

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy

Ústav filozofie a religionistiky

Bakalářská práce

Pojetí pohřbu v hinduismu

Klára Beranová

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala vedoucímu práce PhDr. Zdeňku Štiplovi, Ph.D. za cenné rady, věcné připomínky a vstřícnost při vypracování bakalářské práce.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Podpis:

Abstrakt

Tato bakalářská práce se zabývá způsoby, jakými lze podle Jonathana Parryho interpretovat hinduistický pohřeb. Zejména zde bude přiblíženo Parryho pojetí hinduistického pohřbu jako poslední oběti zesnulého a obnovy života v souvislosti s hinduistickou kosmologií (homologie těla a kosmu). Tyto interpretace budou následně potvrzeny či vyvráceny pomocí *Garudapurány*, jednoho z nejdůležitějších hinduistických náboženských textů zabývajících se pohřebním rituálem a smrtí. Parryho interpretace se vztahují k pohřbu ve Váránasí, které je v kontextu hinduistické smrti naprosto specifickým místem.

Klíčová slova

pohřební rituál, smrt, kremace, kosmologie, oběť, Váránasí, hinduismus

Abstract

This Bachelor thesis deals with ways, which it is possible to interpret Hindu funeral rite by Jonathan Parry. Primarily there will be introduce Parry's interpretations of Hindu funeral like a last sacrifice of deceased and renewal of life in connection with the Hindu cosmology (homology of body and cosmos). Consequently will be these interpretations confirm or disconfirm by *Garudapurana*, one of the most Hindu sacred text concerned with funeral rite and death. Parry's interpretations relate to funeral in Varanasi which is very specific place of Hindu death.

Key words

funeral rite, death, cremation, cosmology, sacrifice, Varanasi, hinduism

OBSAH

1	ÚVOD.....	6
2	SMRT A POHŘEBNÍ RITUÁL V HINDUISMU	7
2.1	HINDUISMUS.....	7
2.2	HINDUISTICKÉ POJETÍ SMRTI.....	9
2.3	POHŘEBNÍ RITUÁL	9
2.4	OBDOBÍ RITUÁLNÍ NEČISTOTY.....	11
2.5	ZÁDUŠNÍ RITUÁLY.....	12
3	POJETÍ SMRTI PODLE JONATHANA PARRYHO.....	14
4	GARUDAPURÁNA	17
4.1	GARUDAPURÁNA.....	17
4.2	GARUDAPURÁNA SÁRÓDDHÁRA.....	19
4.3	SROVNÁNÍ TEXTŮ	22
5	SMRT JAKO OBNOVA ŽIVOTA	23
5.1	KOSMOLOGIE VÁRÁNASÍ	23
5.2	KOSMOLOGIE LIDSKÉHO TĚLA.....	25
6	SMRT JAKO POSLEDNÍ OBĚŤ	29
6.1	PURUŠA A PRADŽÁPATI	29
6.2	OHŇOVÁ OBĚŤ A KREMACI	31
6.3	OHŇOVÁ OBĚŤ	31
6.4	SROVNÁNÍ KREMACI A OHŇOVÉ OBĚTI	33
6.5	TĚLO JAKO OBĚTINA	34
7	ZÁVĚR	37
8	PRAMENY.....	39
9	LITERATURA	39
10	INTERNETOVÉ ZDROJE.....	40

1 ÚVOD

Pohřební rituál je jedním z nejdůležitějších přechodových rituálů hinduismu, čemuž také nasvědčuje pozornost, která je mu ze strany věřících věnována. Hinduisté se na sklonku života na smrt náležitě připravují, pozůstali zesnulé vyprovázejí na poslední cestu s velkou úctou a během období následujícího rituálního znečištění striktně dodržují pravidla, jež jim jsou ukládána tradicí. Tato práce se zabývá možnými symbolickými výklady nejen pohřebního rituálu, ale také hinduistické smrti, přičemž hlavním zdrojem těchto možných pojetí jsou interpretace významného britského antropologa Jonathana Parryho.

Práci je možné pomyslně rozdělit na dvě části. První část uvádí čtenáře do kontextu a představuje hlavní textové zdroje, které jsou pro práci stěžejní. Nejprve se zabývám popisem pohřebního a zádušních rituálů. V souvislosti s tím také přibližuji hinduistické představy spojené se smrtí (např. pojetí „dobré“ a „špatné“ smrti), které jsou zcela odlišné od představ západních náboženských tradic. Ve třetí kapitole jsou ve stručnosti představeny Parryho interpretace, jimiž se práce zabývá. V následující kapitole jsou popsány struktura i obsah *Garudapurány*, ale také její pozdější zkrácené verze *Garudapurány Sáróddhary*. Právě tato purána je v práci použita pro potvrzení či vyvrácení Parryho tezí.

Druhá část se detailněji zabývá jednotlivými Parryho interpretacemi hinduistické smrti. Pátá kapitola je věnována pojetí smrti jako obnovy života, protože Parry vysloveně považuje smrt jedince za kosmogonii. Obsahem této kapitoly je tedy popis kosmologických prvků, jež je možné na symbolické rovině nalézt ve Váránasí a současně též na lidském těle, a také popis procesu kosmického vznikaní a zanikání, ve kterém Parry spatřuje analogii s kremací zesnulého. Následující kapitola pojednává o smrti jako poslední oběti zesnulého. Parry zde přirovnává smrt k oběti boha Pradžápatiho a poukazuje na podobnosti mezi ohňovou obětí a kremací. Tato kapitola se zaměřuje především na popis a srovnání obou rituálů, také je zde nastíněna problematika týkající se mrtvého těla jako obětiny. Zda jsou výše uvedené Parryho interpretace z pohledu autoritativní *Garudapurány*, konkrétně její pozdější verze *Sáróddhary*, oprávněné či nikoli, to se pokouším objasnit v závěru práce.

2 SMRT A POHŘEBNÍ RITUÁL V HINDUISMU

V této kapitole ve stručnosti přiblížím hinduistické pojetí smrti, které je, jak již bylo zmíněno výše, zcela odlišné od pojetí smrti západních náboženských tradic. Například se zde, na rozdíl od posledního soudu nad duší, objevuje idea přerozování a karmanového zákona. Také se pokusím ve zkratce charakterizovat pojem hinduismus jako náboženství. Osvojení si dále popsaných hinduistických představ lépe umožní porozumět dalším kapitolám této práce. Taktéž se pokusím vystihnout hlavní znaky hinduistického pohřebního rituálu a zádušních rituálů, jež jsou jeho nedílnou součástí. Je důležité mít při čtení na paměti, že hinduistický pohřební rituál nemá jasně daný rámeček a jednotlivé úkony nebo jejich počet se tradici od tradice liší. Výmluvný důkaz takového tvrzení nabízí práce Panduranga Vamana Kanea, který na několika desítkách stran popisuje jednotlivé úkony pohřebních a zádušních rituálů na základě analýzy různých indických pramenů. Právě díky rozsáhlému množství použité literatury je možné vidět nejenom to, jak se pohřební a zádušní rituály během několika století proměňovaly, ale také jak se jednotlivé dílčí úkony tradici od tradice nepatrně liší.¹

2.1 HINDUISMUS

Hinduismus je pojem, kterým jsou souhrnně označovány autochtonní indické náboženské tradice. Na základě dat získaných při posledním censu, který se konal v roce 2011, má Indie 1 210 milionů obyvatel, z nichž je 79,8 % hinduistů, 14,2 % muslimů, 2,3 % křesťanů, 1,7 % sikhů. Zbývá necelá 2 % pak připadají buddhistům, džinistům a dalším náboženským tradicím a kmenovým společnostem.² Na rozdíl od mnoha jiných světových náboženství postrádá hinduismus svého zakladatele, hinduisté věří, že jejich náboženství je zde už od nepaměti. Hinduismus dále není náboženstvím institucionalizovaným, nemá tedy žádnou církev a tím pádem ani oficiálního náboženského představitele. Hinduistou se člověk rodí, k hinduismu není tedy možné konvertovat. Také zde není možné nalézt, ve srovnání s ostatními světovými náboženstvími, nějaký společný náboženský prvek např. symbol nebo nauku. Z toho tedy vyplývá, že hinduismus není tvořen jednotnou homogenní tradicí jako např. křesťanství

¹ Kane, Pandurang V. *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law.*, sv. 4, 3. vyd. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1991, s. 179–551.

² Census of India Website : Office of the Registrar General & Census Commissioner, India. *Census of India Website : Office of the Registrar General & Census Commissioner, India* [online]. Dostupné z: http://www.censusindia.gov.in/2011census/Religion_PCA.html

nebo islám, ale jedná se spíše o velmi rozsáhlý soubor mnoha náboženských tradic, vykazujících vzájemné volné a těsné vztahy. Společné těmto tradicím jsou pak zejména některé koncepty, rituální principy, textové zdroje a obecné formy vyznávání této víry.³ Současně je také třeba chápat hinduismus nejen jako pojem náboženský, ale i sociální, politický, ekonomický, estetický nebo racionální.⁴

Z předchozích řádků může být zřejmé, že je velmi těžké definovat, co přesně hinduismus je nebo co někoho činí hinduistou. Hinduismus nejenže postrádá mnoho prvků světových náboženství, ale také obsahuje mnoho prvků, které ostatní světová náboženství nepovažují za výhradně náboženské, na prvním místě bezpochyby důraz na hierarchizované sociální uspořádání indické společnosti. Právě tyto skutečnosti způsobují, že hinduismus jako pojem mnozí považují za vyprázdněný. Někteří badatelé tvrdí, že hinduismus je pouze jakýsi pokus o sjednocení mnoha náboženských tradic do jedné jediné náboženské tradice.⁵ Jiní postrádají konceptuální jasnost tohoto pojmu, anebo dokonce považují hinduismus za pouhý západní konstrukt.⁶

Na druhou stranu existují i zastánci opačného názoru, kteří tvrdí, že hinduismus ve skutečnosti vyjevuje svoji podstatu právě ve svých mnohočetných formách. Jessica Frazier považuje hinduismus za „kulturu sestávající z mnoha tradic, ve které se každá z těchto tradic navzájem proplétá během různých historických period. Právě toto vzájemné tisícileté proplétání tradic vytvořilo sdílený kulturní zdroj myšlenek a praktik označovaných jako hinduismus.“⁷ Podobně spatřuje hinduismus i Julius Lipner, který jeho pochopení ilustruje na příkladu růstu starého kalkatského fíkovníku, jehož větve tvoří dojem malého lesíka. Lipner tento lesík přirovnává k hinduismu, přičemž větve fíkovníku představují jednotlivé indické náboženské tradice.⁸ Obě zmíněná přirovnání velmi dobře vystihují podstatu hinduismu. Ten do sebe vždy dokázal nějakým způsobem absorbovat nově příchozí prvky, ať už se jednalo o prvky náboženské nebo kulturní.

³ Rodrigues, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006, s. 5.

⁴ Lipner, Julius. „On Hinduism and Hinduisms: The Way of Banyan.“ In *The Hindu World*, ed. by S. Mittal and G. Thursby, London: Routledge, 2005, s. 9.

⁵ Flood, Gavin D. *An Introduction to Hinduism*. New Delhi: Foundation Books, 1998, s. 3–4.

⁶ Michaels, Axel. *Hinduism: Past and present*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004, s. 12.

⁷ Frazier, Jessica. *The Continuum Companion to Hindu Studies*. London: Continuum, 2011, s. 3.

⁸ Lipner, „On Hinduism and Hinduisms: The Way of Banyan,“ s. 24.

