsahoval 69 oboustranně popsaných palmových listů, z nichž pět (obsahující neúplné čtyři *čarje*) v knihovně chybělo. Většinou se všude uvádí, že rukopis obsahuje písně a jejich komentář. Jak jsme již zmínili, Kværne se však domnívá, že je mnohem přesnější považovat nalezený text prvotně za komentář, který komentované písně cituje, jelikož nemáme žádný důkaz, že by kdy sbírka *čarjī* existovala osamoceně. Slova komentovaných písní se ne vždy shodují s textem, který Šástrí knižně vydal (tj. z kopie, kterou v nepálské knihovně pořídil).³² Původní, Šástrím nalezený rukopis se nyní považuje za ztracený. Je však zachována jeho kopie na mikrofilmu a navíc, ještě před ztrátou, došlo roku 1977 k novému kritickému vydání *čarjī* i komentáře s faksimilemi původního textu od Nílrátana Sena pod názvem *Čarjágitikoša*.³³

Pro úplnost zbývá dodat, že na stejném místě jako Šástrí objevil na počátku let šedesátých Šašibhúšan Dášgupta dalších 250 *čarjī* a zmiňuje, že tyto písně jsou v Nepálu dodnes provozovány za doprovodu tance a nástrojů.³⁴ Většina z nich je mladší, avšak některé mají autory shodné s *čarjemi* staršími a dvacítká z nich je co do stáří, obsahu a formy s nimi srovnatelná. Sto těchto písní bylo vydáno Asitkumárem Bandjopádhhájem pod názvem *Naba čarjápád (Nové čarje)* roku 1989 v Kalkatě.³⁵ Těmi se však tato práce nezabývá.

3.2 Formální stránka *čarjī*

Jednotlivé *čarje* obsahují:

- a) jméno „autora“ (k tomu viz kapitolu 4.2 této práce)
- b) název příslušné melodie (*rága*, *rágíní*)
- c) samotný text s kolofonem na závěr.

Následuje Munidattův komentář.

Tyto texty byly určeny ke zpěvnému přednesu, a tak obsahovaly i název melodie, ve které měly být zpívány. Celkový počet melodií je 16. Nejčastěji (12x) se vyskytuje *rága*

³² Vydané písně jsou tedy již několikátým opisem toho, co jejich autoři složili. A to ještě můžeme vzít v úvahu možnost, že jejich předávání bylo zprvu pouze ústní.

³³ Viz *Bibliografický esej* L. Ondračky in: Zbavitel (2008), str. 277.

³⁴ CP, str. 3.

³⁵ K tomu viz Zbavitel (2008), str. 277 a ABTS, str. 7-8.

patamañdžari. Užití ostatních pak kolísá od jedné do pěti. Některé *rágy* jsou spojeny s klasickou indickou hudební školou, o původu jiných se neví (např. *rága gabudá*). Dále není jisté, zda se interpretovaly dle dobového díla *Rága-taranginí* od Lóčana Pandita či mladší *Sangít-ratnakáry* od Šáringadévy. Písňe byly zpívány jednohlasně a k refrénu (skt. *druvapada*), což býval druhý řádek dvojverší, se připojovali další zpěváci. V tomto je spatřována podobnost se středověkými višnuistickými (*kírtany, pady*) a báulskými písňemi. Někteří již zde vidí rané doklady základních rysů pozdější rozmanitosti bengálské písňové tvorby. To, že k doprovodu sloužily i jednoduché nástroje, jako činelky, nákotníčky s rolničkami, bubny mridangy a jiné, dokládá dobový spis Tikásarvasva od Bandoghatíje Sarvánandy ze 12. století.³⁶

Dle A. Dášgupty³⁷ forma *čarjí* ukazuje na příbuznost s mnoha tehdejšími hudebními formami, ať světskými či náboženskými. Vedle džinistů to byli právě autoři těchto písni, kteří do své tvorby zahrnovali lidové lyrické formy (např. rým/asonance na konci verše), jež sloužily k snadnému zapamatování. Navíc tanec a zpěv hrál v tantrických rituálech důležitou roli.³⁸

Písňe nejčastěji sestávají z deseti řádků (tedy pěti dvojverší). Jen tři *čarje* jich mají čtrnáct. Druhý řádek dvojverší bývá obvykle refrémem. Metrum je moraické, zastoupené dvěma variantami. Většina *čarjí* je psána v metru, které je bezprostředním předchůdcem *pajáru* (b. *payāru*), který je v bengálské poezii hojně rozšířen.³⁹ Zde se vyskytuje v podobě o patnácti či šestnácti mórách s přerývkou po osmé slabice a nazývá se *paddhatiká, paddhatiá* či *pajjahtiká*.⁴⁰ Dvojverší jsou svázána formálně (rýmem či asonancí) i tematicky (tvoří obsahový celek).⁴¹ Toto schéma je téměř totožné s metrem *čaupái* v hindštině, gudžarátštině a rádžasthánštině. Drobnou úpravou *paddhatiky* dochází ke změně v *pajár*. Proto je v některých zdrojích v souvislosti s *čarjemi* uváděno toto metrum.⁴²

³⁶ CP, str. 7-9.

³⁷ LIP, str. 49 - 57.

³⁸ Narážku nacházíme v písni č. 17 v pátém dvojverší.

³⁹ Ten má jistou pružnost díky tomu, že se v něm počítají slabiky a nikoli písmena.

A. Dasgupta (LIP, str. 50-51) uvádí původ pojmu ve slově *prakāra* („rozmanitost“) »*paāra* »*payār*.

⁴⁰ HBL, str. 25.

⁴¹ Zbavitel (2008), str. 29.

⁴² LIP, str. 49.

Z druhého typu metra, který není ani zdaleka tak hojně zastoupen, se později vyvinulo *tripadī*, další velmi časté (např. ve středověké višnuistické lyrice) bengálské metrum. To, v rámci jednoho verše, obsahuje 25 (26) mór s přerývkami po 8. a 16. slabice.

Metrická rozvolněnost asi odráží upřednostnění melodie před svázaností a lhostejnost nevzdělaných posluchačů k propracované prozodii.

V posledním dvojverší pak obvykle nalézáme kolofon, neboli *bhanitu* (b. *bhaṇita*), obsahující jméno a jakýsi uzavírající osobní komentář pisatele. *Bhanitu* obsahuje 30 z 50 písní. Tento název je utvořen od slovesného kořene *bhaṇ-*, tedy „říkat“, kterého je užito zmíněným způsobem v písních celkem 24 krát.⁴³

Zda uvedené jméno patří autorovi, jeho učiteli či ještě někomu jinému, není zcela jisté. Pravděpodobné jsou obě varianty.⁴⁴ Obecná forma kolofonu je: „XY praví, že..., YX zpívá...“

3.3 Různé překlady *čarjī*

Rukopis psaný ve staré bengálštině a nalezený v Nepálu není jediným zdrojem, ze kterého se dovídáme o písních *čarjā*. Ty byly ve své době zřejmě velmi populární a četné a citovaných padesát *čarjī* v rámci Munidattova komentáře se považuje za pouhý zlomek této obsáhlé tvorby. Komentář i s *čarjemi* nalézáme též v tibetském buddhistickém kánonu, respektive v jeho části Tandžur.⁴⁵ Edice Tandžuru je několik a vzájemně se mohou lišit výběrem a uspořádáním textů.⁴⁶ Texty překladů se začaly shromažďovat už od 11. století a první edici Tandžuru, kterou pak následovala jiná vydání, Kværne klade do roku 1334 a místa vzniku v klášteře v Žalu (tib. *ža lu*).⁴⁷ Jako překladatel písní a komentáře je v textu uváděn mnich Dagpa Gjalchän (tib. *grags pa rgjal mcchan*). Učinil tak v Káthmándú pod

⁴³ ABTS, str. 4. Další použitá slovesa v *bhanitě* uvádí: *gā*-(2x), *bol-*, *bul-*.

⁴⁴ Například honorifický tvar slovesa ve spojení se jménem by ukazoval, že tím, kdo pronáší přímou řeč, je míněn *guru*.

⁴⁵ Kandžur (tib. *bka' gjur*; „Překlad slov“, tj. Buddha) a Tandžur (tib. *bstnan gjur*; „Překlad učení“, tj. Buddha) je sbírka o více než 300 svazcích obsahující tibetský překlad sanskrtských buddhistických děl.

⁴⁶ Kværne pracoval se dvěma jemu dostupnými. Narthangskou (tib. *snart thang*) a dergeskou (tib. *sde rge*) edicí. První se nalézá v Musée Guimet v Paříži a druhou měl přímo v Univerzitní knihovně v Oslu. Dergeské vydání Kandžuru a Tandžuru se však nalézá i u nás, v knihovně Orientálního ústavu v Praze.

⁴⁷ ABTS, str.2.

dohledem „máhá pandita Kírīčandry“. ⁴⁸ Kværne tento překlad umisťuje do rozmezí let 1310-1334 a z toho, že mu s překladem nepomáhal Munidatta, ale Kírīčandra, soudí, že autor sanskrtského komentáře musel žít ve století předchozím, tedy třináctém, a nikoli ve 14., jak míní v *The Old Bengali Language and Text* Tárápada Mukherdží.⁴⁹

Díky tibetskému Tandžuru se dovídáme jméno komentátora písni - Lobpön Thubpächin (tib. *slob dpon thub pas sbjin*), tedy *Ācārya Munidatta*, a zároveň můžeme doplnit chybějící písni (č. 24, 25, 48 a poslední dvojverší 23) a konec komentáře k CG č. 50. Tibetský překlad, srovnává-li se s bengálským rukopisem, je cenným zdrojem informací k jazykové i obsahové stránce textu. Někde nalézáme i významové rozdíly mezi originálem a překladem.

Pro úplnost ještě dodejme, že písni *čarjā* se dostaly i za hranice Tibetu. Nalezneme je v mongolském překladu tibetského Tandžuru, který se nalézá ve Státní knihovně v Ulánbátaru.

⁴⁸ Zmiňovaný mnich byl překladatelem velmi plodným. Ve spolupráci s kašmírskými učiteli Dharmadharou a Kírīčandrou přeložil *Šestero nauk Náröpy*, *Amarakóšu* a hru *Lókánanda*. Mimoto i mnoho menších textů.

4. AUTOŘI NEBOLI *SIDDHÁČÁRJOVÉ*

Počet autorů *čarjī* se uvádí kolem třiatvacetí. Doba jejich působení se udává do 8.-12. století (abychom zahrnuli názory různých badatelů, kteří buď uvádějí celou tuto škálu,⁵⁰ anebo pouze její část, zejména pak buď 8.-10. st.,⁵¹ či 10.-12. st.⁵²).

Všichni pocházeli z Bengálska (míněna je oblast před rozdělením) či přilehlých krajů. Nazývají se *siddha*, *siddhācārya*, *ācārya*, *mahāsiddha*, *mahāyogi*, *yogisvara*, *avadhūta*. Čili „dosažitelé“, „duchovní mistři“, „velcí jógini“ či „očistění“ (míněno od klamu a iluze).

4.1 Kdo to byli *siddhové*

Obecně lze říci, že to byli hluboce spirituálně, mysticky založení charismatičtí jedinci, nikoli však prvotně básníci, kteří zaznamenali esoterické praktiky a zkušenosti „bengálského tantrismu“.⁵³ Již zde je ale nutné uvést, že to asi nebyli stoupenci jediné, jasně označené školy a že tudíž písňe mohou odrážet tuto názorovou nejednotnost (která se však mohla do značné míry setřít díky pozdějším výkladům komentářů). Také u badatelů se setkáváme s nejednotností ohledně náboženského zařazení *siddhů*. Někteří (a to většina) v nich vidí pouze buddhistické tantriky. Jiní tvrdí, že mezi autory jsou jak buddhističtí, tak i ne-buddhističtí *siddhové*. Neměla by nás také zmást různá označení pro více či méně podobné jevy - tantrický buddhismus, vadžrajánový buddhismus či vadžrajána, buddhistická sahadžijá či prostě sahadžajána. Téměř všemi badateli bývají naši autoři zahrnováni do skupiny „84 *siddhů*“.

Jak jsme uvedli, termín *siddha* znamená doslovně „dosažitel“ cíle svého duchovního úsilí (skt. *sādhana*). O tomto cíli se podrobněji dozvíme později, nyní si však pro představu

⁴⁹ ABTS, str.2.

⁵⁰ MMM, str. 2-3; R. Sāṅkṛtyāyana: „*L'Origine du Vajrayāna et les 84 Siddhas*“ in: Journal Asiatique, Paris 1934, str. 226, uvádí rozmezí 750-1100.

⁵¹ CP, str. 5.

