

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav české literatury a komparatistiky

Diplomová práce

Bc. Pavlína Tvrdá

Analýza motivů kosmického vejce a rozpadu obra ve stvořitelských mýtech

Analysis of a cosmic egg and dismemberment of a giant motifs in creation
myths

Praha 2015

Vedoucí práce: prof. PhDr. Oldřich Král, CSc.

Poděkování

Poděkování patří především panu prof. PhDr. Oldřichu Královi, CSc. za trpělivost a vstřícnost při vedení práce, hodnotné rady a osobní přístup. Panu Ing. Mgr. Lubomíru Ondračkovi za odborný názor a připomínky týkající se indického prostředí.

Dále chci vyjádřit díky přátelům a rodině. Mgr. Simoně Klimové za včasnou pomoc v nouzi nejvyšší a Natalii Tassanyi za emocionální podporu během bezesných nocí.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 12. května 2015

.....

Jméno a příjmení

Abstrakt

Cílem této práce je porovnat podobné kosmogonické narativy v indické a čínské kultuře, jejichž nejdůležitějšími prvky jsou motivy vejce a obra/boha, který z něj vzniká.

Komparativní metoda spočívá ve srovnání významů, které z užití obou motivů vyplývají v závislosti na očekávání, jenž plyne z charakteru zdroje mytologického narativu.

Výsledným zjištěním je především fakt, že důležitost obou motivů v textech a jejich participace na procesu stvoření světa se chronologicky proměňuje v důsledku změn náboženských, filosofických a sociálních preferencí.

V indickém kulturním prostředí se zprvu neurčitý motiv vejce pomalu vyčleňuje jako samostatný kreativní element, nabývá na důležitosti a pokračuje až do stádia, kdy je s motivem kosmické bytosti na stejné úrovni. Primordiální bytost naopak ztrácí svou funkci vesmírné materie a propůjčuje ji motivu vejce, sama pak zastává roli aktivního činitele spíše než objektu.

Čína svou náboženskou skepsí motiv vejce potlačuje, až dojde k jeho úplnému vypuštění z textů. Primární roli zde hraje motiv kosmického obra, jehož role není zaměřena na vznik světa jako takového, ale rozpad jeho těla představuje ilustraci štěpení jednotlivých abstraktních procesů a dějů, pro čínskou kulturu mnohem důležitějších.

Na poli zkoumání jednotlivých motivů se hlavní pozornost věnuje především komplexním snahám o určení jejich původu spíše než jejich vzájemnému působení, čímž předkládaná práce vyplňuje mezeru v zájmu o tuto problematiku.

Abstract

The aim of this thesis is to compare similar cosmogonic narratives in Indian and Chinese culture. The most important elements are the motives of the egg and the giant/god who is formed from it. Comparative method consist of the comparison of the meanings and interpretations of the motives of these two elements, depending on the expectations and character of the source of this mythological narrative.

Final findings are, that the importance of both motives in the texts and their participation in the process of creation of the world change chronologically, due to changes in religious, philosophical and social preferences.

In Indian cultural environment in the begining, the vague motive of the egg slowly emerges and becomes a single creative element, gaining importance and continues to the stage where it reaches the same level of importance as the cosmic being. The primordial being on the other hand, loses its function of cosmic matter and passes it to the egg. The being itself then plays an active role rather than an object.

China, for its religious scepticism suppressed motive of the egg until it was completely removed from texts. The primary role is played by the cosmic giant whose role is not focused on the creation of the world itself but the desintegration of the giants body, representing fission of individual abstract processes and events, which are more important for chinese culture.

In the field of exploration of individual motives, the main attention is devoted mainly to complex efforts to determine the origin rather than interaction of these motives. Therefore this presented thesis fills the gap on this issue.

Klíčová slova (česky)

mytologie, kosmogonický mýtus, kosmické vejce, rozpad obra, Indie, Čína, Puruša, Prajapati, Brahma, Pchan-ku

Klíčová slova (anglicky):

mythology, cosmogonic myth, cosmic egg, dismemberment of a giant, India, China, Purusha, Prajapati, Brahma, Pangu (P'an-ku)