2.2 HINDUISTICKÉ POJETÍ SMRTI

V ideálním a značně idealizovaném případě představuje smrt pro hinduisty vědomý odchod ze života. To znamená, že umírající člověk by měl zcela přijmout skutečnost, že umírá, neměl by jí tedy žádným způsobem vzdorovat nebo se ji snažit ovlivnit.⁹ Tento vědomý odchod ze života pak umožňuje hinduistům se na smrt náležitě připravit. Poslední týdny svého života umírající tráví zejména čtením posvátných textů a rozjímáním nad svým osobním božstvem. Někteří se pak uchylují k asketickým praktikám, tedy přestávají přijímat potravu a v posledních dnech i tekutiny. Nejedná se ale pouze o duchovní přípravu, lidé by měli také např. urovnat veškeré spory s ostatními (zejména se svými rodinnými příslušníky, neboť ti mají na starost správný chod všech pohřebních a zádušních rituálů), které nestačili během svého života vyřešit, splatit své dluhy nebo zajistit sňatky svým neprovdaným dcerám.¹⁰

Důležitou roli zde mají také okolnosti úmrtí, poněvadž ty určují posmrtný život zesnulého. Umírající by se měl dožít plné délky života, která je podle nejstarších textů vyměřena na celých 100 let. Dále by měl umřít v čase, který je astronomicky pro smrt příhodný, a jeho ostatky by měly projít očistným ohněm na posvátném místě. Tím nejposvátnějším je město Váránasí ležící na posvátné řece Ganze. Tyto skutečnosti pak hinduistovi zajišťují tzv. „dobrou smrt“. Za špatnou smrt hinduisté naopak považují jakoukoli násilnou smrt nebo vraždu, sebevraždu, otravu způsobenou jedem (např. uštknutí hadem) nebo smrt při porodu.¹¹

2.3 POHŘEBNÍ RITUÁL

Každý hinduista by měl ideálně zemřít doma v přítomnosti svých nejbližších, kteří se během jeho posledních chvil modlí, zpívají nebo recitují posvátné texty. Naposledy vydechnout by měl umírající na zemi a pod širým nebem. Tento prostor je důležité vhodně rituálně připravit, což znamená očistit jej vodou z Gangy a vystlat posvátnou travou nebo jej vytřít kravským trusem. Důležité také je, aby nohy umírajícího směřovaly k jihu, neboť tato světová strana je v hinduismu spojována s říší předků, jejímž vládcem je bůh smrti Jama.

⁹ Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 130.

¹⁰ Firth, Shirley. „End of Life: a Hindu View.“ *Lancet* 366.20 (2005): 682–686, s. 683.

¹¹ Více k tomuto tématu: Ondračka, Lubomír. „Dobrá smrt vysokokastovního hinduisty.“ In *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. Praha: Cesta domů, 2010, 2. vyd. 2017, s. 9–56.

U hlavy již zesnulého člověka jsou pak zapáleny vonné tyčinky a olejová lampička. Dále je zesnulému pomazáno čelo santalovou pastou nebo pokapáno sezamovým olejem. Také je mu nakapáno několik kapek mléka, ganžské vody nebo jiné posvátné vody do úst. To vše se děje za doprovodu védských hymnů.¹²

Po těchto úkonech začínají přípravy těla k uložení na máry. Hlavní truchlící obejde zesnulého s lampičkou v ruce a obětuje mu květiny. Dále je tělo omyto, jsou mu ostříhány nehty a vlasy. Zesnulý je pak zabalen do bílého kusu látky. Také by měly být uzavřeny všechny tělní otvory, a to především ústa. K rituálnímu uzavření tělních otvorů se používá přepuštěné máslo, kusy kušové nebo jiné posvátné trávy, lístky bazalky či zlaté mince. Zesnulému by měl být také položen černý kámen, tzv. *šálagráma*, na hrudník. Tento kámen znemožňuje nebožtíkově duši opustit tělo, dokud nebude správně rituálně připraveno ke kremaci.¹³ Takto nachystané tělo je položeno na bambusová nosítka a v procesí v čele s hlavním truchlícím neseno nohama napřed směrem k žárovišti neboli spalovacímu *ghátu*. Procesí a dalších rituálů na žárovišti se dále účastní jen muži, ženy zůstávají doma.¹⁴

Na žárovišti je následně zkonstruována dřevěná hranice. Tělo je nejprve kolem této hranice neseno třikrát proti směru hodinových ručiček, až poté je na ni umístěno a zakryto dřevem. Ještě před výše zmíněným úkonem je nebožtík namočen od nohou až po kolena nebo k pasu do vody. Zesnulému jsou obětovány vonné tyčinky a přepuštěné máslo. Za recitace příslušných védských manter je pak hlavním truchlícím zapálena hranice.¹⁵ Oheň k zapálení hranice by měl pocházet z domácího krbu.¹⁶ Ve vhodný moment následuje nejdůležitější úkon pohřebního rituálu, kterým je rozbití lebky zesnulého. Při tomto úkonu se hlavní truchlící postaví k hranici a tyčí lebku prorazí. V tento okamžik duše opouští tělo a z nebožtíka se stává *préta*, doslova „odešlý“, tedy jakási bloudící neklidná duše, která musí být z tohoto stavu bytí osvobozena, aby dosáhla říše předků.¹⁷

Po dohoření hranice dochází k jejímu rituálnímu uhašení. To probíhá tak, že hlavní truchlící obchází hranici, přičemž na levém rameni nese nádobu s posvátnou vodou. Hranici musí obejít třikrát až pětkrát, přesný počet se liší podle lokální či rodové tradice. Po každém obejití hranice je do nádoby s vodou někým z přítomných udělána díra tak, aby voda z nádoby vytékala ven. Tekoucí voda z nádoby má zmírňovat utrpení zesnulého

¹² Ondračka, „Dobrá smrt vysokokastovního hinduisty,“ s. 27–28.

¹³ Michaels, Axel. *Homo Ritualis: Hindu Ritual and its Significance for Ritual Theory*. New York: Oxford University Press, 2015, s. 201.

¹⁴ Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 136.

¹⁵ Rodrigues, *Introducing Hinduism*, s. 87.

¹⁶ Michaels, *Homo Ritualis: Hindu Ritual and its Significance for Ritual Theory*, s. 202.

¹⁷ Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 135.

a také symbolizovat život opouštějící tento svět. Následně účastníci pohřebního rituálu vykonají očištnou koupel a odeberou se do svých domovů.¹⁸ V některých tradicích se účastníci pohřebního rituálu přibližně po 12 hodinách vracejí zpět na žároviště, aby zde vykonali rituál sbírání kostí. Při tomto rituálu pozůstalí pokropí popel vodou, seberou jej i se zbylými ostatky a vhodí do Gangy. Některé rodiny si část popela s ostatky schovávají, aby je později během náboženské poutě vhodili do jiné posvátné řeky.¹⁹

2.4 OBDOBÍ RITUÁLNÍ NEČISTOTY

Po ukončení všech rituálů na žárovišti začíná období rituální nečistoty. Toto období trvá zpravidla 13 dní a stupeň rituálního znečištění závisí na příbuzenském vztahu k zesnulému. Nejvíce se období rituálního znečištění dotýká hlavního truchlícího, jenž musí dodržovat několik pravidel, především se během této doby musí vyvarovat všech fyzických i duševních požitků (např. se musí zdržet pohlavního styku). Také je mu zakázáno se holit, česat si vlasy nebo si stříhat nehty. Dále nesmí nosit jakoukoli obuv a musí spát na zemi. Hlavní truchlící je tedy během této doby svým způsobem separován od zbytku společnosti. Z výše zmíněného je tak možné usoudit, že jeho chování vykazuje některé podobné prvky jako chování asketů, a že separace od zbytku společnosti mu přisuzuje značně nízký rituálně-sociální status, který v některých ohledech může připomínat postavení nejnižších sociálních vrstev indické společnosti, tzv. *dalitů* (dříve označovaných politicky nekorektním termínem „nedotýkatelní“).²⁰

Po hlavním truchlícím jsou obdobím rituální nečistoty dále nejvíce postiženi nejbližší příbuzní zesnulého, zejména muži. Pro pozůstalé předepisují tradice určitá pravidla, která musí být dodržována. Například se během této doby nesmí připravovat teplé jídlo, recitovat védy nebo navštěvovat chrámy či domy příbuzných a přátel. Také je zakázáno účastnit se jakýchkoliv oslav hinduistických svátků a svateb. Tradice také stanovuje určité výjimky, kterých se rituální znečištění vůbec netýká nebo netrvá po celou dobu. Mezi tyto výjimky patří zejména asketi a bráhmani.²¹

¹⁸ Mines, Diane P. „Hindu Periods of Death 'Impurity'.“ In *India through Hindu Categories*, ed. by M. Marriot, New Delhi: Sage Publications, 1990, s. 122.

¹⁹ Rodrigues, *Introducing Hinduism*, s. 87.

²⁰ Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 138.

²¹ Ibid.

2.5 ZÁDUŠNÍ RITUÁLY

Zádušní rituály jsou v hinduismu známé pod pojmem *šráddha* a jsou vykonávány specializovanými bráhmany. Hlavním úkolem bráhmanů je znovuvytvořit tělo zesnulého, díky němuž se zesnulému podaří bezpečně doputovat do říše předků. Podle textové tradice by šráddhové rituály měly být vykonávány 31. den po smrti, ale v některých hinduistických komunitách jsou uskutečňovány již 11. den po smrti. Trvat by pak měly po dobu celého jednoho roku. V současnosti je však tato doba často zkracována na 12 dní, jeden den je tedy náhradou za jeden celý měsíc.²²

Hinduisté přikládají šráddhovým rituálům velkou důležitost, neboť právě tyto rituály zajišťují zesnulému přeměnu *préty* v předka. Pokud nejsou tyto rituály vykonány správně nebo dokonce vůbec, stává se ze zesnulého *bhúta*, neboli duch, který bezcílně bloudí po světě a škodí pozůstalým. Jak jsem již zmiňovala výše, účelem zádušních rituálů je znovuvytvořit tělo zesnulého. To se tvoří z rýžových kuliček, nazývaných *pinda*, a je postupně budováno po vzoru vývoje embrya během těhotenství. První kulička představuje hlavu, druhá nos, uši a oči, třetí hrud' a krk, čtvrtá ramena a pohlavní orgány, pátá nohy a chodidla, šestá životně důležité orgány, sedmá kosti, tepny a žíly, osmá zuby, nehty a vlasy, devátá sperma a poslední desátá žízeň a hlad. Každá z nich by se měla tvořit v jeden den, ale opět zde často dochází k redukci a všechny kuličky jsou tvořeny 10. den. Hlavní truchlící v tento den provádí rituální koupel, je ostříhán a oholen.²³

Následující den, tedy jedenáctý, jsou kuličky *pinda* na břehu posvátné řeky obětovány *prétovi* a bohům. Zde jsou následně ponechány, aby je mohly sníst vrány a tím se ověřilo, jestli se rituál zdařil, či nikoli. Dále je také vykonáván obřad darování krásy, která by měla *prétovi* pomoci překročit řeku Vaitarani, jež je hraniční řekou říše smrti boha Jamy. V některých tradicích je v tento den připraven pokrm pro bráhmana, jehož přísadou je také popel zesnulého. Pozřením tohoto pokrmu pak na sebe bráhman přejímá všechny špatnosti zesnulého. Poslední dvanáctý den zádušních rituálů se z *préty* stává předek. Tento rituál se nazývá *sapindikárana* a bráhman během něj připraví čtyři kuličky *pinda*, přičemž tři symbolizují otce, děda a praděda zesnulého a čtvrtá samotného zesnulého. Kulička představující zesnulého je rozdělena na tři části a postupně promíchávána se zbylými třemi kuličkami. Tímto míšením má docházet k transformaci *préty* v předka a jeho spojení s ostatními předky. Třináctý den je koncem období rituálního znečištění. V tento den pozůstalí

²² Mines, „Hindu Periods of Death 'Impurity',“ s. 123.