⁵² ODBL, str. 119-120; HBL, str. 24

⁵³ Zbavitel (2008), str. 19. Termín „bengálský tantrismus“ zde používáme proto, abychom usnadnili popis něčeho, co se mi jeví jako pestré, důkladně protkané předivo náboženských představ a nauk rozličného původu, které není vždy snadné (a snad ani možné) rozplést. Základními stavebními prvky nauky, které bude věnována samostatná kapitola, je jistá forma pozdního buddhismu mahájánového typu, nauka textů tanter (buddhistických a šivaistických), jógová nauka o těle a práci s jeho energiemi a také velmi zjevný erotický vliv, s kterým bývá tantrismus dáván do souvislosti asi nejčastěji, jelikož konečný cíl tantriků, prožitek jednoty a cesta k ní bývají často popisovány sexuálně-symbolickým jazykem (a naopak, některé bezesporu sexuální praktiky jsou opsány zcela obyčejným, všedním jazykem).

uvedme nejčastěji zmiňované termíny, které se s jejich *sádhanou* pojí. Jsou to *mahásukha* (skt. *mahāsukha*) neboli „velká blaženost“, *nirvána* (skt. *nirvāṇa*) - duchovní osvobození, tj. od zaslepenosti a iluzí, a stav *sahadže* (skt. *sahaja*) - neboli „přirozeného“ (řekněme osvícení). Ovšem označení *siddha* nese ještě jeden, mnohem „světštější“, význam. A to čaroděj, kouzelník, mág, světec. Toto možná lidovější pojetí, odráží představu o kromobyčejných silách a magických schopnostech (nesoucí stejné označení, tedy „*siddhi*“), kterými *siddhové* disponují a jimiž mohou dokládat úroveň své realizace navenek. Tyto nabyté schopnosti jsou jakýmsi vedlejším produktem a znakem úspěšné duchovní praxe, která, v našem případě, sahá mnohem výše, než k dosažení pouhých kouzelných schopností.⁵⁴

4.1.2 Tradice 84 *siddhů*

Autoři *čarjī* jsou zahrnováni (badateli i indotibetskou tradicí samotnou) do okruhu tradice 84 *siddhů*. Proto než přejdeme k několika jednotlivým autorům, se o ní krátce zmíníme. Do seznamu 84 *siddhů* neboli dosažitelů byli začleněni i jógini nebuddhističtí. Nejvýznamnější takovou „podskupinou“ jsou šivaističtí *náthové*,⁵⁵ jedna z dalších alternativ k ritualistickému bráhmánismu (vedle buddhistické *sahadžije*), která s vadžrajánovými buddhisty sdílela mnohé jógicko-tantrické ideje a praxe. Dále se zde vyskytují postavy z okruhu *santských* básníků a později i súfijů.⁵⁶ Seznamy osob, které náležejí do skupiny těchto „světců“ se tradice od tradice mohou lišit. Jakýmsi společným jmenovatelem však je jejich působení v severoindickém prostoru a jejich jasné vymezení se vůči ortodoxnímu

⁵⁴ V některých jiných proudech však může být samotné dosažení *siddhi* jejím hlavním cílem. Některé jógové a šamanské techniky vedou k jejich nabytí. Obvykle se jedná o síly, zaručující vládu nad elementy, kam tedy spadají takové věci jako materializace a dematerializace objektů, ale i subjektů, procházení zdmi, chůze po vodě, létání, alchymické schopnosti či telepatie apod. Někteří zabývání se těmito silami odsuzovali jako něco, co není vlastní původnímu čistému buddhismu. Jsou v něm však zahrnuty již v raných sútrách. (BL, str. 7).

V kontextu tantrického buddhismu je jasné rozlišení mezi těmito dvěma pojetími *siddhi*, tedy transcendentálním a světským. „Transcendentálním *siddhi*“ (skt. *parama-siddhi*), je míněno dosažení konečného, nejvyššího cíle praxe tantrického buddhismu, tedy osvícení - mystické zkušenosti jednoty (skt. *māhāmudrā-siddhi*). „Světským *siddhi*“ (skt. *sādhāraṇa-siddhi*), coby doprovodným jevem duchovní praxe, na kterém není radno ulpívat, jsou míněny následující neobvyklé schopnosti, zvané „osmero sil“ (skt. *aṣṭasiddhi*): síla ovládat meč bdělosti; procházení hmotou; síla nechat něco povstat i zaniknout; schopnost vyrobit lék dle vnitřní vize a masti uschopňující oko vševědoudčnosti; rychlá chůze; alchymické schopnosti. (MMM, str. 429). Bývají uváděny i tyto „položky“: elixír mládí, meč neporazitelnosti, neviditelnost, schopnost létat, moc nad světem duchů a démonů.

⁵⁵ Nejvýznamnějšími jmény legend *náthovské* literatury jsou (1) Mínanáth/Matsjéndranáth, (2) Górákhnáth, (3) Džálandharípá (Hádipá), (4) Kánupá, (5) Mainámatí (Majanámatí) a (6) Gópíčánd. K tomu viz ORC, str. 240-241.

systemu náboženství - ať již jde o klášterní kulturu buddhismu, hinduistické kastovnictví s výsostnou úlohou bráhmanů coby ritualistů nebo později vůči nesnášenlivému islámu súfíjskou mystikou.

Zřejmě nejstarší výčty *siddhů* se nalézají v dílech Varṇa-ratṇā-kara (poč. 14. století) a Haṭha-yoga-pradīpikā, přičemž mnoho jmen se zde shoduje.⁵⁷

Tradice 84 *siddhů* nebývá vědci považována za historickou genealogii nějakého náboženského uskupení či proudu. Jedná se o spojení osobností z různých věrouk, přičemž někteří z lidí s těmito jmény mohli vskutku existovat, jiní byli doplněni jaksí do počtu. A to doslova, jelikož číslo 84 se zdá ukazovat spíše na mytologický než historický původ tradice. Vyskytuje se mnohokrát v různých textech napříč duchovními proudy Indie (v literatuře upanišad, jógy, tanter, šivaistů, buddhistů, náthů).⁵⁸

A je nejisté, do jaké míry se dostaneme ke skutečným životním příběhům *siddhů* skrze hagiografickou literaturu. Moudřejší je možná chápat číslo 84 jako symbol dokonalosti, celistvosti a popisované osudy *siddhů* jako archetypy adeptů tantrické cesty. Jsou ztělesněnou cestou a realizací, které dosáhli díky svojí vlastní snaze a postavě gurua. A to, že někteří z nich pocházeli z nejnižších společenských vrstev, jen umocňuje jejich poselství - dostupnost osvobození pro každého, kdo o něj usiluje a je ochoten se trochu přičinit.⁵⁹ Někteří badatelé poukazují na jejich revoluční, protikulturní působení a dostávají pak taková označení jako „disidenti, rebelové, obrazoborci“,⁶⁰ kteří narušují svým svobodným způsobem žití ztuhlost nábožensko-společenského uspořádání (kastovnictví, prázdný ritualismus).⁶¹ Odklánějí se od akademismu klášterních univerzit, postrádají vnější uniformitu a formální disciplínu a ke své tvorbě užívají hovorové jazyky.

Rozkvět „*siddhovského* hnutí“ souvisí s vládou dynastie Pálů v Bengálsku (polovina 8. až polovina 12. st.), kteří byli podporovateli buddhistické vzdělanosti. Během vlády dvou prvních panovníků Gópály a Dharmapály (asi 750-810) se dočkala rozkvětu význačná buddhistická centra celoasijského významu - klášterní univerzity Nalanda, Uddandapurí a

⁵⁶ ORC, str. 234.

⁵⁷ Tamtéž, str. 232-3.

⁵⁸ Tamtéž, str. 234-6.

⁵⁹ Jedná se o didaktický prvek příběhů. Ovšem mezi *siddhy* se řadili lidé z různých tříd: králové, ministři, bráhmani, jógini, básníci, hudebníci, zemědělci, řemeslníci, obuvníci, kováři, lovci, prostitutky. Nejznámější ze *siddhů* byli původně buddhistickými mnichy. Naprostou většinu však tvořili původní laici.

⁶⁰ MMM, str. 2-3.

⁶¹ CP, str. 76-77.

Vikramašílá.⁶² Tato střediska byla zničena a obrovské množství mnichů pobito na přelomu 12. a 13. století muslimským dobyvatelem Bachtijárem Chaldžím. V této době se končí dějiny buddhismu na jeho mateřské půdě.

4.1.3 Sociální zařazení *siddhů*

Siddhové nepocházeli z jedné společenské vrstvy a nebyli to mniši ani obyčejní laici. V jejich řadách se ocitli jak bráhmani, tak řemeslníci a nízko či bezkastovní lidé. Svým životem i tvorbou však stáli mimo společensko-náboženské zřízení a proti jeho kastovnímu, výhradnímu postavení bráhmanů a jejich ritualismu, proti dvorem podporovanému šivaismu i buddhistickým klášterním mravům.⁶³

Oni sami v kláštorech nežili, i když někteří část svého života zde prožít mohli a získali tak nejvyšší možné vzdělání. Ze zmínek v písních lze usuzovat, že žili sami či se svojí tantrickou partnerkou stranou od lidí, na krajích polí, lesů a hor. Davidson⁶⁴ navíc uvádí, že žili, zrovna tak jako mniši, v jakési symbióze s menšími regionálními středisky. Spolu že vytvářeli pospolitý život v komunitách (skt. *maṇḍala*) v nichž prováděli své „nepřípustné“ rituály.

Písně skládané v běžném hovorovém jazyku (apabhramša či stará bengálština), jejich zpěvavá forma i obsah, kde se pije alkohol, jí maso, souloží s nízkokastovnými ženami a žije se každodenní život obyčejných lidí, tvoří lidový protipól k vysoké dvorské poezii a vytříbené filosofii. Tyto písně musely být z uvedených důvodů mezi lidmi velmi populární (předpokládá se, že *čarjī* vzniklo veliké množství), i když asi ne všem skrytým myšlenkám prostí lidé porozuměli.⁶⁵ Ovšem na druhou stranu mohla být právě jejich prostota a důvěrná znalost prostředí, které s básníky sdíleli, tím nejlepším interpretačním klíčem. Navíc, předváděl-li tancem a zpěvem svou píseň sám autor obdařený očekávatelným charismatem,

⁶² Právě do těchto míst posílala královská rodina ze západního Tibetu od 10. století své vyslance, aby přinesli Buddhovu nauku. Posléze, v jedenáctém století, odtud do Tibetu přichází jedna z rozhodujících postav pro ustavení tibetského buddhismu Atiša Dípankara Šrídžňána (asi 982-1055). Viz *Lexikon východní moudrosti*, str. 27.

⁶³ IEB, str. 289.

⁶⁴ Tamtéž, str. 334.

⁶⁵ Avšak i zde se nabízí otázka, do jaké míry jsme je schopni pochopit my, přestože máme k dispozici velké množství odborných studií k tomu, abychom si poskládali jazykový, historický, společensko-náboženský kontext jejich vzniku. A další věcí pak je, které z těch „skrytých myšlenek“ jsou původním záměrem autora a které mají dodatečně podsunutý význam pozdějšími komentátory, kteří svým výkladem zahlazovali přílišné excesy a podivnosti, které mohly být původně míněny doslova a nikoli symbolicky.

jak asi dalece rozdílné budou způsoby uchopení *čarjī* tehdy, tedy přímo prožitkem, a námi, prostřednictvím vědeckého rozumového rozboru, tedy takovým způsobem, ze kterého se v některých písniích tropí žerty.

Písňe *siddhū* vyprávějí příběhy porušující bráhmanské ideály, šokují a zároveň těší posluchačstvo. Hrají si se slovy, spontánně a nespoutáni básnickým či jiným formalismem vyjadřují zkušenosti ze své duchovní stezky. Vykladači, kteří pak nastupují po nich, hledají správný a přijatelný význam textů a tím umožňují, aby byly zahrnuty do institucionalizovaného náboženství (tibetského buddhismu).

4.2 Jména autorů *čarjī*

Jména skladatelů *čarjī* se ve většině případů, jak již bylo zmíněno, vyskytují přímo v rámci jejich textu. Pomineme-li označení nízkokastovních žen (Dombí, Čandálí, Šabarí) a jména z buddhistické oblasti (Buddha, Mára, Héruka), pak se nejčastěji jméno objevuje v kolofonu (*bhanitě*) tvořící poslední dvojverší.⁶⁶ Z padesáti písni jich tento kolofon obsahuje třicet. Jindy bývá jméno zmíněno ne na konci, ale už v průběhu textu.

Počty autorů *čarjī* se, podle badatelů, mírně různí. Kværne jich uvádí 19⁶⁷ Hasna Džasimuddín Moudud 23⁶⁸ a S. Čatterdží 22.⁶⁹

Navzdory tomu, že komentátor Munidatta přiřazuje ke každé skladbě autora, jsou čtyři *čarje* anonymní - ty připisované Vínovi (č.17), Šabarovi (č. 28 a 50) a Dombimu (č. 14) a přinejmenším další čtyři nebyly složeny mistry, jejichž jména se v písni objevují, ale jejich žáky: dvě „Kukkurího“ a po jedné „Dhendhany“ a „Čátily“.⁷⁰

Mezi jmény nalézáme dvě, která byla zřejmě pouze přezdívkami: Kaṅkaṅa, tedy „náramek“ a Taḍaka / tāṭaṅka/ čili „nákotníček“. Jiné písňe přímo zmiňují jak učitele, tak žáka.⁷¹

Seznam jmen autorů, tak jak ho uvádí Kværne, je následující: ⁷²

⁶⁶ Někdy je však v *bhanitě* užit honorifický tvar slovesa ve spojení se jménem. Z toho se usuzuje, že skutečný autor, který své jméno neuvádí, zde cituje svého gurua. Jsou minimálně tři písňe tohoto typu, které se běžně připisují Biruovi (č. 3), Mahindovi (č.16) a jedna Sarahovi. HBL, str. 26.

⁶⁷ ABTS, str. 4.

⁶⁸ Jasimuddin, Hasna Moudud: *A Thousand Year Old Bengali Mystic Poetry*. University Press Limited. Dhaka 1992. Str. 33.

⁶⁹ ODBL, str. 119.

⁷⁰ HBL, str. 26.

⁷¹ Jsou to písňe: č. 36, kde Kánhu je žákem Džálandhariho a č. 34, kde Dárika zmiňuje Luiho.