OBSAH

1	ÚVOD	9
1. 1	Úskalí vyplývající z porovnávání mytologické literatury	9
1. 2	Struktura práce a její cíl	10
1. 3	Vznik světa z kosmogonického vejce - vejce všehomíra	11
1. 4	Motiv rozpadu kosmické bytosti jako počátku stvoření světa	13
2	INDICKÉ PROSTŘEDÍ	15
2. 1	Import indoíránských náboženských představ do Indie	15
2. 2	Charakteristika védského náboženství	15
2. 3	Struktura společnosti	16
2. 4	Přechod od védského náboženství k bráhmanismu	17
2. 5	Proměna bráhmanismu v hinduismus	18
2. 6	Proměna pantheonu a měnící se názor na původ světa	20
3	INDICKÁ LITERATURA	21
3. 1	Rgvéda	22
3. 1. 1	O stvoření světa 10.129	23
3. 1. 2	Ka 10. 121	27
3. 1. 3	Puruša 10.090	30
3. 2	Manuův zákoník	35
3. 2. 1	Manuův zákoník - Kapitola I	36
3. 3	Brahmanda purána	43
3. 3. 1	Kapitola 3 - Popis evoluce vesmíru: Stvoření Hiranjagarbhy	44
3. 3. 2	Kapitola 5 - Stvoření vesmíru	47
3. 4	Rozdílnost zdrojů po formální stránce a vliv na jejich obsah	50
4	ČÍNSKÉ PROSTŘEDÍ	52
4. 1	Charakteristika čínské společnosti	52
4. 3	Společenská hierarchie	53
4. 4	Formativní vliv Konfuciova učení na podobu čínské mytologie	54
4. 5	Nehostinné prostředí čínského intelektuálního myšlení	55
4. 6	Problematika studia čínské mytologie	56

4. 7	Otázka původu	57
5	ČÍNSKÁ LITERATURA	59
5. 1	Sü Čeng	59
5. 1. 1	Letopisy Tří (vládců) a Pěti (císařů)	60
5. 1. 2	Kronika pěti cyklů času	62
5. 2	Čcheng-kuan	63
5. 2. 1	Populární výklad podrobného komentáře Avatamsaka sútry	63
5. 3	Charakter čínských kosmogonií	67
5. 3. 1	Čínské pojetí chaosu	67
5. 3. 2	Kosmogonie rozpadu	68
5. 3. 3	Nebeské kmeny	69
6	SROVNÁNÍ TEXTŮ	71
6. 1	Vejce a rozpad bytosti ve védských hymnech	71
6. 2	Vejce a rozpad bytosti v Manuově zákoníku	72
6. 3	Vejce a rozpad bytosti v Brahmanda puráně	74
6. 4	Vejce a rozpad bytosti v čínských textech	75
7	ZÁVĚR	77
8	ZDROJE	79
9	PŘÍLOHY	

1 ÚVOD

Mýty o stvoření světa lze nalézt v téměř každé lidské kultuře a jejich rozmanitost je nesmírně barvitá. V dobách svého vzniku byly mýty považovány za svědectví o původu světa, lidstva, jevů či dějů, k nimž došlo „v onom čase“. Rozdílné kultury si začátky a konce světů vysvětlovaly různými způsoby, přesto komparativní mytologie odkryla množství paralel mezi mýty odlišných a mnohdy velmi vzdálených kultur včetně spousty motivů, které se nezávisle na sobě v jejich mýtech vyskytují.

Cílem této práce je porovnat podobné kosmogonické narativy v indické a čínské kultuře, jejichž nejdůležitějšími prvky jsou motivy vejce a obra/boha, který z něj vzniká. Tyto motivy v mnoha mytologických pramenech stojí na počátku světa samostatně, čili svět vzniká buď z kosmického vejce, nebo na základě rozpadu těla primordiální bytosti. V textech, kterými se budeme zabývat, je ovšem užita kombinace těchto motivů. Na začátku stvoření stojí vejce, z něhož se vylíhne první tvor (obr/bůh) a teprve z jeho těla (nebo na základě jeho přičinění) vzniká svět. Oba motivy jsou napříč různými kulturami poměrně rozšířené, proto se často spekuluje o jejich společném původu, přestože kombinace obou motivů již není tak obvyklá.

V průběhu této práce si na základě jednotlivých příkladů vytvoříme obecnou kostru mýtu a porovnáme styčné plochy i odlišnosti, které vyplývají z kulturní, sociální i geografické různorodosti původu srovnávaných textů.

Podoba těchto textů se po formální stránce ve většině případů liší, což znamená, že se setkáme s texty různých žánrů – od náboženských písní, přes příručky, texty encyklopedického charakteru i historické prameny. Stejně široký je i dobový záběr námi zkoumaných pramenů. Přesné datování nejranějších indických textů není možné s jistotou určit a jejich stáří se zaokrouhluje na stovky až tisíce let př. n. l. Čína, naproti tomu, zcela nezapadá do očekávaného předpokladu, že mytologické prameny musí nutně spadat do období raných textů té které kultury a disponuje primárními zdroji z relativně pozdní doby 3. stol. n. l.