²³ Michaels, *Homo Ritualis: Hindu Ritual and its Significance for Ritual Theory*, s. 203–204.

obdarovávají bráhmany, již se podíleli na pohřebních a zádušních rituálech. Také pro ně připravují hostinu, na kterou jsou pozváni i příbuzní a susedé. Právě tato hostina má být jakýmsi symbolem konce rituálního znečištění a všech rituálů spojených se smrtí. Po jejím skončení se pozůstali opět začleňují do běžného života. Další šráddhový rituál se koná každoročně v den výročí smrti. Hinduisté během tohoto rituálu opět obětují předkům kuličky *pinda*.²⁴

²⁴ Michaels, *Hinduism: Past and Present*, s. 144.

3 POJETÍ SMRTI PODLE JONATHANA PARRYHO

Jonathan Parry (*1943) je britský antropolog, v současné době působící jako profesor antropologie na Londýnské škole ekonomie a politických věd.²⁵ Jeho výzkumná činnost se zabývá různými tématy, přičemž není zaměřena na konkrétní oblast Indie, ale pokrývá celé její území. Jeho prvotní práce pocházející z 60. let minulého století pojednávají především o problematice kastovního systému, rodinných vztahů a manželství na indickém venkově. Během dalších let prováděl Parry terénní výzkum v indickém Váránasí, zde se zaměřil nejen na hinduistické pojetí smrti jako takové, ale předmětem jeho výzkumu se z velké části staly také komunity funerálních náboženských specialistů a jejich způsob života. Od 90. let až do současnosti se Parry zabývá zcela odlišným tématem, a to výzkumem situace indického průmyslu, např. analyzuje podmínky indických dělníků pracujících v jedné z hlavních indických oceláren nacházejících se ve městě Bhilái, která byla zbudována během 50. a 60. let ve spolupráci se Sovětským svazem.²⁶

Hlavním zdrojem této práce je Parryho kniha *Death in Banaras*,²⁷ která je souhrnem veškerých poznatků pocházejících z již výše zmíněného terénního výzkumu v indickém Váránasí. Tento výzkum probíhal mezi lety 1976–1992. Kniha je primárně věnována náboženským specialistům, kteří mají na starost zajištění správného chodu posmrtných rituálů, přičemž hlavními tématy jsou především porozumění těmto náboženským specialistům jednotlivým dílčím úkonům pohřebního rituálu či způsob organizace jejich „pracovní náplně“. V knize se ale také nacházejí kapitoly zabývající se symbolikou smrti jako takové,²⁸ přičemž Parryho interpretace je zde více než jasná. Parry se domnívá, že smrt jedince je možné symbolicky připodobnit k procesu kosmické regenerace.²⁹ V kremaci a také v celém pohřebním rituálu je tedy možné spatřit akt, jehož výsledkem je nejen reinkarnace duše do nového těla, ale také symbolické znovuvtvoření kosmu a času.

Pro tuto práci jsou klíčové především dvě výše zmíněné kapitoly zabývající se symbolikou smrti, přičemž se konkrétně jedná o první a pátou kapitolu Parryho knihy. První z nich, *Through 'divine eyes'*, se zabývá posvátností města Váránasí, zejména jsou zde

²⁵ Professor Jonathan Parry. *The London School of Economic and Political Science* [online]. London: LSE, 2019 [cit. 2019-05-02]. Dostupné z: <http://www.lse.ac.uk/anthropology/people/jonathan-parry>

²⁶ News. *Universitat de Barcelona* [online]. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2012 [cit. 2019-05-02]. Dostupné z: https://www.ub.edu/web/ub/en/menu_eines/noticies/2012/Entrevistes/johanatanparry

²⁷ Parry, Jonathan P. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

²⁸ Jedná se předně o kapitoly *Through 'divine eyes'* a *The last sacrifice*. Ibid., s. 11–30, 151–188.

²⁹ Ibid., s. 31.

popsány vzájemné souvislosti mezi pojetím místa, času a smrti. Parry nejprve zmiňuje příběh o Višnuově urputné askezi, pomocí níž Višnu stvořil kosmos. Za místo, na kterém Višnu svoji askezi vykonával, je považován *Manikarnika ghát*, v současné době nejdůležitější spalovací *ghát* posvátného města Váránasí, jež je hinduisty pokládáno za ideální místo pro dožití, resp. odchod z tohoto světa. Kremace zesnulých se tedy odehrávají na místě, které je původem všeho. Dle Parryho zde právě pomocí pohřebních rituálů dochází k neustálému symbolickému znovuvtvoření kosmu.³⁰ Parry také poukazuje na homologii kosmu a těla. Dle hinduistických představ jsou tělo a kosmos řízeny stejnými pravidly a sestaveny ze stejných pěti elementů, a tudíž co je přítomno v jednom, musí být rovněž přítomno i ve druhém a naopak. Kosmos a tělo jsou tak v tomto ohledu totožné. To umožňuje Parrymu přirovnat smrt jedince k procesu kosmické regenerace, neboť stejně jako je během kremace spálením zničen mikrokosmos lidského těla, je i podle hinduistických představ na konci kosmického cyklu zničen makrokosmos světa velkým požárem. Taktéž se zde nabízí další spojitost, již lze spatřit v obnovení kosmu a těla. Kosmos je regenerován pomocí velké povodně, tělesné ostatky či popel po spálení jsou vyhazovány do řeky, na základě čehož považuje Parry kremaci za kosmogonii.³¹

V kapitole *The last sacrifice* označuje Parry smrt za obětní akt, během něhož člověk na hranici obětuje sám sebe bohům, aby mohl být znovuzrozen. Ústředním bodem této oběti je kremace. Toto sebeobětování je taktéž možné považovat za typ kosmogonického aktu, kterým opět dochází k obnovení kosmu a času, neboť každá oběť by dle hinduistické textové tradice měla být opětovným ztvárněním stvoření kosmu bohem Pradžápatim. Pojetí, že tělo může být obětinou, která je obětovaná bohům, odpovídají také hinduistické představy „dobré“ a „špatné“ smrti. Hinduisté spalují pouze těla zesnulých, kteří umřeli „dobrou“ smrtí a jsou tak mimo jiné po fyzické stránce „vhodní“ ke spálení. Dále tomu také nahrávají okolnosti týkající se zacházení s tělem zesnulého. Přestože je obecně tělo mrtvého člověka považováno za objekt velké nečistoty, zachází se s ním během pohřebních rituálů jako s objektem majícím velkou posvátnost, např. hranici s tělem smí hlavní truchlící zapálit až poté, co vykonal sérii očištných rituálů. Ačkoliv zjevně neexistuje jasné vysvětlení, proč tomu tak je, Parry se domnívá, že tělo je možné považovat za nečisté až po úkonu rozbití lebky, který je vrcholným okamžikem kremace a také celého pohřebního rituálu, neboť se věří, že právě v té chvíli opouští životní dech tělo zesnulého. Je ale také možné setkat se s názory, že životní

³⁰ Ibid., s. 13–15.

³¹ Ibid., s. 30–32.

dech opouští člověka už po jeho fyzickém skonání.³² Obě zmíněné Parryho možnosti pojetí hinduistické smrti budou detailněji rozvedeny v následujících kapitolách této práce.

³² Ibid., s. 178–184.

4 GARUDAPURÁNA

Jedním z nejdůležitějších textů hinduistické literatury, který se zabývá otázkami smrti a posmrtného života, je bez pochyb *Garudapurána*, na jejíž autoritu dodnes někteří bráhmani odkazují. Tento text je taktéž stále používán bráhmany během pohřebních rituálů.³³ Z těchto důvodů jsem si jej vybrala jako pramen, který mi poslouží k ověření Parryho interpretací. V této kapitole podrobně představím obsah nejen prvotní *Garudapurány*, ale také její pozdější verze tzv. *Garudapurány Sáróddháry*.

4.1 GARUDAPURÁNA

Garudapurána je jednou z 18 hinduistických *mahápurán*. Skládá se ze dvou částí, které dohromady čítají 8 až 19 tisíc veršů (počet veršů se v různých edicích různí). Přesná datace textu není známá, ale nejčastěji bývá kladen do 10. nebo 11. stol. n.l., ačkoliv se můžeme setkat s datací uvádějící i 1. až 6. stol. *Garudapurána* je řazena do skupiny tzv. višnuistických purán, přestože jsou v ní kromě Višnu velebena i další božstva, a to např. Šiva, Agni, Brahma, Súrja nebo Mahéšvara. V celém textu je to pak ale Višnu, který mezi všemi oslavovanými bohy zaujímá nejvyšší postavení,³⁴ je nazýván bohem bohů či jejich přemožitelem.³⁵ Název *Garudapurány* je zřejmě odvozen od jména mytického ptáka Garudy,³⁶ jenž získal pozhennání od samotného Višnu, aby se stal vykladačem této purány, která Višnu oslavuje a vyjevuje v jeho mnoha nadpozemských podobách.³⁷ Charakter této purány je značně encyklopedický, o čemž svědčí jednotlivé kapitoly obsahující velké množství rozmanitých témat, která spolu často navzájem nesouvisí nebo na sebe žádným způsobem nenavazují. Za další encyklopedické purány jsou považovány *Matsja* a *Agni-purána*.³⁸

³³ Parry, *Death in Banaras*, s. 155.

³⁴ Rocher, Ludo. *The Purānas, A History of Indian Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, c 1986, s. 175–178.

³⁵ *Garudapurāna*, I. 31. 27–28.

³⁶ Otcem mytického ptáka Garudy byl Kašjapa, jeho matkou pak byla Vinatá. Ta jej poslala pro nektar, který jí měl zaručit svobodu. Garuda při své cestě potkal Višnu a stal se jeho jízdním zvířetem. Bhattacharji, Sukumari. *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purānas*. Correct. Indian ed. 1st edition (1970). Calcutta: Firma KLM Private, 1978, s. 298.

³⁷ *Garudapurāna*, I. 2. 42–48.

³⁸ Rocher, *The Purānas*, s. 79.

První a mladší částí *Garudapurány* je *Púrvakhandā*, která se nejčastěji skládá z 229 kapitol, ale můžeme se také setkat s 240 nebo 243 kapitolami.³⁹ Obsahem této části je široké spektrum témat, jejichž předmětem jsou zejména otázky týkající se života a způsoby žití. Nalezneme zde kapitoly zabývající se kosmologií, mytologií, vztahy mezi jednotlivými bohy, rodokmeny indických královských rodin, povinnostmi a úlohami králů, politiků a státních představitelů, typy hinduistických filosofických škol, teorií a praxí jógy, architekturou (rituální předpisy pro výstavbu domů a chrámů), geografii posvátných míst a řek, astronomií (popisy měsíce a planet), astrologií, základními principy hinduistického kalendáře, popisy nemocí a jejich příznaků, také popisy léčivých rostlin a bylin, druhy minerálů (např. jak si ověřit kvalitu drahokamu) nebo pravidly gramatiky a různými žánry literatury.

Druhou částí je *Uttarakhandā*, známá také jako *Prétakhandā* či *Prétakalpa*. Stejně jako u první části se i zde počet kapitol různí. *Uttarakhandā* může obsahovat 34, 35, 45 nebo 49 kapitol.⁴⁰ Tato část *Garudapurány* se zabývá výhradně tématem smrti a posmrtného života. Témata jednotlivých kapitol se často opakují, v některých případech jsou si kapitoly dokonce velmi obsahově podobné, např. popisy Jamovy říše⁴¹ nebo příběh o králi Babhruváhanovi.⁴² *Uttarakhandā* začíná příběhem o Garudovi, jenž se rozhodl obejít celý svět. Nikde však nemohl najít klidu, a tak doputoval až k Višnuovi. Garuda vypráví Višnuovi o tom, jak navštívil všechna místa kromě Jamovy říše mrtvých. Následně mu začíná klást množství otázek týkajících se smrti a posmrtného života a zároveň prosí Višnu o jejich zodpovězení. Tento příběh vypráví puránami oblíbený vypravěč Síta svým společníkům, kteří projeví pochybnosti o osudu duše po smrti člověka a kladou si otázku, zda může duše bezprostředně po smrti vstoupit do nového těla, nebo musí podstoupit všechna trápení v říši mrtvých boha Jamy.⁴³ Některé části tohoto textu jsou hinduisty často recitovány při pohřebních rituálech. Četba tohoto textu během jiných událostí pak podle některých názorů přináší neštěstí.⁴⁴

V této druhé části *Garudapurány* nalezneme popisy pohřebního rituálu, které předepisují rituální postupy od přípravy těla zesnulého až po poslední rituály vykonávané na žárovišti nebo vysvětlení, proč a za jakým účelem jsou v pohřebním rituálu používány určité předměty. Je zde také objasněno, co se konkrétně odehrává v těle umírajícího člověka.