⁷² Tedy těch, jimž jsou písňe přisuzovány. Uvádíme vědecké prepisy různých podob jména. Původní bengálský vždy jako první, další potom tak, jak byly zachyceny tibetským prepisem jména či

Kāṅḥu (K āhṇa, Kānha, Kṛṣṇavajra..)/12-13/;

Bhusuku /8/;

Saraha (Sarōja-vajra) /4/;

Kukkurī /2-3/;

Lui (Lūyi, Lūi) /2/;

Śānti /2/;

Śabaro (Śavara, Sa wa ri) /2/;

Dhāma (Dharma) /2/;

Cāṭila /1/;

Biruā (Virūpa) /1/;

Guḍarī (Guṇḍarī) /1/;

Kāmali (Kambalāmbara) /1/;

Mahittā (Mahīdhara) /1/;

Ājadeba (Āryadeva) /1/;

Dheṇḍhaṇa /1/;

Dārika /1/;

Bhāde (Bhādra, Bhadra) /1/;

Tāraka (Tāḍaka) /1/;

Kaiikaṇa /1/;

Jaanandi (Jayanandī) /1/;

Ḍombī /1/.

A pro úplnost zbývá dodat *Tantriho*, kterého má navíc v seznamu Hasna Džasimuddín Moudud a *Guñjarīho* dle S. Čatterdžího.⁷³

4.3 Jiná tvorba autorů čarjí

Stejně jako padesátka uvedených písní je zlomkem tehdejšího obsažného korpusu, a stejně jako výše uvedená jména odkazují pouze k několika známým mistrům (o kterých se předpokládá, že jich žilo větší množství), tak i literární pole působnosti našich autorů překračovalo námi probíraný žánr.

Někteří z nich napsali celé sbírky písní a děl. Například Śānti: *Sahajagīti*, Ājadeva: *Kāṅerī-gītikā*, Biruā: *Pada-caturaśīti*, Bhāde: *Sahajānanda-dohākoṣagītikā*.

komentátorem – toto způsobuje jejich vzájemné drobné odchylky. Následuje počet přisuzovaných písní. Viz ABTS, str. 4. Ke všem jménům bývá také připojován uctivý doplněk „-pāda“, tib. „-pa“.

⁷³ Jasimuddin, H. M. (1992), str. 33 a ODBL, str. 119.

Někteří z autorů také tvořili písně užívané při tajných tantrických rituálech. Ty byly skládány ve starší podobě hovorového jazyka této oblasti (skt. *avahaṭṭha*). Zde se však, kvůli přísnému utajení, jména autorů nevyskytují. Písně nesou označení *vadžragīti*, tedy písně blesku/diamantu a ty, které se nám zachovaly, obsahují vzývání božstva blesku Héruky/Hévadžry jeho družkou Jógini ve formě milostné písně.⁷⁴

Dalším žánrem, skládaným v dialektu avahattha, byly písně *dohá* (skt. *dohā*)⁷⁵ jejichž sbírka se nazývá *dohākoṣa* (skt.). Ačkoli texty dostaly název podle tohoto metra, většina z nich je složena v metru *čaupai*. V indickém jazyce se dochovaly sbírky pouze tří autorů včetně sanskrtských komentářů: Tilopy, Sarahy a Kānhy.⁷⁶ V tibetských překladech jsou dochována díla Luiho, Kaṅkaṅy a Ratna Nṛsimhy.⁷⁷

Ačkoli strofy *dohá* odrážejí stejné náboženské představy, jaké jsou obsaženy v *čarjích*, jejich odlišný styl a užití jiné, literárnější formy jazyka poukazují na to, že se od *čarj* lišily záměrem svého užití. Sukumar Sen tvrdí, že sloužily jako poučné básně pro nové adepty a tudíž měly být mnohem sdílnější, než kódované *čarje*. Ke způsobu užití jazyka zde Sen ještě uvádí, že mnozí tantrici velmi dobře ovládali sanskrt a svá učená díla tedy psali výhradně v něm. Pro svá „kázání“ používali formu dialektu avahattha, avšak pro vyjádření svých niterných myšlenek a písní prý užívali výhradně domácí hovorové jazyky.⁷⁸

4.4 Životní příběhy některých *siddhů*

V této kapitole se zaměříme na některé konkrétní autory a uvedeme dostupné informace o těchto osobách, přičemž jedním zdrojem nám budou badatelské závěry a druhým spis, zachycující jednotlivé životní příběhy *mahásiddhů*.⁷⁹ Tato hagiografická a

⁷⁴ HBL, str. 30-1.

⁷⁵ Prvně byly vydány v bengálštině H. P. Šástrím již r. 1916 (viz kap. 1.1.). Francouzský překlad dvou sbírek *dohá*, včetně komentáře, najdeme např. in: Shahidullah, M.: *Les Chants Mystiques de Kāṇha et de Saraha*. Les Dohā-koṣa (en apabhraṃśa, avec les versions tibétaines) et Les Caryā (en vieux-bengali). ADRIEN-MAISONNEUVE. PARIS 1928. V angličtině např. Guenther, H.V.: *The Royal Song of Saraha*. Shambhala. Berkeley 1973.

⁷⁶ První komentoval *Mokṣākaragupta*, 2. *Advayavajra* a 3. *Amithāba*.

⁷⁷ HBL, str. 30-32.

⁷⁸ Tamtéž, str. 32.

⁷⁹ Jedná se o původně sanskrtský text od Abhayadatty: *Caturaśīti-siddha-pravṛtti*, který byl přeložen do tibetštiny. Z ní jeden překlad do angličtiny učinil James B. Robinson: *Buddha's Lions. The Lives of the* Tyto legendy o některých autorech zde neuvádíme kvůli přínosu historiografickému (který je zřejmě velmi malý), ale spíše k dokreslení atmosféry tradice, která do sebe autory *čarj* a jejich domnělé

didaktická vyprávění obsahují často podobající se způsoby konverze. Buď se budoucí adept tantrické cesty dostane do životní krize, čelí ztrátě blízkých, stárí, nemoci, anebo je prostě nespokojen se svým dosavadním - byť úspěšným životem - a prohlédne jeho pomíjivost. Někteří jsou zprvu přitahováni a přesvědčeni jen magickými silami, které vidí u svých budoucích *guruů-siddhů*. Uvedené podmínky vytváří vhodnou půdu pro změnu života, jeho nasměrování na nepomíjivé cíle a tedy v praxi následování *sádhany*, kterou jim *guru* nebo jiné osvícené bytosti (jestliže ženského rodu, pak se zvou *dákiní/dákyňe* – skt. *ḍākinī*) uloží. Význam jmen *siddhů* je vysvětlován na základě jejich vlastností, od nějaké události v životě či podle objektu meditace.

Davidson upozorňuje na úmyslné zdůrazňování grotesknosti při popisu těchto osob (např. Virúpa, který si libuje v alkoholu a ženách) a jejich zvláštních tělesných rysů v ikonografii.⁸⁰ Nazývá je doslova „hrdiny frašky naší reality“, kteří jsou občas komičtí, jednající pro dobro bytostí, avšak někdy samolibě využívají svých sil. Tím je srovnává s postavami bohů v literatuře purán a míní, že „*siddhové*, coby komičtí hrdinové, zřejmě zosobňují ambivalentní postoj indické společnosti a buddhistické hierarchie vůči silou obdařeným osobnostem, které však mají pochybné morální základy.“⁸¹

4.4.1 Lui aneb Jedlík rybích vnitřností a žák Šabary

Na seznamu *siddhů* se nachází na prvním místě. Je mu proto v textech udělován titul *ádi-siddháčárja* (skt. *ādi-siddhācārya*), tedy „prvotní *siddha*“. Bývá také ztotožňován s prvním *náthovským siddhou* Matsjéndranáthem či Mínanáthem. Všichni svým jménem totiž odkazují k rybě. Jeho prvenství, alespoň co se týče časové posloupnosti, je však sporné.

Například R. Sámkrťájan⁸² ho umisťuje na třetí místo za Sarahu (který je pro něj *ádi-siddháčárja*) a Šabaru. Shodně s K. Dowmanem⁸³ však uvádí, že přestože byl Lui žákem žáka Sarahy, žili ve stejné době za vlády Dharmapály (770-810) na jehož dvoře měl být písařem.

životopisy zahrnula. Navíc si lze na těchto dharmě poplatných příbězích ukázat jistý způsob myšlení a některé prvky výkladu nauky a praxe.

⁸⁰ IEB, str. 289.

⁸¹ Tamtéž, str. 289.

⁸² Sāṅkr̥tyāyana, Rāhula: Recherches Bouddhiques. *L' Origine du Vajrayāna et les 84 Siddhas*. in: Journal Asiatique, Paris 1934 (OCT-DÉC). Str. 218-230.

⁸³ MMM, str. 37.

Oba dva byli zřejmě význačnými jedinci. Saraha spíše asi po literární stránce a Lui jako mocný inspirační zdroj pro další velké *siddhy*.⁸⁴

M. Šahídulláh⁸⁵ ho řadí ho mezi roky 730-810 a odmítá tvrzení ostatních, odvozené prý ze špatného překladu tibetského textu, že byl současník učence Atiši (zemřel v pol. 11. století), s nímž měl sepsat text *Abhisamaya-bibhaṅga*.⁸⁶

Kværne uvádí, že Lui byl dle historika Taranáthy současníkem *siddhy* Maitrího (zemřel asi r. 1048).⁸⁷

Příběh Luiho:

Po smrti krále jednoho převelice bohatého království byl z jeho tří synů astrolog vybirán nejhodnější nástupce.⁸⁸ Zvolen byl prostřední. Tomu se však vládnout nechtělo, a tak z přepychového paláce utekl. Byl chycen, dovlčen zpět a spoután zlatými řetězy. Podplatil však strážce a utekl. Vzácné šaty vyměnil za jelení kůži, uléhal v popelu. Stal se z něj jógin, který díky své pohlednosti vždy dostal postačující almužnu. Na své cestě Indií dorazil do Bódhgaji. Zde se o něj staraly *dákiní* a předaly mu ženský vhléd. Poté se přesunul do hlavního města království, Pátaliputry na řece Ganze. Opět žebral a žil na žárovišti. Jednou, cestou na trh za almužnou, se zastavil v putyce, kde byl také nevěstinec. Kurtizána, což byla pozemská *dákiní*, pohlédla na podstatu jeho mysli a pravila mu, že čtyři tělesná centra již celkem pročistil, ovšem, že v něm stále zbývá poskrvna velikosti hrášku a tou je jeho královská domýšlivost. Nato mu podala shnilé jídlo v hliněné misce. On miskou odmrštil, za což se na něj žena rozzlobila a zvolala, jak že chce dosáhnout nirvány, když se stará o čistotu svého jídla! Tu si uvědomil, že opravdu stále rozlišuje mezi příjemným a nepříjemným a že tyto sklony jsou jeho největší překážkou v dosažení buddhovství.

Aby odstranil svoje hluboce zakořeněné předsudky, započal na břehu Gangy s dvanáctiletou *sádhanou*. Ta spočívala v konzumaci rybích vnitřností, které zde rybáři vyvrhli. Skrze vhléd do prázdnoty jevů tak pěstoval vědomí stejnosti (skt. *ekarasa*, doslova „jednochuť“) a rozpouštěl tak dualistické mentální konstrukty - kořen samsáry. Jedna

⁸⁴ Jejich jména jsou v linii předávání učení následující: Kambala, Ghaṇṭāpa, Indrabhūti, Jālandhara, Kṛṣṇācārya, Tilopa a Nāropa. MMM, str. 38.

⁸⁵ dle ABTS, str. 6.

⁸⁶ Lui však byl sám autorem a Atiša Dīpaṅkara Śrījñāna pouze jeho komentátorem.

⁸⁷ ABTS, str. 6.

⁸⁸ V textu se uvádí jméno Singhaladvīpa, ztotožňované se Śrī Laṅkou, Oḍḍiyāṇou či Uṛīsou.

rybářka ho potom pojmenovala Lui - Jedlík rybích vnitřností.⁸⁹ Tato praxe mu přinesla nejen jméno, ale i dosažení *siddhi* a osvícení. Stal se z něj věhlasný učitel. Jeho žákem se pak stal budoucí *siddha* král Indrapála (později Dáríka) a jeho ministr Tengipa.

4.4.2 Saraha

Jeho jméno bývá překládáno jako „lučištník“. V ikonografii také bývá obvykle zobrazován se šípem, kterým „probodává srdce duality“. Šahídulláh mu přikládá značnou důležitost. Míni, že „s dílem Sarahy, v polovině 8. století, započíná dobývání severní Indie vadžrajánou.“⁹⁰

Vedle Luiho je to Saraha, kdo obsazuje čestné místo mezi *mahásiddhy* coby *ádi-guru* linie Samvara-tantry a praxe mahámudry, která se nakonec, přes následovníky jeho žáků - Tilopu, Náropu a Marpu - dostala do Tibetu a zde k Milaräpovi a jiným zdejšími velikánům.⁹¹

Opět nalzáme mezi badateli vícero názorů na jeho časové zařazení. Výše citovaný bihářský tibetanista Ráhula Sámkrťájan, působící v 1. pol. 20. st., ho umísťuje do 2. pol. 8. a na počátek 9. století. Jako místo narození udává Urísu za vlády krále Ratnapály (který vystupuje v legendě). Kastou má být původně bráhman. Další stanoviska jsou: polovina 7. století; doba vlády Dharmapály (770-810) a doba kolem roku 1000. Poslední tvrzení obhajuje M. Šahídulláh, který vydal překlady jeho a Kánhových písní *dohá* a *čarjá*. Tento autor umísťuje vládu krále Ratnapály do Ásámu v letech 1010-1050/1000-1030. Jedním z jeho žáků měl být Maitripa neboli též Advajavadžra (či Avadhúti), komentátor jeho sbírek *dohá*.⁹² V komentáři označuje svého mistra Saródžavadžra, Saróruha či Saróruhavadžra. Další jméno, které se tu často objevuje, je Šabara (což je také jméno jeho učedníka). V Tandžuru jsou překlady děl Šabary a Mahášabary Sarahy. Tibetským středověkým historikem Táranáthou jsou sloučeny v jednu osobu. Šahídulláh tvrdí, že se jedná o osoby dvě a že „náš Saraha“, tedy autor *dohákoš* a *čarjágíti* a ještě jiných děl v sanskrtu a apabhamše, se zde skrývá pod druhým z uvedených jmen. Vylučuje také jeho ztotožnění s Padmasambhavou (buddhistickým misionářem působícím na západě, ne východě, Indie) a Ráhuľabhadrou

⁸⁹ Základem slova je zřejmě starobengálský výraz *lohita*, který označuje jistý druh ryby (b. *ruí mäch*).