1.1 Úskalí vyplývající z porovnávání mytologické literatury

Hned v úvodu si musíme být vědomi několika úskalí, která z porovnání jednotlivých mýtů a textů vyplývají. V první řadě se jedná především o kvantitativní rozdílnost v objemu textů. Indie je v otázce mytologických pramenů velice plodná. Oplývá množstvím textů a zhodnocení všech relevantních zdrojů by nebylo možné z důvodu přesycení informacemi. Indická religiozita je dosti fluidní. Uctívání jednoho boha nevyklučuje uctívání jiného, jejich

osudy se mnohdy prolínají a dochází k přejímání podobných příběhů či atributů, je proto nezbytné vyčlenit z velice rozrostlého kánonu jen ty nejzákladnější texty.

Čína je ve srovnání s Indií nesrovnatelně střídmá co do množství mytologických pramenů, což je dáno veskrze skeptickým přístupem vůči nábožensko-mytologické tematice, čímž může vzniknout opačný problém, jakým je nedostatek primárních pramenů pro podrobnější zkoumání.

Texty, se kterými budeme pracovat, jsou především překlady z anglického jazyka a musíme k nim podle toho přistupovat. Originály mýtů jsou v případě indické literatury zapsány ve védském sanskrtu patřícím do indoevropské jazykové skupiny využívající pro své vyjádření fonetický způsob psaní, čili se jedná o podobný princip zápisu hlásek shlukujících se do slov, jaký využívá také např. čeština.

Čínština je specifická svou vizuální stránkou, protože se její znaky vyvinuly z obrázků a nikdy svou obrazovost úplně neztratily.¹ Překlad takových textů do fonetického typu jazyka tím pádem nedokáže zcela postihnout mnohovýznamovost jeho znaků.

S překlady textů úzce souvisí náš vhled do problematiky, který je z hlediska odbornosti nesinologický a neindologický, přesto by v porovnání motivů, narativních struktur a fenoménů (sociálních, náboženských i literárních) neodborný názor na lokalitu, jazykové a kulturní prostředí, neměl být omezující do té míry, že by toto porovnání neumožňoval.

1. 2 Struktura práce a její cíl

Původně zamýšleným cílem diplomové práce bylo zaměřit se pouze na motiv vejce v indické a čínské kultuře, popřípadě doplnit toto srovnání o evropský pohled na rozebíranou tematiku a zakomponovat zde také problematiku orfické mytologie. Čím více však toto téma zkoumáme, tím více musíme docházet k názoru, že motivy vejce a prvotní bytosti nelze jednoduše rozdělit. Tyto motivy jsou velice úzce spjaty v téměř neoddělitelném duálním svazku, a přestože bychom se zaměřili pouze na výklad jednoho z nich, druhý motiv by se neustále připomínal a vyžadoval naši pozornost. Po pečlivé úvaze se proto musíme přiklonit k verzi, v níž porovnáme jak motiv vejce, tak motiv rozpadu kosmické bytosti, z něj zrozené.

Bezprostředně následující kapitoly obecně rozeberou obvyklou podobu těchto motivů a ty budou dále v průběhu komentovány na konkrétních případech. Pokusíme se interpretovat a vzájemně porovnat podobné verze kosmogonického mýtu dvou různých tradic, ať již pocházejí ze stejného zdroje, nebo se vyvinuly zcela samostatně. Poté, co si vyčleníme

¹ srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 68

příklady jednotlivých mýtů, vznikne nám představa o jejich základní kostře, která je v obou kulturách více méně totožná. Nejvíce se zaměříme na to, ve kterých částech mýtu se texty liší a jak tím ovlivňují chápání obou motivů.

Filologické podobnosti mýtů, které se pokusíme rozebrat, nasvědčují stejnému původu. Tento fakt v našem srovnání však nebude hrát velkou roli, neboť známe příklady narativů z celého světa, v nichž se vyskytují motivy vejce či obra, které patrně neměly možnost osvojit si mýty již výše zmiňovaných kultur a přece by byly pro toto bádání obsahově relevantní.

Ať již obě kultury došly k mýtu jinými cestami nebo sdílí stejný původ, z takto široké rozptýlenosti můžeme soudit, že v utváření mýtu hrály podstatnou roli archetypální tendence lidského myšlení tvořit universální struktury. Těmito strukturami se budeme zabývat a pokusíme se analyzovat, jakým způsobem je ovlivnily odlišné kultury.