³⁹ Ibid., s. 175.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ *Garudapurāna*, II. 3. 3–55, Ibid., II. 16. 8–53, Ibid., II. 33. 3–40.

⁴² Ibid., II. 27. 5–66, Ibid. II. 9. 2–73.

⁴³ Ibid., II. 1.

⁴⁴ *Garudapurāna Sāroddhāra*. Transl. from Sanskrit by E. Wood and S. V. Subrahmanyam. Allahabad: Panini Office, 1911.

Dále jsou zde velmi obsáhle popsány zádušní rituály včetně charakteristik *préty* (kdo je *préta*, kde dlí, pomocí jakých znamení jej může člověk poznat, co může pozůstalým způsobit apod.). Velký prostor je věnován taktéž popisům říše mrtvých boha Jamy, zabývající se zejména tím, jak vypadá Jamova říše, jaká je její podstata a funkce, kdo tuto říši obývá nebo jaké nástrahy čekají *préty* po příchodu do této říše. Tato část *Garudapurány* pojednává také o karmě a karmanovém zákonu, který je se smrtí neodmyslitelně spjat. Nalezneme zde především četné výčty činů, kterých se během svého života člověk může dopustit, doplněné o typ bytí, do kterého bude právě kvůli těmto svým špatným činům v následujícím životě přeroben. Poslední kapitola této části pak podkrývá, jak je možné se z koloběhu neustálého přerobování vymanit. Dalšími tématy, která *Uttarakhanda* obsahuje, jsou např. délka a rozsah znečištění pozůstalých, typy „špatné“ smrti, darování darů (jejich význam, jak se dostanou k zesnulému, jaké užítky přináší darování pozůstalým apod.), důležitost rituálu darování telete a krávy nebo jak púst a poustevnictví ovlivňují smrt a posmrtný život zesnulého.

4.2 GARUDAPURÁNA SÁRÓDDHÁRA

Garudapurána Sáróddhára je jakýmsi zestručněním a kompilací *Garudapurány*. Jejím autorem je Navanidhiráma, pocházející z města Džhundžhunú. Záměrem Navanidhirámy bylo nejspíše zjednodušit obsah *Uttarakhandy* tak, aby jí mohli čtenáři snadněji porozumět. *Garudapurána Sáróddhára* pojednává, stejně jako *Uttarakhanda*, o tématech spojených se smrtí a stavem, jenž po smrti přichází. Na rozdíl od *Uttarakhandy* je ale tento text přehlednější, kapitoly na sebe logicky navazují a jednotlivá témata se v celém textu neopakují. Zajímavé jsou zde popisy přechodných stavů mezi narozením a znovuzrozením, které, jak podotýká Ernest Wood ve své předmluvě k překladu tohoto textu, mají být podobné západním představám pekla a nebe (např. popis Jamova města je podobný popisu svatého města v novozákonním Janově Zjevení). Dle Wooda je tedy možné, že se Navanidhiráma setkal s křesťanstvím, čemuž také nasvědčuje datování textu, které jej řadí k textům pocházejícím z období středověku.⁴⁵ Na jedné straně lze považovat tuto domněnku Wooda za zcela oprávněnou, neboť se dnes můžeme setkat s datací, která uvádí přítomnost prvních křesťanů na indickém kontinentu už v 1. st. n. l., jejichž původ

⁴⁵ Ibid.

je odvozován od sv. Tomáše.⁴⁶ Lze tak předpokládat, že ideová interakce mezi hinduismem a křesťanstvím či jisté výměny náboženských představ mohly probíhat už daleko dříve než od přelomu 15. a 16. stol., kdy k břehům jižní Indie připluli Portugalci, kteří zde započali první křesťanské misie. Na straně druhé se s popisy pekel, které nevykazují žádné podobnosti s těmi křesťanskými, setkáme už ve starších puránách, jako jsou např. *Márkandéja* (1.–10. st. n.l.)⁴⁷ či *Dévíbhágavata* (6. st. n. l.).⁴⁸

Garudapurána Sáróddhára obsahuje celkem 16 kapitol. Tento text začíná stejným příběhem jako *Uttarakhanda*, Sútovi společníci projevují pochybnosti týkající se osudu duše člověka po smrti, a tak jim Súta převypráví rozhovor mezi Višnuem a Garudou, aby je jejich pochybností zbavil. Višnu nejprve začíná Garudovi jmenovat podmínky vedoucí člověka do Jamovy říše, přičemž se jedná především o popisy různých pochybení během života či špatných lidských vlastností. Dále popisuje, jaké nástrahy na člověka v této říši čekají a jak tato utrpení postupně narůstají. Garuda poté žádá Višnu, aby mu vylíčil celý proces cesty vedoucí do říše mrtvých boha Jamy. Višnu tedy začíná popisovat moment smrti, v němž umírajícího přicházejí poslové boha Jamy. Člověk je v tomto okamžiku vyňat ze své fyzické schránky. Poslové jej vedou přímo k Jamovi, a ten umírajícímu ukazuje všechny nástrahy své říše. Poté je umírající z Jamovy říše posly odveden a nakrmen rýžovými kuličkami *pinda*, které by mu měli pozůstatí obětovat během pohřebního rituálu. Jak dále vysvětluje Višnu, obětování rýžových kuliček je důležité, neboť je pomocí nich nejen krmeno pět elementů těla zesnulého a poslové boha Jamy, ale také je z nich utvořeno nové tělo, ve kterém zesnulý v podobě *préty* během pohřebního rituálu pobývá. Zesnulý se tedy vydává na cestu po říši smrti, během které se vyznává ze všech svých hříchů, přičemž se nejčastěji jedná o nevykonané náboženské povinnosti. Veškeré hříchy jsou pak detailně vyobrazeny ve 4. kapitole, zároveň je zde i popsáno, jaký hřích vede do kterého pekla. Během cesty k bohu Jamovi musí zesnulý projít 16 městy. Višnu každé z těchto měst nejen popisuje, ale také líčí nástrahy, které zesnulého v jednotlivých městech čekají, jakou dobu zde zesnulý pobude či jaké obětiny v každém z nich pozře. V polovině této cesty se pak nachází řeka Vaitaraní. Kromě jejích popisů a událostí, které člověka postihnou, pokud do ní spadne,

⁴⁶ Dle legendy apoštol Tomáš připlul k břehům jižní Indie v roce 52 a na území dnešní Kéraly postavil křesťanské chrámy a založil křesťanské komunity. Jeho smrt je pak datována kolem sedmého desetiletí 1. st. n.l. Přestože zde chybí nezvratné historické důkazy, je možné v textech raného křesťanství nalézt zmínky o Tomášově misii v Indii, např. *Skutky Tomášovy*. Více k tomuto tématu: Holman, Jaroslav. „Křesťanství v jižní Asii.“ In *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: tradice a současnost*, ed. by S. Vavroušková, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2005, s. 195–198.

⁴⁷ Rocher, *The Purānas*, s. 192–196.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 167–172.

zdůrazňuje Višnu především důležitost rituálu darování krávy, jenž zajistí zesnulému úspěšný přechod této řeky.

Poté, co zesnulý dorazí k bohu Jamovi, je povinen pravdivě sdělit všechny své dobré a špatné skutky, které během života vykonal. Pokud tak neučiní, čeká jej trest v podobě dalších a mnohem hrozivějších pekel, zesnulí jsou zde např. mláceni kladivou, kousáni psy, natahováni, vhozeni do vařícího oleje nebo sežráni červy. Těchto pekel pro největší hříšníky je několik, přičemž vždy záleží na typu hříchů, které zesnulý během života napáchal. V textu jsou ale také zmíněny způsoby, pomocí nichž se může člověk peklům vyhnout (příběh o králi Babhruváhanovi), Višnu zde zmiňuje především důležitost mít syna. Garuda se poté ptá, co se děje s člověkem, který se navrátil z pekel. Višnu mu tedy líčí, jak se člověk ve stavu embrya, a také v následujících stádiích svého života, musí podrobit dalším trýzněním, pomocí nichž dále odčiňuje špatné skutky z minulých zrození. Člověk během tohoto procesu hledá útěchu ve Višnuovi, jemuž slíbí, že se v nastávajícím zrození polepší. Cyklus přerazování je více rozveden ve 4. a 5. kapitole. Jsou zde zmíněny formy života, v něž se člověk může přerodit, či jak se jednotlivé hříchy odrazí v následujícím životě na fyziologii či vlastnostech člověka.

V textu je dále možné nalézt popisy darovacích rituálů, které se zabývají především tím, jaké dary je vhodné zesnulým darovat a jaký prospěch pak z darů zesnulému a pozůstalým připadají. Jsou zde také v několika kapitolách popsány jednotlivé části pohřebního rituálu (příprava hlavního truchlícího, příprava žároviště, rituál sebrání kostí, apod.), které pojednávají především o tom, jak zajistit, aby zesnulý nemusel absolvovat muka v Jamově říši. V dalších kapitolách jsou pak rozepsány úkony 10., 11. a 12. dne zádušních rituálů. Kapitoly o zádušních rituálech se zejména zabývají obětováním rýžových kuliček, rituálem darování krávy či přijetím *préty* do říše předků. Poslední části *Garudapurány* *Sáróddháry* pak pojednávají o tom, kam po smrti směřují lidé, kteří žili svůj život řádně, či jak vypadá jejich přerazování. Višnu zde popisuje místo připomínající nebesa, na němž jsou tito lidé vyzýváni samotným bohem Jamou, aby užívali radostí, které jim toto místo poskytuje. Závěrečná kapitola se zabývá tématem nekonečného cyklu přerazování. Garuda se Višnuovi ptá, zda je vůbec možné se z tohoto cyklu vysvobodit. Višnu mu popisuje, jak by se měl člověk během svého života chovat, což znamená, že by měl především plnit své povinnosti, vzdělávat se či praktikovat jógu, přičemž ale nakonec dochází k závěru, že jediným způsobem, kterým lze dosáhnout vysvobození, je přímé poznání pravdy.

4.3 SROVNÁNÍ TEXTŮ

Jak již bylo zmíněno, *Garudapurána Sáróddhára* je kratší a stručnější verzi *Uttarakhandy*, tedy druhé části *Garudapurány*. Přestože jsou oba texty obsahově téměř stejné, struktura *Garudapurány Sáróddháry* je ucelenější a kapitoly na sebe logicky navazují. Text začíná popisem říše mrtvých boha Jamy, pokračuje funerálními a zádušními rituály a končí otázkou zabývající se vysvobozením z koloběhu životů. Naopak *Uttarakhanda* je jakousi nepřehlednou zmetí všech těchto výše zmíněných témat, např. popisy darovacích rituálů je možné nalézt jak mezi prvními, tak i mezi posledními kapitolami textu⁴⁹ bez jakékoli logické návaznosti na předešlou či další kapitolu (konkrétně kapitole 30. a 31. předchází popis posmrtných rituálů a následuje pojednání o vzniku života). Dále jsou popisy darovacích rituálů také např. součástí kapitoly pojednávající o hříších a smrti nedonošených dětí.⁵⁰ Některá z témat se tedy na různých místech opakují (dalšími příklady mohou být popisy zádušních rituálů,⁵¹ popisy říše boha Jamy⁵² či pojednání o dharmě⁵³), výsledkem čehož jsou značné komplikace při jejím čtení.