⁹⁰ Sāṅkṛtyāyana (1934), str. 226.

⁹¹ V udržování odkazu linie učení mahámudry pokračuje dodnes škola Kagjü působící, mimo jiné, i v ČR. Jedná se o tradici Karma Kagjü pod duchovním vedením 17. Karmapy a lamy Oleho Nydahla. Oficiální stránky této školy tibetského buddhismu: www.bdc.cz. (tj. Buddhismus Diamantové Cesty).

⁹² Shahidullah (1928), str. 31-32.

(učitelem buddhistického učence Nágardžuny, který žil na přelomu 2. a 3. století). K těmto mužům totiž také bývá jméno Saraha přiřazováno.

Saraha studoval na buddhistické univerzitě v Nálandě a později se zde stal jejím představeným.

Příběh Sarahy:

Saraha, syn *dákiní*, tedy *dáka* (duchovně vyvinutá bytost s magickými schopnostmi) se narodil do bráhmanské rodiny ve východní Indii v Roli, ve státu Radžni. Dostalo se mu vzdělání odpovídající jeho kastě. Byl však také zasvěcen mnoha tantrickými mistry. Ve dne byl bráhma a v noci následovník Buddha. A navíc pil alkohol, za což si na něj šli stěžovat ostatní bráhmani ke králi Ratnapálovi. Žádali po něm, aby ho za toto kastovně nepřijatelné chování vyloučil z jejich řad. Král mu domluvil, ale Saraha tvrdil, že nepije. Nato požádal krále, aby nechal svolat bráhmany a zvolil si několik zkoušek (ve kterých prokázal vládu nad elementy), aby prokázal svou nevinu. Vytáhl neporaněnou ruku z vroucího oleje, vypil roztavenou měď bez popálení, udržel se na vodě bez potopení, ale na váze se dokázal udělat těžší, než šest mužů. Když to král viděl, pravil: „Muž s takovými vlastnostmi ať si klidně pije“, a s královnou, dvorem i bráhmany se mu klaněli a chtěli ho následovat.⁹³ Tu Saraha zapěl tři písně *dohá* - Královu, Královninu a Lidovou.⁹⁴ Vladař se ženou obdrželi magické schopnosti a z bráhmaňů se stali stoupenci buddhismu.

Poté si vzal patnáctiletou dívku a odešel do jiné země, na místo v ústraní, kde meditoval, zatímco ona chodila pro almužnu a starala se o něj. Jednou si u ní poručil jídlo z ředkviček. Když mu ho nesla, viděla, že je v pohroužení a tak opět nerušeně odešla. On však takto zůstal dvanáct let. Poté, co se opět probral, si žádal svoje ředkvičkové kari. „Sedíš 12 let v meditaci a první, co tě zajímá, jsou tvoje ředkvičky?! Vždyť je teď léto, kde bych je sebrala?“ Zahanbený Saraha se rozhodl odejít do horské samoty. Žena mu rychle opáčila, že tělesná samota není opravdová samota oproštění se. Tím je zbavení se předsudků a nálepek omezené mysli. A že když lpí na kari starém 12 let, tak mu horská samota stejně nikterak nemůže pomoci. Saraha svoji moudrou ženu (samořejmě *dákiní*) vyslechl, vzal si její slova k srdci a začal se *sádhanou* opouštění konceptuálního myšlení a víry ve skutečnost

⁹³ Zde je popsán typický způsob, jakým se pro dobro ostatních využívají světské *siddhi*, kterých přihlížející chtějí také dosáhnout, a tato (byť „nizká“) motivace je přivede k dharmě.

(svébytnost) objektivního světa a třibil prožívání věcí takové, jaké opravdu jsou - prvotně čisté. Mystickým prožitkem, že všechny věci jsou jako prostor, dosáhl *mahámudrá siddhi*.

Nadále žil život zasvěcený nesobecké službě druhým a poté odešel se ženou do ráje *dákiní*.

4.4.3 Kánha

Jméno Kánha je jen jinou formou jména Kršna (Kṛṣṇa).⁹⁵ Kršna znamená „tmavý“ a bylo proto dáváno původním kmenovým obyvatelům Indie (skt. *ādivāsī*) anebo i árjovským obyvatelům jakékoli kasty, když měli tmavou pleť. Lidí, kteří nosili toto jméno, bylo v našem okruhu jistě více, jelikož učení tantry tyto původní obyvatele oslovovalo. A navíc co do počtu největší zastoupení tohoto jména v rámci sbírky *čarjápádů* (12 z 50) vznáší domněnku o tom, že autorů bylo více.

Na tom, že pod jménem Kršna vystupovali přinejmenším dva tvůrci tantrických děl, se shodují všichni badatelé. Rozdílné opět bývají jejich datace. S. Čatterdží ho na základě přisuzovaného autorství jednoho tantrického textu umísťuje do 2. poloviny 12. století.⁹⁶ Již tradičně nejranější datování zastává M. Šahídulláh: kolem roku 700.⁹⁷

Táranátha udává, že existovali dva Kršnáčárjové, starší - učitel a mladší - žák. Učitelem staršího z těchto dvou byl Džálandhari, který je zmiňován v Kánhově písni (č. 36). Tento starší Kršnáčárja má být, dle Šahídulláha, autorem i všech ostatních jedenácti písní *čarjā* a rovněž sbírky *dohā*. Je také tím, o němž vypravuje hagiografický text z legend o 84 *siddhāčárjích*. Kánupá i jeho učitel Džálandhari (jinak také Hádipá, neboli „metař“) se vyskytují, také v literatuře bengálských náthů po boku význačných postav této tradice, Mínanátha a Gorakhnátha (skt. *Mīnanātha, Gorakṣanātha*).⁹⁸

Zbývá dodat, že onen Kánha mladší, měl být muž znalý tantrických děl.⁹⁹

⁹⁴ Překlady: Conze, E., ed.: *People Dohā* in: *Buddhist Scriptures*. Penguin Classics. London 1959 a Guenther, H. V.: *The Royal Song of Saraha*. Shambhala. Boulder 1968.

⁹⁵ Jeho různé podoby jsou: Kāṇhu, Kāhna, Kāṇhila, Kānupā atp. S honorifickými tituly pak: Kṛṣṇācārya, Kṛṣṇavajra.

⁹⁶ ODBL, str.120. Zmiňovaným textem je: Hēvajra-pañjikā Yoga-ratna-mālā od Paṇḍitācārya Śrī Kahṇa-pādy.

⁹⁷ Shahidullah (1928), str. 28.

⁹⁸ Dva z těchto náthovských příběhů, „Gorakhnáthovo vítězství“ a „O královně Majnámátí a jejím synu Gopíčandrovi“ jsou podrobně převyprávěny Lubomírem Ondračkou v jeho příspěvku „Tantrické příběhy o nesmrtnosti“ in: *Mé zlaté Bengálsko*. ExOriente. Praha 2008, str. 19-30.

⁹⁹ Shahidullah (1928), str. 26.

Náš autor se podle Táránátha narodil ve městě Pādyanagara či Vidyānagara v zemi Karṇa. Šahídulláh udává, že tato země ležela v Urise. V tibetských legendách je zmiňováno jako místo narození město Somapurī, ve kterém se nalézá velká buddhistická klášterní škola a je někde ve východní části Bengálska.¹⁰⁰

Příběh Kánhy:

Kánha se narodil, coby syn písaře, ve městě Somapurī, kde studoval na univerzitě. Svým učitelem Džálandharou byl zasvěcen do praxe mandaly Hévadžry. Po dvanáct let tuto *sādhanu* uskutečňoval, až se jednoho dne zatřásla země a on spatřil Hévadžru s jeho doprovodem, na což byl velmi pyšný. Následně se mu zjevila *dákiní*, která ho upozornila, že jeho vize byla pouze znamením na cestě a že konečnou pravdu zdaleka ještě neuskutečnil. Další úspěchy v praxi se objevily skrze jeho schopnost vytvořit otisk chodidla v kameni či se vznášet ve vzduchu. Pokaždé se mu však zjevila také *dákiní*, která mu ukazovala zase jen meditační sedátko. Nakonec se objevilo sedm baldachýnů (či slunečníků) a sedm zvučících bubínků *damaru* vznášejících se nad ním. To on opět považoval za konečné dosažení a rozhodl se podniknout misionářskou cestu na ostrov Lanku, kde „vládli démoni“. Shromáždil své tři tisíce žáků a vydal se šířit učení na ostrov. Když dorazili k pobřeží, chtěl udělat dojem na své žáky a na obyvatele Lanky, a tak vykročil po vodě. Při tom si pomyslel, že ani jeho guru nesvede takové věci. V tu chvíli se potopil. Poté uviděl nad sebou ve vzduchu svého učitele. Ten se ho vyptával, kam cestuje a co se mu přihodilo. Kánha mu vysvětlil, že šel chránit lidi od samsáry, že získal veliké schopnosti, ale pak spadl do vody. „Takto bys nikomu neprospěl“, pravil guru a dodal, ať se vrátí i se žáky zpět. V Šaliputře (Pátaliputra), sídlu krále Dharmapály, ať vyhledá jeho učedníka, který je tkadlec a toho ať na slovo poslouchá. Pak že dosáhne nejvyšší pravdy, kterou ještě nepochopil. Kánhu poslechl a nabyl opět svých dřívějších schopností.

Na okraji města potom vskutku našel tkalce, kterému přísahal poslušnost, bude-li ho učit. Tkadlec ho vzal na žároviště a přikázal mu pozřít lidskou mrtvolu. Byl by tak již učinil, kdyby ho tkadlec nezadržel: „Ne takto!“ a proměnil se ve lva, který začal maso požírat.¹⁰¹ Pak se proměnil nazpět a poučil ho, že lidské maso může jíst pouze takto proměněn. Po jídle

¹⁰⁰ Shahidullah (1928), str. 28-29. Robinson uvádí, že byla založena za vlády Dharmapály (770-810) na místě dnešního bengálského města Ompur. BL, str. 395.

vykonal tkadlec potřebu a nabídl Kánhovi jeden ze tří bobků stolice k pozření. Ten si kvůli obavě z posměchu lidí nevzal. Jeden kus tedy snědl tkadlec sám, pro druhý přilétli nebeští bohové a pro třetí podsvětní *nágové*. Po návratu do města nakoupil tkadlec za drobné peníze trochu jídla a alkohol a řekl Kánhovi, ať sezve svoje žáky, že společně uspořádají obřad/slavnost *ganačakru*. I když si nedokázal představit, jak jídlo pro ani ne jednoho člověka nasytí tři tisíce, zavolal je. Když byli pohromadě, tkadlec požehnal obětiny - pochutiny v miskách. Když se ani po týdnu jídlo nesnědlo, Kánha ztratil trpělivost, jídlo vyhodil (pro hladové duchy), zavolal žáky a odešli. Tkadlec za nimi ještě volal píseň o jejich mizerném duchovním pokroku.

Kánha se odebral na východ, do města Bhadhokory. Před ním potkal dívku pod ovocným stromem. Chtěl po ní, aby mu nějaký plod podala. Když odmítla, nechal jeden silou svého zraku spadnout. Ona ho však stejnou silou opět navrátila na větev. Kánha se rozzuřil a použil proti ní zákaznou mantru. Dívka upadla a začala krváčet. Seběhli se lidé a šuškali si, jak je možné, že buddhistický jógin zabíjí lidi. Kánha si uvědomil svůj čin a ze soucitu kletbu odvolal. Nato ho však proklela osvobozená dívka. Začal zvracet, krváčet a byl na pokraji smrti. Přivolal věrnou svou *dákiní* Bhandé a požádal jí o byliny z hory Šrí parvata, které by smrt mohly odvrátit. Cestu vykonala v několikanásobně kratším čase, ale na zpáteční cestě potkala stařenu, jak pláče nad smrtí *siddhy* Kánhy. *Dákiní* byliny se zármutkem zahodila a pospíchala za ním. Objevila ho však ještě živého a čekajícího na lék. Stařena byla ona dívka, která ho předtím zaklela. Nedalo se však již nic dělat. Zbýval mu poslední týden života, který využil k výuce žáků - předání praxe *sádhany* Vadžravárahí. Poté opustil tělo a odešel do ráje *dákiní*. Jeho věrná Bhandé poté prohledávala tři světy, aby našla proradnou dívku. Uvalila pak na ni věčnou kletbu.

Toto je jediný příběh, ze kterého zaznívá takto výrazné varování před nesouladem mezi poznáním a jednáním. Je to také jediná legenda, v níž nacházíme zmínky o praxi „levoruké tantry“ (skt. *vāmācāra*), v níž se, mimo jiné, zachází s masem, vínem a výkaly. Nejzazší pravda se stává dosažitelnou skrze operace s těmito položkami - tím, že si adept uvědomuje čistotu ve věcech nečistých, což vede ke zkušenosti „jednochutě“ (skt. *ekarasa*)

¹⁰¹ V jiné verzi se v šelmu mění sám Kánha a tkadlec si ho dobírá, jestli je toto jediný způsob, kterým zvládne sníst kus lidského masa.

všech věcí. To vychází z představy o bytostné „stejnosti podstat“ (skt. *samatā*) všech jevů, jíž je jejich prázdnota.¹⁰²

¹⁰² Jsou prázdny od trvalé vlastní „svébytné podstaty“ (skt. *svabhāva*). Věci, jevy jsou nestálé, protože jsou složené. Pominou-li podmínky, které (dočasně) držely pohromadě jejich složky, zanikají. Tj. vrací se „tam“, odkud vzešly - do „prostoru“. Tento prostor dává vzniknout doslova všemu, je to nekonečná potencialita, a proto by jeho prázdnota neměla být chápána ve smyslu nicoty, ale naopak jako nejvyšší plnost.

5. NÁBOŽENSKÉ PROSTŘEDÍ

Nástin náboženského prostředí vzniku písní a představy, které se v nich odrážejí

Na tom, že obsahová stránka písní *čarjā* je zásadně formována tantrismem, se shodují snad všichni badatelé zabývající se touto problematikou. Zde však názorová shoda ustává a my se setkáváme se dvěma základními názorovými skupinami. Jedna z nich v nich spatřuje písně tantrických mistrů jak hinduistických (zejména šaktismu a šivaismu), tak buddhistických.¹⁰³ Pro druhou, zřejmě početnější skupinu, jsou projevem výlučně buddhismu.¹⁰⁴ A to konkrétně jeho pozdní vývojové fáze, označované jako tantrický buddhismus či vadžrajána (skt. *vajrayāna*) a nebo přímo jeho specifické odnože – sahadžajány či sahadžijovského buddhismu (skt. *sahajayāna*, *sahajiyā*).

V této práci budeme obsah písní umisťovat převážně právě do buddhistického kontextu (jak to dělá většina badatelů). Nicméně již zde si můžeme říci, že *sádhaná* (duchovní praxe) tantrismu hinduistického a buddhistického se zde různí mnohem méně, než oba ideologické systémy navzájem. Tudíž i kdyby byli mezi autory nějací nebuddhističtí *siddhové*, popis jejich praktik z pohledu tantrického buddhismu bude pro potřeby této práce dostačující, jelikož by byl do značné míry totožný s popisem tantrismu hinduistického.¹⁰⁵ To je dáno, jak ještě uvidíme, důrazem tantrismu na praxi oproti spekulaci.

Pro lepší pochopení myšlenek, které písně tají, nyní přistoupíme ke stručnému přehledu vývoje buddhismu v Indii a jeho základních pojmů, cílů a metod.

Během několika staletí se zde udála velká proměna. Od disciplinovanosti, prostoty a ateismu toho, co je považováno za původní učení až k tomu, co je někdy nazýváno buddhistickým náboženstvím (kvůli množství božstev a démonů a magickým praktikám).

5.1 Přehled vývoje buddhismu v Indii

Každá z následujících forem buddhismu obsahovala v sobě ještě vícero směrů, škol, které se objevily ihned po Buddhově smrti. Jimi se zde zabývat nebudeme. Vzájemné

¹⁰³ HBL, str. 25.

¹⁰⁴ ORC, str. 39; Zbavitel (2008), str. 19; ODBL, str. 119-120; Sāṅkṛtyāyana (1934), str. 209-230.

¹⁰⁵ Alespoň pokud jde o vnější projev – samozřejmě, že výklad osobního prožitku a použité pojmy by se lišily.

odlišnosti vyplývaly z různého akcentování částí nauky a filosofických spekulací o nich. Základní poučky a praxe buddhismu se však víceméně shodují.

5.2 Théraváda (*theravāda*)

Théraváda je původně též jedna ze škol raného buddhismu. Jako jiné označení téže formy se užívá pojem *hínajána* (skt. *hīnayāna*), neboli „malé vozidlo“. Jedná se o hodnotící označení s negativním zabarvením ze strany stoupenců mahájány (viz dále).¹⁰⁶

Tímto názvem se označuje to, co je považováno za původní učení zvěstovatele buddhismu.¹⁰⁷ Doslova tento termín znamená „učení starších“ a odkazuje tak na ranou kodifikaci nauky buddhistickými koncily, která je shrnuta v tzv. *Pálijském kánonu*.

Stručně řečeno, podstatou nauky zvěstované Buddhou – Probuzeným (563-483 př. n. l.), je popis jevů a zákonitostí vesmíru se zaměřením na utrpení bytostí a cesty k jeho odstranění. Jeho učení vychází z osobního prožitku vzhledu do povahy věcí, lidské existence a fungování vesmírného řádu, který tu existuje nezávisle na čemkoli. Tento vesmír je vlastně neustále se měnícím procesem, vyvstáváním a zanikáním forem, kde není nic stálého, neměnně trvalého (skt. *anitya*) a dokonce i to, co považujeme běžně za svoji podstatu (duši), není naším pravým já, ale jedná se jen o spojení, rovněž pomíjivých, pěti základních psychofyzických faktorů (skt. *skandha*) tvořících konkrétní osobnost. Ta je tedy složená a co je složené, nemůže být trvalé – a proto je to vlastně naše „ne-já“ (skt. *anātman*). Lpíme-li na čemkoli – tedy pomíjivém (včetně představy já), nevyhnutelně si vytváříme příčiny „strasti“ (skt. *duḥkha*). Strast je jaksi svázána s existencí samotnou, a tak způsobem, jak ji definitivně odstranit, je osvobození se, uvolnění se z pout, které nás vážou v koloběhu životů (skt. *saṃsāra*). Příčinou zrozování se „od věku bez počátku“ je naše touha po smyslových požitcích a v podstatě tedy žízeň po bytí. Abychom tedy odstranili strast, musíme odstranit tuto žízeň, touhu, žádostivost (skt. *taṣṣā*). To se nám povede, když budeme následovat tzv. osmidílnou stezku, kterou Buddha stanovil jako metodu k dosažení cíle. Ta zahrnuje přijetí správného názoru (tedy *dharmy*, neboli buddhistického učení) na podstatu existence, dále

¹⁰⁶ Pro podrobnější, leč přesto stručné seznámení se s koncepty raného buddhismu viz například: Fišer, Ivo: *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*. DharmaGaia. Praha 1992.

¹⁰⁷ Termín „buddhismus“ je pojmem evropským z 19. století. Totéž označuje domácí sanskrtský pojem *dharmā* (pa. *dhamma*), i když má též významy: řád, pravidlo, norma, nauka, systém, pravda, spravedlnost. Viz např.: Fišer (1992), str. 11.

pak přesně vymezené morální principy a zdokonalování se v meditaci.¹⁰⁸ Mezi místy vhodnými k meditaci se mimo jiné uvádí rozhraní obydlené a opuštěné oblasti (aby zde byl klid, ale nebylo to přespříliš daleko za almužnou) a také žároviště. Naopak se nedoporučuje setrvávat v klášteře.¹⁰⁹ Tato doporučení nalézají svůj odraz ještě v životech a učeních *siddhů*.

5.3 Mahájána (*mahāyāna*)

Již samotný název, doslova „velké vozidlo“, chce vyjádřit, že na tuto cestu k vysvobození může nastoupit mnohem více trpících bytostí, než tomu bylo u proudu předchozího.

Tento směr se začíná postupně vydělovat zhruba v 1. st. př. n. l. Je pro něj charakteristická větší lidovost, náboženská kritika vůči neživotným klášterním strukturám buddhismu. V proudu mahájány se objevuje a po asi tisíc let se rozvíjí literatura „transcendentální moudrosti“ čili *praḍḍhāpāramitā* (skt. *prajñāpāramitā*).¹¹⁰

V učení mahájány dochází hned k několika posunům. Jeden z nich se týká pohledu na samotného Buddhu. Je kladen stále větší důraz na jeho transcendentální povahu. Z historické osoby se stává nejzazší princip všebytí. Dále se mění samotný cíl usilování. Výlučně individualisticky pojaté osvobození (*nirvána*) se rozšiřuje na všechny bytosti, jejichž dobro je klíčovou motivací člověka (zde *bóddhisattvy*), aby usiloval o uskutečnění buddhovství, které je v něm již latentně přítomno. Tato pravá, neměnná a věčná povaha všech bytostí se nazývá „buddhovskou přirozeností“ (skt. *buddhata*) či „zárodkem buddhy“ (skt. *tathāgatagarbha*).¹¹¹ Zmiňovaná bytost pracující pro dobro všech je novým ideálem buddhismu. Oproti *arhatovi* zaměřenému na vlastní osvobození zde stojí *bóddhisattva* s „myslí upnutou na probuzení“ – *bóddhičittou*. Tato vzniká a je rozvíjena spojením dvou činností, kterými se *bóddhisattva* projevuje. Jedná se o „všezahrnující milosrdenství“ (skt. *karuṇā*) a uskutečňování „moudrosti“ (skt. *prajñā*). Touto moudrostí se rozumí dokonalé poznání

¹⁰⁸ Výše uvedená východiska buddhismu jsou obsahem tzv. Čtyřech vznešených pravd, pronesených Buddhou nedaleko Váránasí při jeho prvním kázání po dosažení Probuzení. K tomu viz např. opět: Fišer (1992), str. 16-33; Lesný, V.: *Buddhismus*. Votobia. Olomouc 1996. Str. 66-144; Fišer, Zbyněk: *Buddha*. Orbis. Praha 1968. Str. 63-153.

¹⁰⁹ Fišer (1992), str. 46-47.

¹¹⁰ Fišer (1968), str. 171-173.

¹¹¹ Tato představa o přirozené dokonalosti či později tak zvané původní čistotě (řekněme myslí, ducha, vědomí) obsažené ve všech bytostech, ke které není třeba cokoli přidávat, jelikož je už dokonalá taková, jaká je, je ideovým východiskem tantrického buddhismu s jeho pojetím sahadžy, tedy vrozené čisté podstaty, o kterou se usiluje, aby byla prožívána.

pravé podstaty věcí – jejich bezpodstatnosti, tedy „prázdnoty“ (skt. *śūnyatā*). Tento koncept, který nám říká, že zde není nic trvalého (snad právě kromě onoho čistého buddhovství) odstraňuje nesmiřitelnou protikladnost dualistického pojetí samsáry a nirvány, já a ne-já, bytí a ne-bytí, projeveného a neprojeveného. Prázdnota všechny tyto naše rozumové koncepty zahrnuje ve všeobjímající jednotě. To, že je vše pomíjivé, je vnímáno jako dobrá zpráva, jelikož zde není nic skutečně nepřekonatelného na cestě k uskutečnění buddhovství, a to pro každého.

5.3.1 Vliv tantrismu

Abychom lépe porozuměli ideovým představám a konkrétním praktikám pozdějšího proudu buddhismu, který se zrcadlí v písniích *čarjā*, seznámíme se nejdříve s jedním z jeho význačných zdrojů – tantrismem.

Tento náboženský přístup se počíná v Indii vynořovat v 1. pol. 1. tisíciletí. Úmyslně zde užíváme podobenství s vodní hladinou, jelikož tantrismus bývá povětšinou ztotožňován s jakýmsi „spodním proudem existujícím nezávisle na hlubokých metafyzických spekulacích táhnoucím se celými náboženskými dějinami Indie.“¹¹² V různých obdobích se přimyká k existujícím naukám, a když se setkává s ústředními myšlenkami mahájánového buddhismu, dodává jim novou interpretaci a doplňuje duchovní praxi, vytváří tzv. tantrický buddhismus. Původ tantrických představ někteří badatelé hledají mimo samotnou Indii (například když ho chápou jako poskvrnu čistého indického náboženství) nebo v její původní, neárijské vrstvě.¹¹³ O neárijském vlivu na tantrismus by svědčilo začlenění erotického prvku do něj, který je spojován s kulty plodnosti Bohyně Matky a také místa jeho výskytu na okrajích árijského vlivu: v Kašmíru a Bengálsku. Tantrismus bývá považován za vedlejší proud (či přímo protiproud) hlavní, ortodoxní tradice – hinduistické, buddhistické i džinistické. „Tantrická metoda stojí v příkrém protikladu vůči oficiálnímu prostředí. Tantry nevyučují potlačování smyslů, ale vzednutí jejich síly a její následné využití coby nástroje k dosažení trvalé enstáze – tedy mají vlastně stejný cíl, jako ortodoxní systémy.“¹¹⁴

¹¹² ORC, str. 27.

¹¹³ Viz Jash, Pranabandana: *The Tantras. An Excursus into Origins* in: *Tantric Buddhism. Centennial Tribute to Dr. B. Bhattacharyya*. Ed. by N.N. Bhattacharyya. Manohar. New Delhi 2005 (1st. edition 1999). Str. 138-9.

¹¹⁴ TT, str. 290. Enstázi, čili opak extáze, chápeme jako usebrání, uvnitřnění.