Je ale důležité mít na paměti, že původní *Garudapuránu* netvoří jen její druhá část zabývající se otázkami smrti a stavy po ní, tvoří ji také *Púrvakhanda* pojednávající především o otázkách spojených s životem, jejíž obsah je svou různorodostí velmi zajímavý (např. popisy příčin nemocí). Pokud však jde čistě o výklad a poznání hinduistického pojetí smrti a posmrtného života, zůstává *Garudapurána Sáróddhára* pro svou ucelenost a konzistenci nenahraditelným pramenem.

⁴⁹ *Garudapurāna*, II. 14., *Ibid.*, II. 30–31., *Ibid.*, II. 42.

⁵⁰ *Ibid.*, II. 24.

⁵¹ *Ibid.*, II. 29., *Ibid.*, II. 35., *Ibid.*, II. 42.

⁵² *Ibid.*, II. 3., *Ibid.*, II. 33.

⁵³ *Ibid.*, II. 12., *Ibid.*, II. 48.

5 SMRT JAKO OBNOVA ŽIVOTA

Následující kapitola se zabývá jednou z Parryho interpretací, v níž Parry považuje smrt za regeneraci života. Hlavním záměrem této kapitoly je popsat zejména kosmologické prvky města Váránasí, díky nimž toto místo získává posvátný charakter, a následně nalézt kosmologické prvky uvnitř lidského těla, a tím tak upozornit na souvislost mezi smrtí a obnovou života.

5.1 KOSMOLOGIE VÁRÁNASÍ

Jak již bylo výše zmíněno, nejposvátnějším místem, ve kterém by měl ideálně hinduista dožít a jeho tělesné ostatky by měly být i následně spáleny, je město Váránasí ležící na středním toku řeky Gangy. Podle mytologické tradice bylo město založeno samotným bohem Šivou a jeho družkou Párvatí v 5. tisíciletí př. n. l., za významné náboženské centrum je pak považováno především od 1. st. př. n. l. V indickém poutnictví je Váránasí známé jako město světla, a to pod názvem Káší.⁵⁴

Důležitými místy Váránasí jsou *tírthy*. Tento termín v sanskrtu označuje brod nebo také bod přechodu, přičemž se tím rozumí místo přechodu z jednoho břehu řeky na druhý. Na symbolické rovině jsou *tírthy* považovány za hraniční místa profánního a posvátného světa, na nichž je možné se přebrodit přes oceán přerovování a dosáhnout tak vysvobození. Tyto hraniční body, důležité zejména pro indické poutnictví, získaly status posvátnosti díky zázračným skutkům a zjevením různých hinduistických božstev.⁵⁵ Dalším důležitým místem je pak především řeka Ganga jako hlavní zdroj purifikace. Břeh řeky Gangy je lemován *gháty*, avšak ne všechny *gháty* slouží výhradně k pohřebním rituálům,⁵⁶ některé z nich jsou spíše poutními místy umožňujícími věřícím vykonat očištnou koupel. Za nejdůležitější z nich je dnes považován *Manikarnika ghát*, přestože někteří věří, že je pouhou replikou staršího *Hariščandra ghátu*.⁵⁷ *Manikarnika* je především spalovacím *ghátem*, ale zároveň slouží věřícím také jako koupací *ghát*. Zajímavé je jeho umístění, neboť se nachází v samotném centru Váránasí, což nebývá zejména u spalovacích *ghátů* zvykem, neboť ty leží většinou

⁵⁴ Frazier, *The Continuum Companion to Hindu Studies*, s. 268–269.

⁵⁵ Více k tomuto tématu: Bhardwaj, Surinder M., James G. Lochtefeld. „Tírtha“. In *The Hindu World*, ed. by S. Mittal and G. Thursby, London: Routledge, 2004, s. 478–501.

⁵⁶ Gesler, Wilbert M. and Margaret Pierce. „Hindu Varanasi.“ *Geographical Review* 90.2 (April, 2000): 222–237, s. 229.

⁵⁷ Parry, *Death in Banaras*, s. 24.

při okraji města na jižní straně, která je spojována s říší smrti boha Jamy. Podle hinduistické mytologie toto místo vzniklo pomocí boha Višnu, jenž zde chtěl stvořit svět, a tak za tím účelem vyhloubil svým diskem nádrž, kterou následně plnil potem své askeze trvající po 50 tisíc let. Višnu nakonec svou urputnou askezí sám sebe spálil. *Manikarnika ghát* je tedy možné na základě tohoto příběhu považovat jak za místo stvoření celého kosmu, a tím pádem také za místo počátku veškerého času a dějin, tak i za místo jeho zániku v *kalijuze* během *pralaji*.⁵⁸ Bůh Šiva dále zaručil tomuto místu vyčlenění z profánního času, takže veškerý zdejší čas je považován za příznivý.⁵⁹ Váránasí tedy na rozdíl od okolního světa času nepodléhá, ale stojí mimo něj. Nebude tedy poznamenáno úpadkem a ani následným zánikem světa.

Podobných analogií mezi Váránasí a kosmem je možné spatřit hned několik. Například *Manikarnika ghát* je považován za středobod Váránasí, Váránasí je zase považováno za středobod Indie a samotná Indie za středobod celého světa. To by tedy znamenalo, že *Manikarnika ghát*, Váránasí a taktéž i Indie v sobě zahrnují celé universum, jsou tedy jakýmsi mikrokosmy.⁶⁰ Tím je možné dospět k názoru, že na jediném místě lze najít všechna ostatní posvátná místa, ať už v materiální nebo symbolické podobě. Pokud byl ve Váránasí stvořen kosmos, je tedy také místem, ze kterého vychází všech osm světových stran, které celé universum stráží a ohraničují. Dále se toto město nachází na třech kopcích, které jsou symbolicky ztotožňovány s jednotlivými hroty Šivova trojzubce a dále interpretovány jako tři světy, konkrétně jako podsvětí, svět života a smrti, a nebe. S jednotlivými hroty trojzubce boha Šivy jsou také symbolicky spojovány tři *gháty*, severní *Ómkára*, jižní *Kédára* a mezi nimi ležící *Višvéšvara*. Další analogie s kosmem jsou viděny například skrze sedm polokruhových cest nacházejících se ve Váránasí, které reprezentují sedm vrstev atmosféry.⁶¹

Samotná *Garudapurána Sáróddhára* nevěnuje posvátnosti Váránasí téměř žádnou pozornost, přestože se jedná o jeden z nejdůležitějších textů týkajících se smrti a pohřebních

⁵⁸ Hinduistické pojetí kosmologie je cyklické, vnímané jako neustálý proces vznikání a zanikání. Jeden kosmický cyklus se nazývá *mahájuga* a je rozdělen do dalších čtyř *jug* neboli věků, jimiž jsou *satjajuga*, *trétajuga*, *dváparajuga* a *kalijuga*. Tyto jugs jsou charakteristické různou délkou a kvalitou a postupným úpadkem morálky či všesvětového řádu. *Satjajuga* je považována za tzv. „Zlatý věk“, lidé se zde dožívají 400 let a pevně se drží kosmického řádu neboli *dharmy*. Naopak *kalijuga*, ve které se současná společnost nachází, je charakteristická úpadkem mravů, tedy odklonem od kosmického řádu. Na konci kosmického cyklu vstupuje kosmos do tzv. *pralaji*, což je období jeho celkového rozkladu, které posléze vede k novému stvoření kosmu. Více k tomuto tématu: Rodrigues, *Introducing Hinduism*, s. 45–46.

⁵⁹ Parry, Jonathan P. „Death and Cosmogony in Kashi.“ *Contributions to Indian Sociology* 15 (1981): 337–365, s. 338–340.

⁶⁰ *Ibid.*, s.13.

⁶¹ Gesler, „Hindu Varanasi,“ s. 225–226.

rituálů. V tomto textu tedy nelze nalézt např. témata, proč by člověk měl ideálně ve Váránasí zemřít nebo co činí toto město tak důležitým ve spojitosti se smrtí. Objevuje se zde jediná zmínka, kde je Váránasí jmenováno jako jedno ze sedmi posvátných měst, ve kterém je možné dosáhnout vysvobození:

„Ten, jenž přijme svou smrt, opustí svůj domov, přebývá na posvátném koupacím místě nebo zemře na místě spojeném s vysvobozením, ten zajisté dosáhne vysvobození.

Ajódhja, Mathurá, Gajá, Káší, Káňčí, Avantiká, Dvaravatí, těchto sedm měst je známo jako místa přinášející vysvobození.“⁶²

5.2 KOSMOLOGIE LIDSKÉHO TĚLA

Váránasí je také symbolicky připodobňováno k lidskému tělu. Je možné se setkat s popisy, které si představují toto město jako postavu ležící na břiše. Postava by dle těchto popisů měla mít hlavu na jižní straně města, přičemž by se hlava měla dotýkat řeky Así. Její nohy by se naopak měly nacházet na severní straně města, a tak se dotýkat řeky Varuny. *Manikarnika ghát* je pak považován za její podbřišek a slabiny. Parry také uvádí, že dle *Káší khandy*⁶³ je tato postava považována za tělo samotného boha Šivy. Tím je tedy možné označit Váránasí za makrokosmos těla. Dále je také spatřována souvislost mezi pěti hlavními ghátů města, kterými jsou *Manikarnika, Hariščandra, Dašašvamédha, Pañčaganga* a *Ádikéšava*, a pěti elementy, které tvoří lidské tělo. Symbolicky je každý z ghátů považován za jeden z elementů těla.⁶⁴ Těchto pět elementů těla je zároveň podle sáňkhjové filosofické tradice totožných s pěti elementy, které tvoří vesmír, tedy se zemí, vodou, ohněm, vzduchem a éterem.⁶⁵ Mezi tělem a kosmem lze tak spatřit jasnou souvislost, neboť, jak sám Parry

⁶² „He who, excepting to die, leaving his home, dwells at a sacred bathing- place, or dies at a place of liberation, he verily attains liberation. Ayodhya, Mathura, Gaya, Kasi, Kanchi, Avantika, Dwaravati, these seven cities should be known as the givers of liberation.“ *Garudapurāna Sāróddhāra*, 11. 113–114.

⁶³ Tento text je jednou z nejznámějších částí *Skandapurány*, kterou je možné považovat za jakéhosi průvodce hinduistického poutnictví, neboť je jejím obsahem popis posvátných míst severní, západní a jižní Indie. *Káší khanda* se pak zabývá posvátností míst nacházejících se ve Váránasí, a to zejména svatyněmi nebo tirthami. Rocher, *The Purānas*, s. 132–133.

⁶⁴ Parry, *Death in Banaras*, s. 17–18.

⁶⁵ Malinar, Angelika. „Hindu Cosmologies.“ In *The Continuum Companion to Hindu Studies*, ed. by J. Frazier, London: Continuum, 2011, s. 69–71.

podotýká, oboje je složeno ze stejných pěti elementů, a tím tedy to, co je přítomno v jednom, musí být přítomno i ve druhém. Samotné tělo by pak mělo být místem, ve kterém se nachází všechna posvátná místa a božstva, stejně jako je tomu v kosmu. V souvislosti s tímto tvrzením odkazuje Parry na 15. kapitolu *Garudapurány Sáróddháry*,⁶⁶ ve které Garuda žádá Višnu, aby mu popsal lidské tělo.

„Vysvětlím ti pravou podstatu těla, které je ovládáno vlastnostmi kosmického (Brahmova) Vejce, objektu, který je předmětem koncentrace jóginů.“⁶⁷

Další citace potvrzuje, že tělo je tvořeno stejnými pěti elementy, ze kterých je dle hinduistické tradice stvořen kosmos. V textu je také celkem detailně rozvedeno, jakým jednotlivým elementům náleží které části a vlastnosti těla:

„Země, voda, oheň, vzduch a éter, tyto elementy jsou nazývány pevné. Tělo je tvořeno z těchto pěti elementů.

Kůže, kosti, nervy, vlasy a maso, těchto pět jsou atributy země, ó Pane ptactva, je to tak, jak ti říkám.