Texty tanter se zabývají uctíváním vybraného božstva a konkrétními metodami praxe. Ta ústí v přímé spojení, ztotožnění se s předmětem usilování, tedy božstvem. Na této cestě adept dosahuje také zvláštních sil (*siddhi*), o nichž jsme se již zmínili. Při psychofyzických cvičeních, která mají za cíl překonání všudypřítomné duality projeveného světa, se užívá vícero prostředků. K dosažení jednoty s božstvem, jeho vědomím či skutečnou podstatou světa se užívají například principy a techniky jógy. Toto zahrnuje práci s energiemi v těle (tělu vůbec se v tantrě příkládá zásadní důležitost), jeho energetickými centry - *čakrami* (skt. *cakra*), nervovými kanály (skt. *nāḍī*) a oživujícími dechy (skt. *prāṇa*). Tyto dechy se mají usměrnit ze dvou bočních nervových kanálů (skt. *īḍā, piṅgalā*) do kanálu prostředního (skt. *suṣumnā*), vinoucího se podél páteře, čímž se nad nimi (a tedy i životními funkcemi) získá kontrola. S tím se pojí další klíčová představa, která umisťuje do nejnižšího ze zmiňovaných center u kořene páteře životní sílu zvanou různě: *kundaliní* (skt. *kuṇḍalinī*), *Šakti* (*Śakti*), *pradžňá* (skt. *prajñā*), kterou lze aktivovat a nechat ji projít všemi *čakrami* prostředním kanálem podél míchy až do *čakry* poslední u temene hlavy, kde dochází ke spojení s božským vědomím (dle hinduistických představ se zde Šakti spojuje se svým manželem Šivou), podstatou skutečnosti. Praktikující tak zažívá vytouženou Jednotu doprovázenou „velkou blažeností“ (*mahásukha*).

Důležitou, ba nezastupitelnou roli v každém tantrickém výcviku hraje učitel – *guru*. Ten žáka na této „rychlé a nebezpečné cestě“ tantrismu vede, udílí rady, chrání, osvětluje nesrozumitelné pasáže v textech, ale hlavně mu je ztělesněným příkladem a dokladem účinnosti metod. Otevřenost a důvěra žáka dovoluje, aby přímo v něm mistr působil, urychlil jeho pokrok a dal mu zakusit přímo svoje prožívání skutečnosti.

Dalšími pomůckami při praxi je užívání manter (zvuková podoba božstva či předmětu meditace), mandal či janter (skt. *maṇḍala, yantra* ; obrazová, geometrická podoba téhož) či vizualizace božstev a následné splývání s nimi.

Jedním z důvodů, proč bylo a je tantrismem v Indii opovrhováno (a na druhou stranu proč často bývá na západě nadšeně přijímán) je to, že do svého systému začlenil něco, co bývá v rámci tzv. duchovního života opomíjeno či potlačováno - lidská sexualita a pudovost. Pohlavního spojení je v rámci tantrického rituálu, za pomoci jógové praxe, užito k dosažení cíle, překonání duality.

Mimo doporučený sex s ženami nízkého původu pak jde ještě o manipulaci a požívání nečistých látek (v některých proudech přímo, jinde zástupně či vůbec), jako víno,

maso (i lidské), moč, výkaly, menstruační krev a pohlavní výměšky. Tím vším se má ilustrovat a realizovat neskutečnost duality – zde na příkladu estetických a etických kategorií- a její překonání v původním čistém stavu Jednoty. To, co odlišuje tantrismus od ostatních učení hinduismu a buddhismu je dle A. Bharatiho „jeho důraz na totožnost absolutní skutečnosti a jevového světa a prožívání tohoto při *sádhaně*.“¹¹⁵

„Všichni tantrici se vysmívají tradiční, exoterické ortodoxii, všichni staví prožitek nad konvenční morálku [...] a všichni souhlasí, že jejich specifická metoda je nebezpečná a radikální a všichni tvrdí, že se jedná o zkratku k osvobození.“¹¹⁶

Toto bylo základní shrnutí myšlenek a postupů tantrismu, proudu, který ve svém původu není výlučně ani buddhistický ani hinduistický, ale který se s myšlenkami těchto proudů spojuje a formuje je. Oba tantrismy pak mají množství společných základních bodů – zejména na úrovni *sádhany* a prožitku enstáze. Filosofie v pozadí je však jiná.¹¹⁷

5.4 Vadžrajána (*vajrayāna*) aneb tantrický buddhismus

Zhruba v polovině 1. tisíciletí se výše zmíněné myšlenky tantrismu počínají přimykát k idejím mahájánového buddhismu a vytvářejí tak třetí výraznou etapu ve vývoji Buddhova učení. Samotná postava historického Buddha je zde výrazně upozaděna. Není zde chápán pouze jako jeden konkrétní člověk, ale jako stav bytí, který je vlastní podstatou všech bytostí.

Buddhů a božských či démonických bytostí je ve vadžrajáně velké množství – proto se vadžrajána mnohým jevila a jeví jako forma polyteismu. Ovšem všechna uctívaná božstva ve formě mužské, ženské či v párovém spojení, láskyplná či hněvivá, se pokládají za vyzáření vlastní mysli člověka – která je v základu již osvícená, protože má buddhovskou podstatu. Tudíž veškeré vnější projevy, ať už ve formě manter, mandal, obrazů, sošek a rituálních předmětů, lze chápat jako aspekty skutečné a osvícené reality a tudíž jako pomůcky na cestě k dosažení konečného cíle. Objevuje se tak zde něco, co bylo rané formě buddhismu cizí (a proti čemu sám Buddha vystupoval): vzývání božstev, ritualismus, magické formule.¹¹⁸ Prvky lidových věr jako bozi, polobozi, démoni, duchové, magie a kouzla se pojí s mahájánovou filosofií, jistou kritičností k ortodoxní formě buddhismu

¹¹⁵ TT, str. 18.

¹¹⁶ Tamtéž, str. 21.

¹¹⁷ Tamtéž, str. 27.

¹¹⁸ Právě zvýšený důraz na užívání *manter* dal označení vývojovému stupni mezi mahájánou a vadžrajánou – *mantrajána* -, tedy cesta manter.

reprezentované klášterní učeností, využíváním manter, mandal, *muder* (skt. *mudrā*; gesto), tajných zasvěcení a zejména různých jógových technik, které se zabývají tělesnými energiemi včetně kultivace energie základní – sexuální. Toto jsou důležité stavební kameny tantrického buddhismu.

Díky zásadní představě vadžrajány o přirozeně čisté podstatě mysli (mající svůj původ již v některých mahájánových školách) zde dochází v rámci praxe vlastně jen k jejímu uvědomění. Jelikož je však překryta (jako Slunce za mraky) falešnými představami o sobě samé, používá adept k navázání styku s ní techniky, které působí coby zrcadlo. Při používání manter spojených s určitým buddhou či božstvem (stále chápáno jako výtvar mysli – neexistující o sobě) se tak dostává do jeho energetického pole a nabývá jeho specifických sil a kvalit. To stejné se děje při meditaci na různé formy buddhů (které však nejsou svévolnými výtvarmi praktikujícího), kdy se s nimi adept nakonec zcela ztotožní.¹¹⁹

Důležitým pojmem, který dal také tomuto proudu název, je označení pro nejzazší neměnnou nezničitelnou a vším prostupující podstatu kosmu – *vadžra* (skt. *vajra*).¹²⁰ (Nositelkou podobných přívlastků byla v předchozí fázi buddhismu ideje prázdnoty). Nejvyšším božstvem, buddhou či stavem je pak *Vadžrasattva* (skt. *vajrasattva*) – Diamantové bytí či Diamantová mysl. V tomto nejvyšším stavu se všichni buddhové rozpouštějí a opět se z něj vynořují. Je to čisté nedualistické vědomí, neměnná podstata skrytá za všemi jevy světa a často tak ztotožňovaná s konceptem hinduistického *brahmanu*, který nese stejné atributy.¹²¹

Vadžrajána přebírá z mahájány pojem *bódhičitta*, který původně označoval mentální stav plného odhodlání dosáhnout dokonalého poznání pro dobro všech, a to díky spojení dvou momentů: vzhledu do prázdnoty jevů (*šúnjató*) s aktivním soucitem, milosrdenstvím (*karuná*). Později, ve vadžrajáně a poté v sahadžajáně (považované za duchovní východisko autorů *čarjapadů*) bývá *bódhičitta* spojována se stavem velkého blaha (*mahásukha*) dosahovaného sexuálně-jógovou praxí. Při ní dochází ke spojení dvou polarit (resp. výše zmíněných momentů) nejen na úrovni filosofických pojmů, ale skrze tělo a v něm, přičemž *šúnjató* se pojí s ženstvím a je označována jako *pradžňá* („moudrost“ – jako poznání této

¹¹⁹ Indo-Tibetan Buddhism, str. 129.

¹²⁰ Vadžra sice znamená blesk, hromoklín, ale v kontextu tantrického buddhismu se používá překlad diamant, jako symbol něčeho nezničitelného a přesto světlem prostupného. Tibetský termín pro totéž je dordže (tib. *rdorje*), znamenající „pán mezi kameny“. K tomu viz např. Lesný (1996), str. 296-7.

¹²¹ Indo-Tibetan Buddhism, str. 128-131; ORC, str.28-29.

prázdnoty; skt. *prajñā*) zatímco soucit s mužstvím a je označen za „prostředek“, „metodu“ – *upája* (skt. *upāya*).

Analogie, zakládající se na představě těla jako mikrokosmu (v němž je tedy vše obsaženo) jsou následující:

- *śúnjatá* – *pradžñá* – pasivita (prvotní zdroj všeho; nerozlišenost – neprojevenost reality) – ženství - levý míšní nerv (v hindusistické tantrě *pingalā*) – Měsíc – samohlásky .
- *karunā* – *upája* – aktivita (dynamický aspekt reality uskutečňující jevy ve světě) – mužství – pravý míšní nerv (v hinduistické tantrě *idā*) – Slunce – souhlásky.¹²²

Prostřední míšní kanál je v hinduistické tantrě označován jako *sušumnā*, zde jako *avadhūtikā*, neboli „očistěná“ (skt. *avadhūtikā*). Skrze něj postupuje vybuzená *bódhičitta* z oblasti pupeční čakry (skt. *nirmāṇa cakra*), přes srdeční (skt. *dharma cakra*) a hrdeční (skt. *sambhoga cakra*) oblast až do horní lebeční čakry velké blaženosti (skt. *mahāsukha cakra*). Člověk prožívá velké blaho, podstatnou jednotu všech věcí díky transcendenci veškerých dualit (skt. *advaya*), jednochuť všeho (skt. *samarasa*) při uvědomění si jednotnosti vesmíru uprostřed všech rozmanitostí.¹²³ Toto je zváno *Vadžrasattva*.

5.4.1 Shrnutí vývoje idejí buddhismu

Pro větší přehlednost uvádíme stručné shrnutí vývoje a posunu hlavních představ buddhismu během jeho tří fází. Poté se zaměříme na jeho specifickou odnož - sahadžajánu.

Théraváda:

Cíl: Osvobození ze strastiplné existence, tj. nirvána (skt. *nirvāṇa*), neboli **vyvanutí** vášní či příčin podmíněného bytí.

Ztělesněný ideál: Je *arhat* neboli ten, kdo je díky svému usilování „hoden“ nejvyššího cíle, *nirvány*.

Metoda: Etické jednání a meditace. Osmidílná cesta: pravý názor, pravé rozhodnutí, pravá řeč, pravé jednání, pravé žití, pravé usilování, pravá bdělost a pravé soustředění. Cílem

¹²² ORC, str. 30-31; V hinduistickém systému tantry jsou aktivita a pasivita přiřazeny k ženství a mužství, tedy opačně. K tomu viz TT, str. 200-201.

¹²³ Tato Jednota je vyjadřována v mahájáně neoddělitelností soucitu a moudrosti, *nirvány* od *samsáry*, prázdnoty od formy.

praxe je prožitek teoretické části nauky a tím pádem její skutečné pochopení. Důraz je na pragmatismus oproti bezúčelným, od cíle odvádějícím spekulacím.

Mahájána:

Cíl: Uskutečnění buddhovství a konečné osvobození všech bytostí.

Ztělesněný ideál: *Bódhisattva*, který ze soucitu se všemi bytostmi prochází několika stupni, až dosahuje buddhovství pro dobro všech.

Metoda: Rozvíjení dokonalého poznání prázdnoty (skt. *śūnyatā*) jevů a všezahrnujícího aktivního soucitu (skt. *karuṇā*). Mimo to se kvůli zpřístupnění nauky většímu počtu lidí (s různou intelektuální kapacitou) do ní začleňují (a později vrcholí) heterogenní prvky. Buddhismus se stává náboženstvím otevřenějším pro obyčejné lidi. Rozhojňují se prostředky zbožnosti: uctívání Buddhy, textů, stúp s ostatky, přijímání bohů a bohyň, starých zvyků a magických formulí. Tím se vytváří „široce přijatelný koncept náboženství pro všechny“.¹²⁴

Vadžrajána:

Cíl: Uskutečnění Osvícení ztotožňovaného s Velkou blažeností (skt. *mahāsukha*) myslí.

Ztělesněný ideál: Dosažitel (skt. *siddha*) či Velký dosažitel (skt. *mahāsiddha*). Takto jsou nazýváni autoři písni *čarjá*.

Metody: Jógová, meditační a sexuálně-jógová praxe s nezastupitelnou rolí *gurua* a zasvěcení. Využívání manter, meditačních obrazců - mandal, symbolických gest - *muder*, meditačních obrazů a sošek buddhů, *bódhisattvů* a jiných mocných bytostí.