Sliny, moč, sperma, morek a krev, ta pátá, ty jsou považovány za atributy vody. Nyní slyš atributy ohně:

Hlad, žízeň, lenost, spánek a sexuální chtíč, ty jsou všemi jóginy nazývány atributy ohně, ó Tárkšjo!

Ohýbání, běh, skákání, protahování a pohybování se, to je považováno za pět atributů vzduchu.

Řeč, myšlení, bezmyšlenkovitost, mylné představy a nestálost, to je pět atributů éteru, tak bys jim měl pomoci svého úsilí porozumět.“⁶⁸

⁶⁶ Parry, *Death in Banaras*, s. 30.

⁶⁷ „I will tell you the real nature of that body which possesses the attributes of the universal Egg, the object of concentration of Yogins.“ *Garudapurāna Sāróddhāra*, 15. 4.

Višnu v další pasáži vysvětluje Garudovi, že lidské tělo je tvořeno ze dvou podstat, a to fyzické a spirituální, přičemž právě spirituální podstata těla je tvořena jednotlivými kosmogonickými prvky:

„Nyní slyš, Ptáku, jaké dvě podstaty má lidské tělo. První z nich je *Vjāvahārika* (fyzické individuální tělo), druhou *Pāramārthika* (univerzální spirituální tělo).⁶⁹

*Všechny světy, hory, kontinenty, oceány, slunce, a planety jsou přítomny v Pāramārthice.*⁷⁰

Parry na základě výše zmíněných citací předkládá názor, že Váránasí, konkrétně *Manikarnika ghāt*, je místem, na kterém jsou skrze pohřební rituál a kremaci zesnulých neustále zpřítomňovány kosmické události, a tak zde dochází k zániku a opětovnému utváření kosmu. Tělo a kosmos je podle něj možné položit na stejnou rovinu, neboť se skládají ze stejných pěti elementů, a tím je také možné symbolicky ztotožnit kremaci ničící lidské tělo a očekávaný velký požár v *pralaje*, jehož následkem bude destrukce celého kosmu. Se zánikem kosmu přichází dle hinduistické tradice začátek dalšího cyklu, přičemž tento proces je možné spatřit i v kremaci lidského těla. Ta není jeho pouhým zánikem, ale je také typem jakési regenerace, pomocí které bude duše zesnulého přerozena do jiného těla. Po velkém požáru v *pralaje* má dále nastat povodeň. Stejně je tomu i u kremace, neboť tělo je nejprve spáleno a poté je popel s ostatky vhozen do vody. Dle Parryho je tedy možné smrt jedince považovat za proces kosmické regenerace, kremace je tedy kosmogonií.⁷¹ Veškerá výše zmíněná tvrzení pak Parry opírá především o Eliadeho. *Manikarnika ghāt* lze považovat za místo Středu světa, neboť je to místo, ve kterém byl pomocí askeze boha Višnu stvořen

⁶⁸ „Earth, water, fire, air and ether, these are called the stable elements. This body is made up of the five elements. Skin, bones, nerves, hair and flesh, these are the five attributes of earth, O Lord of birds, declared to you by me. Saliva, urine, sperm, marrow, and blood, the fifth, are said to be the five attributes of water. Now hear those of fire: Hunger, thirst, sloth, sleep and sexual desire are called the five attributes of fire by Yogins everywhere, O Tārksya. Bending, running, jumping, stretching and moving, these are declared the five attributes of air. Speech, thought, vacuity, delusion and mental instability, the five attributes of ether, may be understood by you with effort.” *Garudapurāna Sāróddhāra*, 15. 25–30.

⁶⁹ „Now hear, O Bird, the two-fold nature of the body of man. One is *Vjāvahārika*, and the second *Pāramārthika*.” *Garudapurāna Sāróddhāra*, 15. 46.

⁷⁰ „All the worlds, mountains, continents, oceans, suns and planets are in the *Pāramārthika* body.” *Garudapurāna Sāróddhāra*, 15. 53.

⁷¹ Parry, *Death in Banaras*, s. 30–31.

kosmos, a také místo, v němž se započal i čas. Pomocí kremace pak účastníci pohřebních rituálů symbolicky znovu zpodobňují akt stvoření kosmu.⁷²

⁷² Více k tomu tématu: Eliade, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: (archetypy a opakování)*. Oikúmené, Praha: ISE, 1993.

6 SMRT JAKO POSLEDNÍ OBĚŤ

Jak již bylo výše zmíněno, na základě příběhu o Višnuově urputné askezi, kterou byl na místě dnešního *Manikarnika ghátu* stvořen svět, je možné kremaci považovat za akt, pomocí něhož dochází k neustálé regeneraci života a znovuvytváření kosmu. V hinduistické mytologii je ale možné nalézt hned několik událostí, jež zapříčinily vznik kosmu a celého světa. Jednou z nich je také „prvotní oběť“. Parry zde odkazuje na příběh o bohu Pradžápatim, který obětoval pro vznik kosmu své tělo tak, že je celé rozsekal na kusy. Každou oběť je tedy možné považovat také za akt stvoření kosmu bohem Pradžápatim, a tím pádem i za akt, kterým opět dochází k znovuvytváření kosmu.⁷³ Obdobný názor zastává rovněž David M. Knipe. Ten kremaci považuje za jakéhosi „převaděče zesnulého“ z tohoto světa na onen svět a v této cestě, kterou zesnulý musí absolvovat, spatřuje taktéž kosmickou obnovu.⁷⁴

6.1 PURUŠA A PRADŽÁPATI

Na tomto místě je ale důležité upozornit na to, že Parry ztotožnil boha Pradžápatiho s Purušou, primordiální kosmickou bytostí. Puruša je dle hinduistické mytologie obrovitá kosmická bytost, která stvořila obětí svého těla celý svět, a to právě rozsekáním se na kusy. Je popisován jako bytost mající tisíc hlav, tisíc očí a tisíc nohou, jež se rozprostírá nejen po celém zemském povrchu, ale také jej současně přesahuje. Z jedné jeho čtvrtiny pocházejí všechna živá stvoření, zbylé tři čtvrtiny jsou považovány za nesmrtelné bytosti žijící v nebi, kvůli čemuž je také nazýván Pánem nesmrtelnosti. Puruša je imanentní a zároveň transcendentní, to je jeho specifickým rysem.⁷⁵ Ve védách je později popisován jako stvořitelské božstvo, které vytvořilo svět tak, že se samo stalo obětinou. Z této sebeoběti vznikla nejen živá stvoření jako např. koně, krávy nebo kozy, ale i bohové Indra a Agni, slunce, měsíc nebo nebe. Ze sebeoběti Puruši pochází i kastovní systém nebo samotné vědy.⁷⁶

⁷³ Parry, *Death in Banaras*, s. 31–32.

⁷⁴ Knipe, David M. *In the Image of Fire*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, s. 132–133.

⁷⁵ Bhattacharji, Sukumari. *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purānas*. Correct. Indian ed. 1st edition (1970). Calcutta: Firma KLM Private, 1978, s. 334.

⁷⁶ Collins, Brian. *The Head Beneath the Altar: Hindu Mythology and the Critique of Sacrifice*. East Lansing: Michigan State University Press, 2014, s. 72–74.

Sebeobět' Puruši je rovněž považována za základní kámen prvotních rituálů hinduistické tradice.⁷⁷

Pradžápati je stvořitelem božstvem. Je považován za pána a ochránce všech živých stvoření a také za stvořitele a otce bohů.⁷⁸ Co se týče stvořitelství tohoto božstva, není hinduistická mytologie jednotná. Můžeme tak nalézt příběh, dle kterého Pradžápati tvořil jednotlivé bytosti sám ze sebe, přičemž první z nich byl bůh ohně Agni. Tyto bytosti se však od Pradžápatiho odloučili a Pradžápati je nedokázal zadržet, což ho znepokojilo, a tak začal žhnout, přičemž se z jeho potu stalo ghí (nejčastější obětina používaná při obětních rituálech). Pomocí sebeobětování jednotlivých částí jeho těla docházelo k dalšímu tvoření bytostí. Do tohoto procesu zasáhl Agni, který znovu vstoupil do Pradžápatiho těla a pomohl mu jej rituálně zpětně posílit.⁷⁹ Také se můžeme setkat s tvrzením, že stvořitelství tohoto božstva byla hnána touhou po potomcích. Pomocí asketických praktik se Pradžápatimu podařilo nejprve stvořit hady, poté ptáky a až napotřetí se mu vyjevila magická formule, po jejímž vyslovení se dočkal skutečných potomků. Veškerá stvoření na tomto světě jsou tedy považována za potomky tohoto boha. Mimo to je Pradžápati také označován za prvního hříšníka, neboť zatoužil po vlastní dceři a své touze nedokázal odolat. Se svou dcerou měl tedy pohlavní styk, čímž došlo k incestu, který je považován bohy za hřích.⁸⁰

Dle Briana Collinse je možné Purušu i Pradžápatiho ztotožnit s obětním rituálem a obětinou. Rozdíl však spočívá v tom, že Puruša je primordiální bytost, která se obětováním sebe sama stala stvořením, zatímco Pradžápati je aktivní stvořitelství božstvo, které existovalo po boku svých stvoření, což mu umožňovalo se s nimi navzájem ovlivňovat, a tím se současně stát i prvním hříšníkem.⁸¹ Sukumari Bhattacharji pak za hlavní rozdíl mezi výše zmíněnými postavami považuje fakt, že Pradžápati za účelem stvoření světa obětiny pouze vykonával, zatímco Puruša se sám stal obětinou: „*Nabídl [Puruša] sám sebe jako obětinu, a tudíž není pouze hnací silou stvořitelstvího aktu, ale stal se také fyzickou součástí kosmu.*“⁸² Pokud je smrt v hinduistickém myšlení chápána jako skutečnost, kterou by měl člověk zcela vědomě přijmout a neměl by jí nijak vzdorovat nebo se jí snažit jakýmkoli způsobem ovlivnit, zdá se tedy mnohem relevantnější symbolicky přirovnávat smrt k aktu sebeobětování primordiální

⁷⁷ Bhattacharji, *The Indian Theogony*, s. 335.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 322.

⁷⁹ Gonda, Ján. „Vedic Gods and the Sacrifice.“ *Numen*, 30.1 (1983), 1–34, s. 3.

⁸⁰ Collins, *The Head Beneath the Altar*, s. 71–72.

⁸¹ *Ibid.*, s. 74.

⁸² Bhattacharji, *The Indian Theogony*, s. 341.

kosmické bytosti Puruši než k oběti boha Pradžápatiho pocházející z touhy udržet si své stvoření na blízku či z askeze, neboť zesnulý se stejně jako Puruša obětinou sám stává.

6.2 OHŇOVÁ OBĚŤ A KREMACI

Na základě analogie s aktem boha Pradžápatiho, který byl pomocí rituálních praktik sestaven do své původní podoby, poté co rozsekal své tělo na kusy, je možné podle Parryho považovat akt kremace za oběť. Tím pádem je také možné spatřit určitou analogii mezi kremací a ohňovou obětí, jež má základ právě v Pradžápatiho prvotní oběti. Parry své tvrzení podpírá nejen tím, že někteří hinduisté pro kremaci používají termín *antjésti*, což v překladu znamená doslova poslední oběť, ale také skutečností, že určité hinduistické manuály zabývající se správným praktikováním pohřebních rituálů kremaci výslovně s ohňovou obětí srovnávají.⁸³ Obsahem následující kapitoly je proto stručný popis ohňové oběti a její následné porovnání s kremací zesnulého a textem *Garudapurány*.

6.3 OHŇOVÁ OBĚŤ

Ohňová oběť je považována za nejstarší hinduistický, respektive védský rituál, který se dále rozšířil po celé střední a východní Asii, a to zejména do zemí, jako je Tibet, Čína nebo Japonsko.⁸⁴ V sanskrtu je pro tento rituál používán termín *jadžňa* odvozený od kořene slovesa *√jadž-*, *jadžati*, což v překladu znamená doslova *obětovat*. Hinduisté vykonávají rituál ohňové oběti z mnoha různých důvodů, mezi něž patří např. zajištění si svého vlastního nebo rodinného prospěchu, napravení cizího zločinu, dosažení nebe, získání nesmrtelnosti či ukončení karmického cyklu přerozování.⁸⁵ Záměrem tohoto rituálu je tedy zajištění si náklonnosti božstev, k čemuž dochází pomocí předložení rituálního pokrmu božstvům. Hlavním bohem, který je při této oběti vzýván, je bůh ohně Agni, ale k oběti mohou být přizvána i další božstva. Bůh Agni je mimo jiné nazýván ústy všech bohů, neboť je mediátorem mezi obětujícími a obětiny přijímajícími bohy. Agni jednotlivé obětiny pohlcuje, čímž je zároveň i očišťuje, ostatně teprve po nabytí čistého statusu mohou být

⁸³ Parry, *Death in Banaras*, s. 178.

⁸⁴ Payne, Richard K. a Michael Witzel. *Homa Variations: The Study of Ritual Change across the Longue Durée*. New York: Oxford University Press, 2016, s. 2.

⁸⁵ Michaels, *Homo Ritualis*, s. 231.

obětiny dopraveny k bohům. Oběť je tedy vnímána jako výměna mezi lidmi a bohy, dochází zde k vzájemné interakci mezi nižšími a vyššími úrovněmi existence. Užitek z vykonané oběti připadnou tomu, kdo ji vykonal, přičemž samotný výsledek oběti je odvozen z její vnitřní síly a účinnosti.⁸⁶ Je proto důležité, aby byl obětník obeznámen se správným postupem vykonávané oběti, v opačném případě, tedy při nedodržení předepsaných pravidel či jiném rituálním pochybení, oběť automaticky pozbývá účinnosti.⁸⁷

Existují dva základní typy ohňových obětí, veřejné a domácí rituální obětování. Veřejná ohňová oběť je typická obětováním do tří ohňů. Vyžaduje přítomnost hned několika bráhmánů, kteří vykonávají oběť jménem obětníka, jenž oběť pořádá. Veškerý prospěch z provedené činnosti pak připadne obětníkovi, neboť je bráhmány pouze zastoupen. Bráhmáni za vykonání oběti bývají rituálně obdarováni, v současné době jsou však častěji zaplacení penězi. Domácí ohňová oběť je oproti té veřejné typická tím, že se obětuje pouze do jednoho ohně a celý rituál vykonává hlava rodiny se svou manželkou, je ovšem možné se setkat i s případy, kdy při vykonávání této oběti asistuje rodinný bráhma. Tato oběť by měla být podle tradice vykonávána každý den, a to při rozbřesku a západu slunce, a dále během přechodových rituálů.⁸⁸ Ohňovou oběť můžeme ale dělit i podle mnoha dalších kritérií, např. podle typu obětovaných obětí, a to na obětiny potravinové,⁸⁹ zvířecí nebo dokonce lidské, dále také podle ročního období, ve kterém je vykonávána, nebo podle příležitosti, přičemž se nejčastěji jedná o tzv. iniciační rituály, tedy uvedení jedince do určité sociální skupiny či životního stavu (korunovace, manželství, apod.).⁹⁰

Ústředním bodem obětování je oheň, přičemž místo, na kterém by měl být oheň založen, není předem nijak pevně stanoveno (to je přičítáno zejména nomádkému charakteru védské společnosti).⁹¹ Při této oběti dochází k budování dočasných oltářů podle pravidel, jež jsou jasně stanovena rituální tradicí. Ohňovou oběť je tedy možné vykonat v podstatě kdekoli. Jako nejznámější typ oltáře bývá uváděn cihlový oltář stylizovaný do podoby sokola. Jeho rozměry jsou odvozeny z rozměrů lidského těla, oltář by měl tvořit 7–7,5 délky lidského těla a měl by být postaven z 360 cihel, každá z nich má symbolizovat jeden den lunárního kalendáře. Každá vrstva oltáře je pak stavěna podle přesně daných instrukcí, které předepisují např. materiál či velikost jednotlivých cihel. Tento typ oltáře je tedy jakýmsi mikrokosmem

⁸⁶ Payne, *Homa Variations*, s. 78–79.

⁸⁷ Michaels, *Homo Ritualis*, s. 233.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 231–232.

⁸⁹ Nejčastějšími obětími jsou ghí, olej, rýže, mléko, pšenice nebo různé druhy semínek a luštěnin. Payne, *Homa variations*, s. 2.

⁹⁰ Michaels, *Hinduism Past and Present*, s. 248.

⁹¹ Payne, *Homa Variations*, s. 3.

makrokosmu, navíc je spojován s převtělováním duše.⁹² Obětní oltáře mají ale různé podoby, které jsou závislé především na záměru, kvůli kterému je obětováno. Nejčastěji je možné se setkat s jednoduchým oltářem čtvercového půdorysu.

Samotnému založení ohně pak předchází několik rituálních opatření. Zejména je nutné provést obětníka zvláštním rituálním zasvěcením, díky němuž získá status božskosti a nesmrtelnosti, čímž se stane způsobilým nabídnout obětiny bohům. Obětník také může za recitace příslušných manter k oltáři položit listy lotosu, želvovinu, hmoždíř, zlaté figurky nebo stylizované lidské, kravské, koňské či kozí hlavy.⁹³ Prostor, na němž bude obřadní oltář postaven, musí být zameten a vystlán některou z posvátných trav. Oltář je poté rituálně pokropen posvátnou vodou a je přineseno rituální náčiní, které je pro každou ohňovou oběť nově zhotovováno. Poté je oheň na oltáři zapálen a za recitace příslušných manter se do něj postupně vhadzují či lijí různé typy obětí. Pomocí ohně jsou tyto obětiny fyzicky přeměněny nebo zničeny, přičemž v podobě kouře stoupají do vyšších sfér, kde jsou vdechováním přijaty bohy. Tímto způsobem jsou tedy dle hinduistické tradice obětiny dopraveny k bohům. Nakonec je do ohně vhozena posvátná tráva, čímž dochází k uhašení ohně, a následně je očištěno i použité rituální náčiní. Zbytek obětí pak bývá zkonsumován obětníkem a bráhmany.⁹⁴

6.4 SROVNÁNÍ KREMACI A OHŇOVÉ OBĚTI

Kremace a ohňová oběť vykazují podle Parryho určité podobnosti, na které se nyní na základě výše zmíněných popisů obou rituálů pokusím upozornit.

První ze společných prvků může být viděn v přípravě rituálního místa. Obětní oltář a stejně tak i místo, na kterém je zkonstruována pohřební hranice, musí projít purifikací. V obou případech to znamená, že místa musí být alespoň vykropena posvátnou vodou. Hlavní rozdíl, co se týče místa, spočívá v tom, že ohňovou oběť je možné provést kdekoli, neboť oltář je dočasně postaven právě za účelem vykonání oběti. Hranice na žárovišti je taktéž postavena dočasně, ale místo kremace je pevně spjato s břehem řeky. Další společný prvek můžeme spatřit v rituální přípravě obětníka a hlavního truchlícího. Oba musí projít určitými rituálními úkony, pomocí nichž budou oprávněni k zapálení obětního oltáře či hranice. Zatímco pro obětníka vykonávajícího ohňovou oběť to představuje získání určitého typu

⁹² Michaels, *Hinduism Past and Present*, s. 249.

⁹³ *Ibid.*, s. 248-249.

⁹⁴ Payne, *Homa Variations*, s. 79.

požehnání od bráhmana, hlavní truchlící musí podstoupit několik rituálních úkonů, mezi něž patří rituální oholení hlavy, ostříhání nehtů, očistná koupel a převléknutí se do čistých šatů.⁹⁵ Další paralelou mezi kremací a ohňovou obětí mohou být samotné obětiny. Během ohňové oběti a kremace nebožtíka na hranici jsou velmi často obětovány stejné obětiny, přičemž jsou rituální akty v obou případech doprovázeny recitací manter. Jedná se zejména o obětování přepuštěného másla, ale shodných obětí by bylo možné nalézt zajisté několik, neboť každá tradice má různé rituální předpisy.

Parry také zmiňuje, že některé manuály pohřebních rituálů výslovně srovnávají kremaci s ohňovou obětí. Kromě již zmíněné podobnosti přípravy rituálního místa nebo typů obětovaných obětí je možné dle těchto manuálů nalézt také analogii ve způsobu zacházení s obětinou a zesnulým, které během rituálu nabývají charakteru velké posvátnosti. Oba objekty např. nesmí přijít do kontaktu s čímkoli, co by je mohlo znečistit, či musí být obcházeny směrem, který je považován za posvátný. Dále oba rituály doprovází idea konání znečišťujícího a nebezpečného aktu, jenž následně vyústí v nové zrození.⁹⁶ Parry také odkazuje na *Šatapathabráhmanu*, text zabývající se primárně ohňovou obětí, dle které oltář vybudovaný pro ohňovou oběť má symbolicky ztvárňovat tělo Pradžápatiho, přičemž zacházení s ním se řídí podle stejných pravidel jako zacházení s tělem zesnulého.⁹⁷ Co se týče *Garudapurány Sāróddháry*, není možné zde nalézt žádné zmínky o podobnosti mezi ohňovou obětí a kremací. Tento text hovoří o ohňové oběti pouze jako o rituálu, který je vhodné vykonat během dílčích částí pohřebního rituálu, přičemž se konkrétně jedná o přípravné rituály těla zesnulého,⁹⁸ zádušní rituály probíhající 11. den po kremaci⁹⁹ či o rituál, který nesmí být dále vykonáván během období znečištění způsobeného smrtí.¹⁰⁰ O ohňové oběti se tento text zmiňuje také v souvislosti s darovacími rituály.¹⁰¹

6.5 TĚLO JAKO OBĚTINA

Pokud bude kremace považována za obětní rituál, jehož hlavní obětinou se stává tělo zesnulého, vynoří se problém týkající se nečistoty těla. Na tomto místě je příhodné odkázat

⁹⁵ Ondračka, „Dobrá smrt vysokokastovního hinduisty,“ s. 34.

⁹⁶ Parry, *Death in Banaras*, s. 179.

⁹⁷ *Ibid.*, s. 178.

⁹⁸ *Garudapurāna Sāróddhāra*, 9.17.

⁹⁹ *Ibid.*, 12.47.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 13.21.