5.5 Sahadžajána (*sahajayāna*) jako cesta přirozenosti či snadná cesta

Dle Š. Dášgupty mají filosofické představy zachycené v *čarjích* charakter obecně buddhistický, avšak jako celek je řadí k náboženskému proudu se specifickými rysy. Jedná se o pozdější odnož tantrického buddhismu zvanou *sahadžijovský buddhismus* či *sahadžijá*.¹²⁵

Jako klíče k porozumění tomuto proudu lze použít právě termín *sahadža* (skt. *sahaja*), znamenající „přirozenost“, druhotně pak „snadnost“. Sahadža je jak metodou tak i cílem. To znamená, že její metoda nespočívá v potlačování přirozenosti, ale v jejím využití k realizaci

¹²⁴ ORC, str. 16.

¹²⁵ Tamtéž, str. 57.

Pravdy. Považuje ukojení hladu a sexu za nejzákladnější pudy člověka. Ostatní cesty toto potlačují, a proto jsou nepřirozené – činí pouze člověka neurotickým a umrtveným, avšak Pravdy tím nedosahují. Sahadžijá však poskytuje (jako zmiňovaný tantrismus obecně) jiný náhled na lidskou sexualitu. Metodou zde není zničení (beztak nemožné), ale její přeměna a povznesení. Přijímá lidskou přirozenost a sexuální touhy jako nepřekonatelné. Proto proti nim nebojuje, ale pomocí jógových postupů usměrňuje tuto základní energii na uskutečnění cíle, což je považováno za to nejmoudřejší řešení. A cílem není nic jiného, než zase *sahadža* – Přirozenost.¹²⁶

Tato cesta je považována za nejpřirozenější, proto také nejsnadnější, nejprostší a nejpřímější. V *čarjích* je také nazývána cestou královskou („*rāja-patha*“).¹²⁷ Odrazuje od množství zbytečných a zavádějících složitostí ať v životě či praxi. Trvá na tom, že Pravdy se nedosáhne skrze dodržování společenských a kastovních pravidel, klášterní disciplínu, rituály, učená filosofování, posty, koupele na svatých místech, meditace¹²⁸ a idoly božstev, ale skrze intuitivní prožitek v nitru, neobvyklé cesty, zasvěcení a vedení guruem a praxi jógy.

V jedné z *čarjí* Saraha praví:

*Cesta je snadná a přímá,
neopouštěj jí pro cesty křivolaké.
Osvícení leží blízko tebe,
nemusíš ho chodit hledat na Lanku.
Vždyť náramky máš na ruce,
nepotřebuješ zrcadlo, abys je spatřil.
Uvědom si svou vlastní čistou mysl.¹²⁹*

Na pozadí písní se skrývá myšlenka, že vše je ve své podstatě již čisté a je to pouze mysl, která si vytváří realitu tohoto světa (který sám o sobě nemá trvalou hodnotu). Tuto realitu pak považuje za jediné skutečnou a je v ní, vlastně pouze sama sebou, lapena. Taková mysl bývá přirovnávána k neklidné myši, která má být podle rad guru zabita, aby již více

¹²⁶ Tamtéž, str. 59.

¹²⁷ CG 15.

¹²⁸ CG 1 a 34.

¹²⁹ CG 32.

neškodila¹³⁰ nebo k jelenu, který je sám sobě nepřitelem, protože ho lovci honí kvůli jeho masu a kterého zachraňuje laň – ztělesněná prázdnota.¹³¹

V čarji č. 22 je řečeno, že „člověk sám si vytvoří samsáru a nirvánu a tím se k nim připoutává“. Lui v písni č. 29 praví, že „svět není ani skutečný ani ne-skutečný [...] jako Měsíc na vodní hladině“. Výhradně naše mysl vytváří tento svět, ale kvůli nevědomosti považuje svůj výtvar za skutečný, i když je „jako přelud na poušti, jako odraz v zrcadle [...] jako syn neplodné matky [...] jako olej z písku, jako rohy zajíce [...] a ten, kdo to nechápe, ať se zeptá na radu pravého gurua !“.¹³² Když je však mysl ponořena v Přirozené blaženosti – *sahadžánandě* (skt. *sahajānanda*) a rozpoznává prázdnotu všeho, nesprávné představy mizí:

*Veliký strom sahadži září skrze tři světy.
Jestliže má naprosto vše prázdnotu podstatu,
čím by mohlo být cokoli svázáno?
Zrovna jako se nerozlučitelně voda mísí s vodou,
tak klenot myslí vstupuje do nebe v prožitku jednochutě.
Tam, kde není žádného Já, jak by mohlo být nějakého ne-Já?
To, co nikdy nevzniklo se nemůže zrodit či zemřít ani začít být.*

Bhusuku a Ráuta praví:

taková je podstata všeho, nic nevzniká, nic nemizí, není bytí ani ne-bytí.¹³³

Píseň č. 46 se vyjadřuje takto:

Jestliže se mysl osvobodí od iluzí, pak končí její vstupování do samsáry navždy.

V čarji č. 38 čteme:

*Tělo je loďka,
čistá mysl vesla.
Dle rady pravého učitele drž správný směr.
Utiš mysl a nasměřuj loďku kupředu,
nijak jinak se nedostaneš na druhý břeh.*

Stav *sahadží* se spontánně objevuje, když zde již nepůsobí rozum se svou tvorbou iluzí a protikladů, když jsou všechny formy světa prožity jako prázdny a zrovna tak i mysl. Tím mizí veškerá připoutanost a dochází k transcendentování protikladů (bytí/ne-bytí;

¹³⁰ CG 21.

¹³¹ CG 6.

¹³² CG 41.

¹³³ CG 43.

subjekt/objekt; čisté/nečisté; morální/nemorální; trvalé/pomíjivé) a prožitku jednoty na pozadí veškeré rozmanitosti. *Sahadža* nemá počátek, vše z ní vzniká a do ní se navrácí, ona sama je mimo pouta bytí a ne-bytí.¹³⁴

5.6 Praxe sahadžajány

Jak již bylo uvedeno výše, zcela zásadní roli hraje v tantrické praxi postava *guru* – učitele, jako toho, který kýžený cíl již realizoval. *Guru* doprovází adepta na cestě esoterických jógových cvičení, o nichž se praví, že mohou žáka nebyvalým způsobem duchovně pozvednout. Avšak v této „zkratce“, či „rychlé, přímé cestě“, jak tantrický buddhismus sám sebe chápe, tkví i jisté nebezpečí – při pochybení lze upadnout do temných hlubin. V *čarjích* a *dohách* je často zdůrazňováno, že pravý učitel je ta jediná pomoc na cestě. Š. Dášgupta k tomu uvádí: „Pravda je přenesena z učitele na žáka, jako světlo z jedné lampy na druhou. [...] Má se za to, že pravý učitel se ve svém nedualistickém stavu ztotožňuje se svým žákem a přímo z jeho nitra mu poskytuje vše nezbytné pro jeho duchovní rozvoj.“¹³⁵

Kvůli důrazu na jógová cvičení hraje při *sádhane* také nezbytnou a důležitou roli lidské tělo jako prostředek i prostor k dosažení *sahadžánandy*, Přirozené blaženosti. Je neustále připomínáno, že skutečná pravda sídlí uvnitř, i když se ji snažíme hledat vně (například v idolech, na poutních místech). Všechna poutní místa i Buddha se však nalézají uvnitř člověka samotného.¹³⁶

Sahadžijovská praxe přejímá jógou rozpracovaný systém těla a jeho toků energií. To, co jsme uváděli výše v souvislosti s tantrismem a vadžrajánou, platí rovněž zde. Jedná se o systém *čaker*, jimiž prochází vybuzená energie (tradičně zvaná *kundalíní*, zde *bódhičitta*) a o představu tří základních nervů, táhnoucích se podél páteře. Dva boční představují principy duality, která má být překonána, a prostřední potom místo, kde se tyto principy setkávají a jsou přetvořeny v absolutní jednotu. Praxí *hathajógy* je tělo soustavně zpevňováno a posilováno, aby se v něm mohl odehrát prožitek *mahásukhy*.

Praxe je podobná jako v jiných tantrických proudech - spojením dvou principů, ženského a mužského, *pradžni* a *upáji*, moudrosti a metod, dochází k vytvoření *bódhičitty*, doslova mysli zaměřené na probuzení. Zde má rovněž významy jako vzrušení, rozkoš či

¹³⁴ ORC, str. 94-96.

¹³⁵ Tamtéž, str. 102.

¹³⁶ Tamtéž, str. 104-105.

mužské semeno. K jejímu vybuzení dochází v oblasti pupku (skt. *nirmāṇa/maṇipura cakra*). Cílem je nechat ji projít několika stupni skrze tělo a ukotvit jí v horní oblasti korunní čakry (skt. *uṣṇīṣa kamala/sahasrāra/vajra-kāya/sahaja-kāya*). Jde o přeměnu „neklidné *bódhičitty*“ (skt. *saṃvṛta*) sexuálního vzrušení v *bódhičittu* „vyšší, klidovou“ (skt. *vivṛta, pāramārthika*).¹³⁷ Důležitou roli zde hraje neuvolnění mužského semene.

V tomto stavu se dosahuje stavu buddhy neboli realizace vnitřního buddhovství. Všechny druhy duality zanikají v záři Nejvyšší blaženosti, smysly jsou ponořeny dovnitř, myšlenkové konstrukce jsou zničeny, mizí semena pro další existenci. Tento prožitek je doprovázen ohromujícím řevem, zvukem *anáhata* (doslova „bez překážek“), kterého se děsí Mára se svou družinou.¹³⁸

Následování střední cesty se buddhismem prolíná již od jeho zvěstovatele. Tehdy znamenala volbu mezi krajnostmi hedonismu a askeze. Dále se pak tento princip uplatnil v Nágardžunově mahájánové škole mádhjamace, v níž vyjadřuje cestu mezi dvěma extrémy vnímání světa (pouze jako reálně existujícího anebo naprosto iluzorního) a zároveň přesvědčení, že konečný stav není ani v *nirváně* ani v *samsáře*, tedy ani v bytí ani mimo něj, ale že to je stav jejich neduality.

Stav spojený protikladů, jednoty, je popisován v *čarjích* jako ovládnutí *dhamany* a *čamany*, respektive Slunce a Měsíce, jež symbolizují výše uvedené postranní nervy.¹³⁹ Jsou jako „dva rozblácené břehy řeky, přes niž se staví most, po němž se dá v bezpečí přejít, neodkláníme-li se nalevo či napravo“.¹⁴⁰

V písni č. 7 se zpívá:

*Cesta je přehrazena áli a káli,
když to Kánhu uviděl, zarmoutilo ho to.*

Áli a *káli* zde symbolizují postranní nervy, vyjádření duality.

V *čarji* č. 9 mají tutéž symboliku slabiky „e“ a „vam“, jejichž pouta jsou zpřetrhána.

Totéž v *čarji* č. 11:

*Nad nervy byla převzata plná kontrola
[...]*

¹³⁷ ORC, str. 108.

¹³⁸ CG 16. Mára je v příběhu o Buddhovi Šákjamunim zlovolný podsvětní král, který se snaží překazit Buddhovo duchovní Probuzení.

¹³⁹ CG 1 a 4.

¹⁴⁰ CG 5.

*Z áli a káli byl stvořen zvonek a nákotníčky,
ze Slunce a Měsíce náušnice.*

To znamená, že došlo k jejich ovládnutí.

V těchto postranních nervech proudí dva oživující větry (skt. *apāna, prāṇa*), které je třeba usměrnit do kanálu prostředního, kterým je vynesena *bódhičitta* vzhůru. Tím dochází k prožitku stavu, kdy ve všech rozličných věcech nalézáme jedinou stejnou chuť (skt. *samarasa*).¹⁴¹

Již jsme si řekli, že *bódhičitta* vzniká spojením prázdnoty a soucitu, neboli moudrosti a účinných metod. Tyto filosofické představy jsou pomocí jógového aparátu „ztělesněny“, a tak v rámci tělesného mikrokosmu vzniká *bódhičitta* - zde vzrušení (resp. mužské semeno) spojením muže a ženy, jógina a jeho partnerky.¹⁴² Jejich milostné hrátky jsou v *čarjích* častým motivem.

Představitelky ženské energie zde mají několik jmen. Tři z nich, Čandálí, Dombí, Šabará, poukazují na to, že partnerkami *siddhů* bývaly ženy ze dna či nižších vrstev společnosti, zřejmě příslušnice horských kmenů, které se zabývaly tkalcovstvím, výrobou košíků, lovem, praním prádla. Tyto jsou ceněny výše, než bráhmanské ženy.

Další pak nazývají básníci Jógini (Jóginka), Sahadža-sundarí (Krasavice přirozenosti), Pradžňá (Moudrost), Nairátmá (Nejáství), Avadhútiká (Očištěná). Byť jsou takto nazývány skutečné ženy, jedná se stále také o symboly pro vnitřní sílu, jejíž podstatou je prázdnota, se kterou se jógin spojuje. Jsou to vzývaná božstva, ženské protějšky Pána Vadžrasattvy, kterého dosahují na vrcholu hlavy. (Což je paralela k hinduistickému tantrismu, kde takto vystupuje Šakti vzhůru k Šivovi).

*Jógini, kteří nalézají potěšení v objetí Dombí,
opojeni blahem sahadži,
neopouštějí jí ani na okamžik.¹⁴³*

Jinde opět:

*Ó Dombí, podivná je tvá láska,
vznešené bráhmany necháváš venku a jóginy zveš do svého domu*

[...]

Někteří o tobě nehezky mluví,

¹⁴¹ ORC, str. 114.

¹⁴² Jejich orgány se pak nazývají drahokam/diamant/klenot a lotos.

ale moudří si tě ponechávají okolo krku.