¹⁰¹ *Ibid.*, 8.65.

na hinduistické pojetí „dobré“ a „špatné“ smrti. Bude-li tělo zesnulého člověka považováno za obětinu, přičemž tato oběť má být nabídnuta bohům prostřednictvím kremace, je důležité, aby tato oběť byla pro tento způsob rituálního obětování vhodná. Jak již bylo zmíněno výše v kapitole pojednávající o pojetí smrti v hinduismu, jedním z důležitých bodů hinduistické smrti je rituální příprava na její příchod. Hinduisté tedy na sklonku života přestávají přijímat potravu i tekutiny, čímž své tělo zbavují veškerých tělesných výměšků, které jsou považovány za nečisté. Tělo pak nabývá statusu čistoty a stává se objektem, který je hodno považovat za obětinu.¹⁰² Dalším faktorem, jenž umožňuje tělo považovat za vhodnou obětinu určenou ke kremaci, je úmrtí považované za „dobré“. To, kromě již výše zmíněné dožití plné délky života nebo úmrtí v příhodném čase a na posvátném místě, znamená, že tělo ke kremaci musí být přijatelné i po fyzické stránce. Za nepřijatelné je pokládáno tělo, jež postihla určitá nemoc, zejména se jedná o případy lepry, ochrnutí či jiného zmrzačení. Dále také není přijatelné tělo člověka, jenž utonul či zahynul jakoukoli násilnou nebo náhodnou smrtí, ukončil život sebevraždou či zemřel po uštknutí hadem apod. Všechny tyto způsoby úmrtí jsou považovány za „špatné“, neboť v těchto případech, jak se domnívá Parry, nebylo cílem zesnulého obětování vlastního těla (případ násilné či náhodné smrti), ale došlo k jeho nevědomému opuštění.¹⁰³

Jak již bylo uvedeno výše, tělo zesnulého musí být „bezvadné“, aby mohlo být nabídnuto jako oběť. Tělo mrtvého člověka je však obecně hinduisty považováno za objekt závažného rituálního znečištění. Názory se však liší, pokud jde o okamžik, kdy taková situace nastává. Na jedné straně je tělo považováno za nečisté od chvíle rozbití lebky zesnulého hlavním truchlícím, které je provedeno na žárovišti během kremace. V tomto okamžiku tělo opouští životní dech. Tohoto názoru se drží také Parry, který kremaci považuje za násilný čin hlavního truchlícího vůči zesnulému (hlavního truchlícího dokonce označuje za vraha páchajícího rituální vraždu), přičemž znečištění je pak následkem tohoto aktu. Zesnulý ale nesmí být v tomto případě považován za oběť v plném slova smyslu, neboť aspektem „dobré“ smrti, jak již bylo několikrát zmíněno, je vědomý odchod ze života. Zesnulý si tedy svou smrt v určitém smyslu přeje, a je tak objektem mimořádné posvátnosti. Tomu, že je na tělo nahlíženo jako na ohňovou obětinu mající posvátný status, také nasvědčuje samotné zacházení s tělem zesnulého, např. obětování vody, chránění před znečištěním či zapálení hlavním truchlícím až po vykonání příslušných rituálů. Názor, že znečištění pramení z aktu kremace, podporuje Parry také tím, že pozůstali po osobě, která zemřela špatnou smrtí, a jejíž

¹⁰² Parry, *Death in Banaras*, s. 158.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 162–164.

tělo se tak nesmí spálit, nejsou do doby vytvoření nového rituálního těla, pomocí něhož je zesnulý zastoupen během následujících pohřebních rituálů, žádným způsobem znečištěni.¹⁰⁴

Odlíšný názor tvrdí, že je tělo objektem nečistoty od doby, kdy člověk naposledy vydechne. Doklad pro toto tvrzení je možné nalézt v samotné *Garudapurāṇe Sāróddhāre*, která v 9. kapitole zabývající se přípravami zesnulého, jež předchází samotnému pohřebnímu rituálu, praví:

*„Je odporné a nevhodné dotýkat se nehybného těla, které opustil životní dech, brzy z něj začnou vycházet hnilobné pachy, a k takovému tělu má každý odpor.“*¹⁰⁵

V tomto případě by tedy nebylo možné považovat tělo za obětinu, a tím pádem ani srovnávat kremaci s obětním rituálem. Nicméně hinduistická tradice není v těchto ohledech jednotná, a tak nelze označit ani jeden z obou zmíněných názorů za jediný a správný, ale v potaz musí být brány vždy oba.

¹⁰⁴ Parry, *Death in Banaras*, s. 182–184.

¹⁰⁵ „The motionless body, left by the vital breath, becomes detestable and unfit to touch; foul smells soon arise in it, and it is disliked by everybody.“ *Garudapurāṇa Sāróddhāra*, 9.40.

7 ZÁVĚR

Hlavním cílem této práce bylo analyzovat Parryho interpretace pojetí hinduistické smrti a následně pro tyto interpretace najít oporu v *Garudapuráně Sáróddháře*, jednom z nejdůležitějších hinduistických posvátných textů zabývajících se smrtí a pohřebním rituálem, který je dodnes stále používán jako manuál pohřebních rituálů.

Jak bylo zmíněno výše, Parry spatřuje souvislost mezi kosmologií a smrtí jedince. Nejprve odkazuje na příběh o Višnuově askezi, kterou na místě dnešního hlavního spalovacího *ghátu* Višnu stvořil svět. Touto askezí Višnu sám sebe spálil, v čemž Parry zřejmě vidí paralelu s kremací, a tím pádem je dle něj možné považovat kremaci za symbolické znovuvtvoření kosmu. Tomu také nasvědčuje fakt, že kremace je vykonávána na místě, které je původem všeho. V *Garudapuráně Sáróddháře* ale není možné nalézt pro toto tvrzení jasný doklad, neboť ta se o Váránasí zmiňuje pouze ve výčtu sedmi posvátných měst zajišťujících umírajícímu vysvobození. V posvátné geografii Váránasí je možné nalézt jisté kosmologické prvky, a tak Parryho interpretaci potvrdit, avšak *Garudapurána Sáróddhára* není pro tento účel vhodným zdrojem, smysluplnější by bylo opřít se o textovou autoritu např. *Káší khandy*, textu zabývajících se konkrétně posvátnými místy ve Váránasí.

Posvátná geografie Váránasí je také připodobňována k lidskému tělu. Parry tuto interpretaci dále podporuje tvrzením týkajícím se podstaty lidského těla, jež je podle hinduistických představ tvořeno stejnými pěti prvky, ze kterých je tvořen i kosmos. Dochází k názoru, že může být spatřena analogie v zániku a opětovném vzniku kosmu a těla. Oboje je zničeno ohněm (kosmos je spálen během velkého požáru, tělo během kremace) a následně je oboje obnoveno pomocí vody (kosmos je regenerován velkou povodní, popel zesnulého s tělesnými ostatky je za účelem regenerace vhazován do řeky). V tomto případě je v *Garudapuráně Sáróddháře* možné nalézt pasáže, které byly citovány výše, pojednávající o podstatě lidského těla a obsahující kosmologické prvky, a tak Parryho interpretaci pokládat za oprávněnou.

Parry také považuje smrt za obětní akt, během něhož se člověk obětuje, aby mohl být znovuzrozen. Tento akt může být opět spojován s kosmologií, neboť každá oběť je dle hinduistických představ opakováním oběti boha Pradžápatiho, pomocí níž stvořil svět. Hlavní problém zde spatřuji v tom, že Parry ztotožnil boha Pradžápatiho s primordiální kosmickou bytostí Purušou. Pradžápatiho sebeoběť byla poháněna jeho chtíčem, zatímco

sebeobětování Puruši bylo zcela vědomé, stejně jako by měl být odchod ze života. Navíc, jak již bylo zmíněno výše, se Puruša a zesnulý sami stávají obětinou. Dále Parry odkazuje na podobnosti mezi ohňovou obětí a kremací. Oba rituály sice vykazují jisté společné prvky, avšak v textu *Garudapurány Sáróddháry* není možné nalézt tvrzení, pomocí něhož by bylo možné spatřit souvislost mezi ohňovou obětí a kremací. Tento text se dokonce o těle zesnulého člověka vyjadřuje jako o objektu budícím velký odpor, tudíž je v této souvislosti nemožné považovat tělo za oběť, respektive za obětinu bohům.

Na základě výše zmíněných poznatků, odkazujících pouze na autoritu *Garudapurány Sáróddháry*, není možné považovat Parryho interpretace za zcela oprávněné. Na tomto místě je však nutné podotknout, že *Garudapurána Sáróddhára* se zabývá spíše praktickou stránkou pohřebního rituálu, tudíž se nemusí jevit jako vhodný text, pomocí kterého by bylo možné vykládat symboliku smrti. Také jsem si vědoma skutečnosti, že nesprávnost Parryho tezí by bylo dobré podložit jejich konkrétnější cílenou kritikou, tu se mi ale během psaní celé práce nepodařilo nalézt. Naopak jsem se setkávala spíše s autory, kteří na Parryho pojetí smrti ve svých textech odkazují (např. Rodrigues a Frazier). Přes veškerá výše zmíněná fakta přesto nepovažuji Parryho interpretace za zcela mylné, neboť mají určitou logiku. Také je důležité vzít na vědomí, že indická náboženská literatura čítá velké množství textů, ve kterých by bylo určitě možné nalézt tvrzení, jež by byla v souladu s Parryho tezemi.

8 PRAMENY

The Garuda-Purāna. Pt. 1. Repr. 1st ed. (1978). Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

The Garuda-Purāna. Pt. 2. Repr. 1st ed. (1979). Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

The Garuda-Purāna. Pt. 3. Repr. 1st ed. (1980). Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

Garuda Purāna (Sāroddhāra). Transl. from Sanskrit by E. Wood and S. V. Subrahmanyam. Allahabad: Panini Office, 1911.

9 LITERATURA

Bhardwaj, Surinder M., James G. Lochtefeld. „Tīrtha“. In *The Hindu World*, ed. by S. Mittal and G. Thursby, London: Routledge, 2004.

Bhattacharji, Sukumari. *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purānas*. Correct. Indian ed. 1st edition (1970). Calcutta: Firma KLM Private, 1978.

Collins, Brian. *The Head Beneath the Altar: Hindu Mythology and the Critique of Sacrifice*. East Lansing: Michigan State University Press, 2014.

Eliade, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: (archetypy a opakování)*. Oikúmené, Praha: ISE, 1993.

Firth, Shirley. „End of Life: a Hindu View.“ *Lancet* 366.20 (2005): 682–686.

Flood, Gavin D. *And Introduction to Hinduism*. New Delhi: Foundation Books, 1998.

Frazier, Jessica. *The Continuum Companion to Hindu Studies*. London: Continuum, 2011.

Gesler, Wilbert M. and Margaret Pierce. „Hindu Varanasi.“ *Geographical Review* 90.2 (April, 2000): 222–237.

Gonda, Ján. „Vedic Gods and the Sacrifice.“ *Numen*, 30.1 (1983), 1–34.

Holman, Jaroslav. „Křesťanství v jižní Asii.“ In *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: tradice a současnost*, ed. by S. Vavroušková, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2005.

Kane, Pandurang V. *History of Dharmasāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*, sv. 4, 3. vyd. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1991.

Knipe, David M. *In the Image of Fire*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Lipner, Julius. „On Hinduism and Hinduisms: The Way of Banyan.“ In *The Hindu World*, ed. by S. Mittal and G. Thursby, London: Routledge, 2005.

Malinar, Angelika. „Hindu Cosmologies.“ In *The Continuum Companion to Hindu Studies*, ed. by J. Frazier, London: Continuum, 2011.

Michaels, Axel. *Hinduism: Past and present*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.

Michaels, Axel. *Homo Ritualis: Hindu Ritual and its Significance for Ritual Theory*. New York: Oxford University Press, 2015.

Mines, Diane P. „Hindu Periods of Death 'Impurity'.“ In *India through Hindu Categories*, ed. by M. Marriot, New Delhi: Sage Publications, 1990.

Ondračka, Lubomír. „Dobrá smrt vysokokastovního hinduisty.“ In *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. Praha: Cesta domů, 2010, 2. vyd. 2017.

Parry, Jonathan P. „Death and Cosmogony in Kashi.“ *Contributions to Indian Sociology* 15 (1981): 337–365.

Parry, Jonathan P. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Payne, Richard K. a Michael Witzel. *Homa Variations: The Study of Ritual Change across the Longue Durée*. New York: Oxford University Press, 2016.

Rodrigues, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006.

Rocher, Ludo. *The Purānas*. Wiesbaden: Harrassowitz, c 1986.

10 INTERNETOVÉ ZDROJE

Census of India Website : Office of the Registrar General & Census Commissioner, India. *Census of India Website : Office of the Registrar General & Census Commissioner, India* [online]. Dostupné z: http://www.censusindia.gov.in/2011census/Religion_PCA.html

News. *Universitat de Barcelona* [online]. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2012 [cit. 2019-05-02]. Dostupné z: https://www.ub.edu/web/ub/en/menu_eines/noticies/2012/Entrevistes/johanatanparry

Professor Jonathan Parry. *The London School of Economic and Political Science* [online]. London: LSE, 2019 [cit. 2019-05-02]. Dostupné z: <http://www.lse.ac.uk/anthropology/people/jonathan-parry>