*Kánha zpívá: ó, vášnivá Čandálko,
není větší milostnice, než tebe Dombí.¹⁴⁴*

5.7 Kódovaný jazyk čarjí

Vedle značné starobylosti jazyka, ve kterém jsou čarje zaznamenány, je to především vlastní významová stránka užívaných slov, která ztěžuje porozumění této mystické tvorbě. Přestože naprostou většinu slov dovedeme spolehlivě přeložit, význam textu tak ještě nemusíme zcela pochopit, jelikož termíny mají několik významových rovin a nejsou zpravidla používány prvoplánově, i když i při takovém čtení smysl dávají. Toto mnohovýznamové užívání slov se v kontextu tantrické literatury vyskytuje velice hojně. Je označováno dvěma podobnými termíny vzešlými přímo z toho prostředí: *sandhjábhášá* (skt. *sandhyā bhāṣā*) a *sandhábhášá* (skt. *sandhā bhāṣā*). První z nich je překládán jako „soumračný/večerní jazyk“, čímž se má naznačit, že část toho, co tímto jazykem je vyjadřováno, je jasná a část je jaksí v šeru, zastřena.¹⁴⁵ Druhé označení znamená „záměrný jazyk“ a tomuto pojmu dává přednost většina mladších badatelů.¹⁴⁶

Nicméně tyto různice badatelů nejsou překážkou v pochopení účelu, za jakým byl tento jazyk používán. Panuje shoda v tom, že měl zajistit udržení tantrických praxí v tajnosti. A to z dvojího důvodu: jednak aby popis praxí (sexuálně-jógových) zbytečně neprovokoval k výpadům příslušníky ortodoxní formy náboženství, zvláště bráhmány, za druhé pak se tyto zvláštní, mocné a nebezpečné metody měly udržet pouze v okruhu zasvěcenců, aby nedošlo k jejich zneužití a zprofanování neznalci. Lama Anagarika Govinda navíc přidává názor, že „obecná mluva není s to vyjádřit nejvyšší zkušenosti mysli“.¹⁴⁷ V této souvislosti lze citovat Kánhovu celou píseň číslo 40 v překladu Dušana Zbavitele:

„Co je dostupné mysli, jsou jen třesky plesky-

šástry, knihy, růžence.

Pověz, jak vyslovit sahadžu,

¹⁴³ CG 19.

¹⁴⁴ CG 18.

¹⁴⁵ CP, str.80; TT, str.165; Zbavitel (2008), str. 24.

¹⁴⁶ Pro stručný přehled badatelů (Snellgrove, Eliade, Šahídulláh, Bágčí, Šástrí aj.) a jejich názorů na opodstatněnost jednoho či druhého termínu viz: CP, str. 80-82; TT, str. 165-172; Zbavitel (2008), str. 10-11. Poslední jmenovaný se příklání k užívání termínu *sandhjábhášá*.

kam tělo, řeč a mysl nevstoupí?

Marně poučuje guru žáka.

Jak vyslovím, co přesahuje slova?

Cokoliv řekneš, je špatně.

Guru je němý, žák je hluchý.

Jak vysloví Kánái Buddhův klenot?

Tak jako němý vysvětluje hluchému.“¹⁴⁸

Podrobné a víceméně totožné seznamy termínů kódovaného jazyka s jejich několikerými významy poskytuje Šahídulláh a Eliade, přičemž jejich práci shrnuje a doplňuje Bharati a Atíndra Mazumdar.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Lama Anagarika Govinda: *Foundations of Tibetan Mysticism*. London 1960. Citováno in: CP, str.81. Další často citované dílo k tomuto tématu je Eliadeho kapitola Le Langage Intentionnel in: *Le Yoga: Imortalité et Liberté*. Paris 1954. Anglický překlad: *Yoga: Immortality and Freedom*. New York 1958.

¹⁴⁸ Zbavitel (2008), str. 26.

¹⁴⁹ Shahidullah (1928), str. 9-15; Eliade (1954); Bharati (1993), str. 174-180 a Mojumder (1967), str. 82-89

6. VÝZNAM ČARJÍ PRO STUDIUM BENGÁLSKÉ KULTURY

6.1 Historické reálie

Vedle stránky filologické a religionistické lze *čarje* chápat také jako cenný zdroj poznatků historických, jelikož odrážejí scény z tehdejšího běžného života. „Ztěžší najdeme jinde tak jasný, upřímný a nestrojený popis. Z těchto básní můžeme získat zcela živou a objektivní představu o životě a zaměstnání obyčejných lidí té doby. O práci a zábavě, obřadech souvisejících s narozením, svatbou, úmrtím, o způsobu náboženského projevu, o způsobu oblékání a krášlení se, o jídle a nádobí používaném k jeho přípravě, o hudbě a hudebních nástrojích - zkrátka téměř o všem, co se vztahovalo k domácímu životu.“¹⁵⁰

Z *čarjí* se dovídáme o lovu vysoké zvěře (č. 6), odchytu a krocení slonů (č. 9, 16, 17), návštěvnících krčmy a výrobě vína (č. 3), zvyku žvýkat betel (č. 28), hře v šachy (č. 12), provozování tance Dómskými ženami (č. 10) a hudby za doprovodu bubínků, činelek, fléten, louten, o dramatických představeních *siddháčarjů* a jejich partnerek (č. 17). Dovídáme se o způsobu zdobení žen šperky, náhrdelníky, náramky, nákotníčky, náušnicemi, pavími pery, věnci a květy. Je zde doloženo užívání zrcadla. Jistá (nepochvalná) zmínka hovoří o porodní komoře (č. 20), užívání zámků a klíčů (č. 4) a návštěvách zlodějů (č. 2). Jsou zde popisovány projevy náboženského života a (pohrdavě) též působení bráhmanů.

Říční charakter krajiny, kde písně vznikaly, se odráží ve zmínkách o lodním obchodu, přístavech, převoznících, jimž se platilo mušličkami *kaurí*, zmiňovány jsou různé typy lodí. Přes řeky byly stavěny dřevěné mosty. K tomuto obrázku však nerozlučně patřila i hrozba říčních pirátů (č. 5).

6.2 Odkaz *čarjí*

I když od doby velkých *siddhů*, uplynulo zhruba tisíc let, můžeme do dnešních dnů sledovat jistou návaznost na tradici písní *čarjá*. Několik soudobých písní, které jejich objevitelka Hasna Džasimuddín Moudud řadí rovněž mezi *čarje*, bylo nalezeno poměrně

¹⁵⁰ CP, str. 10.

nedávno. Dále pak dosvědčuje, že na některých místech v Nepálu a Bhútánu jsou *čarje*, byť novější, za hudebního a tanečního doprovodu stále zpívány.¹⁵¹

Jak uvádí Zbavitel,¹⁵² „nejpřímějšími dědici *čarjí*“ jsou však *báulové*, zpěváci mystických písní vzešlí zejména z chudších vrstev hinduistické i muslimské společnosti. Jejich popularita (a popularizace) je v dnešním Bengálsku velká.¹⁵³

Společné rysy *sahadžije* a *báulů* spatřuje Š. Dášgupta v „duchu heterodoxie a kritičnosti“, v důrazu na roli *gurua* (*guruváda*), v chápání těla coby vesmíru a ve vlastní praxi, která má být následováním té nejpřirozenější cesty.¹⁵⁴ Koncept nejvnitřnější podstaty člověka, přirozenosti – *sahadží*, je v *báulské* tradici proměněn v osobního boha dlícího v člověku, nazývaného Člověk srdce (b. *maner mānuṣ*). Tělo je chápáno jako chrám tohoto Nejvyššího božství a *báulské* písně vyjadřují hlubokou touhu (a skrytě i způsob) po spojení s Ním.¹⁵⁵

¹⁵¹ Jasimuddin H. M. (1992), str. 2.

¹⁵² Zbavitel (2008), str. 30.

¹⁵³ Ondračka in: Zbavitel (2008), str. 277.

¹⁵⁴ ORC, str. 188.

¹⁵⁵ Tamtéž, str. 198-201.

7. ZÁVĚR

Smyslem této práce bylo podat co nejúplnější přehled vědeckých závěrů, které se dotýkají různých aspektů písní *čarjá*. Ty, jak bylo zmíněno, mohou být cenným předmětem studia několika oborů.

Pro filology jsou zajímavé jako doklad formování literárně významného novindického jazyka, bengálštiny, z období přelomu 1. a 2. tisíciletí. Navíc v některých písních se nalézají dodnes v bengálštině existující přísloví, jako například: Prázdný chlév je lepší, než neposlušný vůl. Náramky máš na ruce, nač potřebuješ zrcadlo, abys je mohl vidět. Jelen je sám sobě nepřítelem (kvůli svému masu).¹⁵⁶

Religionisté pak mohou zkoumat vsutku zajímavá řešení náboženských otázek, ovlivněná buddhismem, jógou a tantrismem, která se tají na pozadí těchto písní. Jak bylo uvedeno, názory a praxe sahadžajány se z území Bengálska zcela neztratily. Jistě ovlivňovaly tamější náboženské dění i nadále, čehož příkladem je asi nejzřetelněji vznik tradice báulů.

Historikové mohou *čarje* chápat také jako cenný pramen údajů o tehdejší životě v této oblasti, jelikož písně, jak už podobenství bývají, jsou zrcadlem každodenního všedního života prostých lidí.

A pro čtenáře, který není specialistou ani v jednom z těchto oborů, mohou být písně *čarjá*, skrze které často promlouvá moudrost jejich skladatelů - *siddhů*, inspirací a obohacením jejich vlastního vnitřního života.¹⁵⁷

¹⁵⁶ CG 39, 32 a 6.

¹⁵⁷ Asi nejvhodnějšími překlady do angličtiny (v češtině žádný výbor zatím není) jsou citovaná díla norského tibetanisty Per Kværneho (1977) a bengálského indologa A. Mazumdára/ Mojumder (1967).

Seznam použité literatury:

Abhayadatta: *Caturaśīti-siddha-pravṛtti*. Translated by James B. Robinson. *Buddha's Lions: the lives of the eighty-four siddhas*. Dharma Publishing. Berkeley 1979.

Bharati, Agehananda: *Tantric Traditions*. Revised edition. Hindustani Publishing Corporation. Delhi 1993. (1st ed. Rider & Co. 1965).

Dasgupta, Alokeranjan: *The Lyric in Indian Poetry. A Comparative Study in the Evolution of Bengali Lyric forms up to the Seventeenth Century*. Firma K. L. Mukhopadhyay. Calcutta 1962.

Dasgupta, Shashibhusan: *Obscure Religious Cults. As Background of Bengali Literature*. Calcutta University Press. Calcutta 1946.

Davidson, Ronald M.: *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. Columbia University Press. New York 2002.

Dowman, Keith: *Masters of Mahamudra : songs and histories of the eighty-four buddhist siddhas*. State University of New York Press. Albany 1985.

Dějiny Indie. Kolektiv autorů. Nakladatelství Lidové Noviny. Praha 2003.

Fišer, Zbyněk: *Buddha*. Orbis. Praha 1968.

Fišer, Ivo: *Filosofická koncepcce nejstaršího buddhismu*. DharmaGaia. Praha 1992. (1. vyd. 1968).

Chatterji, Suniti Kumar: *The Origin and Development of the Bengali Language*. Part I. George Allen&Unwin Ltd. London 1970. (1st ed. Calcutta University Press 1926).

Jasimuddin, Hasna Moudud: *A Thousand Year Old Bengali Mystic Poetry*. University Press Limited. Dhaka 1992.

Kværne, Per: *An Anthology of Buddhist Tantric Songs. A study of the Caryāgīti*. Universitetsforlaget. Oslo 1977.

Lesný, Vincenc: *Buddhismus*. 2. vyd. Votobia. Olomouc 1996. (1. vyd. 1948).

Lexikon východní moudrosti. Kolektiv autorů. Votobia. Olomouc 1996.

Mé zlaté bengálsko. Kolektiv autorů. K vyd. připravil L. Ondračka. ExOriente. Praha 2008.

Mojumder, Atindra: *The Caryāpadas*. Barindra Mitra Naya Prokash. Calcutta 1967.

Sāṅkṛtāyana, Rāhula: *Recherches bouddhiques: Les Origines du Mahayāna. L' Origine du Vajrayāna et Les 84 Siddhas*. in: *Journal Asiatique* (Oct.-Déc.), p. 195-230. Paris 1934.

Sen, Sukumar: *History of Bengali Literature*. Sahitya Akademi. Revised 3rd ed. Calcutta 1992. (1st ed. 1960).

Shahidullah, M.: *Les Chants Mystiques de Kāṇha et de Saraha*. Les Dohā-koṣa (en apabhraṃśa, avec les versions tibétaines) et Les Caryā (en vieux-bengali). Adrien-Maisonneuve. Paris 1928.

Snellgrove, David L.: *Indo – Tibetan Buddhism*. Shambhala. Boston 2002. (1st ed. 1987).

Tändzin Gjamccho, 14. dalajlama: *Úvod do buddhismu*. Radost a Buddhistická společnost. Praha 1990.

Tantric Buddhism. Centennial Tribute to Dr. B. Bhattacharyya. Edited by N.N. Bhattacharyya. Manohar. New Delhi 2005 (1st. edition 1999).

Vacek, Jaroslav a Hana Preinhaelterová: *Úvod do studia indických jazyků II*. Univerzita Karlova. Praha 1980. (1.vyd. 1975).

Wood, Ernest: *Yoga*. Penguin Books Ltd. Harmondsworth 1971. (1st ed. 1959).