1.3 Vznik světa z kosmogonického vejce - vejce všehomíra

Vejce představuje archetypální² symbol kosmické celosti. Tento univerzální symbol nového života a zrození mohl vznikat nezávisle na sobě po celém světě vzhledem k jeho samotné podstatě. Je poměrně logické, že už od nejstarších dob vzbuzoval u lidí zájem a údiv moment líhnutí nového života z jinak pevné a tvrdé skořápky. Během několika okamžiků se může z neživého objektu stát živý organismus. Nepopsatelné a tajemné "nic" uvnitř vejce se stává konkrétní a zjevnou bytostí, což je velice příhodný způsob, jak si počátek života obecně představit, vysvětlit a jak jej symbolicky zobrazovat.

Lidské smýšlení o tomto motivu má velmi hluboké kořeny a bylo přirozeně součástí lidského povědomí ještě před tvorbou jakýchkoliv literárních pramenů. František Šmejkal ve své studii *Kosmické vejce*³ říká, že elementární kosmogonické mýty, vyprávějící o stvoření světa a počátku života z pravejce, musely existovat už v paleolitu.⁴

Podobný názor sdílí Marija Gimbutas⁵ ve své knize *Bohové a bohyně Staré Evropy*. Antropomorfizovaná rybí a ptačí božstva zrozená z vejce považuje za představitelky bohyň, které odrážejí matriarchální nastavení tehdejší společnosti. Vejce se objevuje jako zdobící

² Archetyp chápeme jako určitý pravzor, prototyp nebo předobraz námětů a forem, promítajících se do vyjádření základního lidského poznání napříč různými kulturami. Svým ztvárněním vyjadřuje tradici hluboko zakořeněná témata, související se zkušeností jednotlivce, který díky nim reflektuje své postavení ve společnosti. Člověk se ve své kreativní činnosti k těmto archetypům neustále navrácí a toto navracení je vždy ovlivněno dobovým diskurzem, ale podstata jeho návratu k něčemu danému, uloženému v lidské paměti, je vždy aktuální.

³ srov. ŠMEJKAL, František. „Kosmické vejce.“ In: *Umění XXIII*, 1975, str. 231- 257

⁴ Toto tvrzení podpírá archeologickým nálezem reliéfu dvojité figury, uzavřené ve vejčité podobě. Nález bývá interpretován buď jako původní androgyn nebo jako pohlavní spojení primordiální dvojice, jeho stáří se odhaduje na 30 000 let a byl objeven ve francouzské Akvitánii.

⁵ Gimbutasová ve svých pozdních pracích primárně poukazuje na důležitost matriarchální společnosti v archaických kulturách.

prvek keramiky ve 4. tisíciletí př. n. l. na území Ukrajiny, kde bývá obklopeno vodou, jako primordiálním živlem a hadem, jako symbolem životní energie. Malované antropomorfní vázy, spojené s kultem Velké bohyně a pomalované dvěma velkými vejci, podle ní nepředstavují zárodek člověka, ale univerzální zdroj života. Na základě dalších rozvinutějších příkladů z minojské, perské i egyptské kultury a později také orfických mýtů na území Řecka Gimbutas vytvořila primitivní model znění neolitického příběhu o stvoření světa: *Nejprve byla jen voda. Z vody se vynořil kosmický had⁶ (nebo býk či obr) s rohatou hlavou. Vytvořil kosmické vejce a to se pak rozdělilo na dvě poloviny.*⁷

Vejce mělo význam univerzálního symbolu života, neslo si v sobě své symbolické tajemno a možná již tehdy klasickou otázku po tom, co bylo dříve, zda objekt, nebo jeho původce. Vznik samotného vejce může být předmětem dohadů stejně, jako každá snaha o definitivní stanovení jasného počátku. Jeho existence sama o sobě vzbuzuje otázku po tom, kdo je vytvořil. Zákonitě se tak dostáváme k momentu před jeho stvořením, kde buď existuje blíže definovaný stvořitel (ať už v personifikované podobě nebo formě energie či jiné síly), nebo je jeho existence bez vysvětlení považována za start kreativního procesu.

V literárních textech, se kterými budeme pracovat, je vždy patrný alespoň nějaký "předstupeň", který předchází samotnému aktu stvoření. Jedná se o specifikaci chaosu, který bývá zobrazován, jako neidentifikovatelná masa ne-řádu vyznačující se nezměrností a z různých důvodů prozatímní neobyvatelností. Mívá většinou podobu vodstva, ohně či pustiny, ale objevují se také personifikované podoby ve formě bájných tvorů (draků, démonů) či osob.⁸

Tuto pomyslnou bariéru nehostinnosti je potřeba prolomit a nastolit řád, v němž je možné svět stvořit. S rozdílnou kulturní tradicí se popis chaosu liší. Jeho povaha může být dána zeměpisnou polohou nebo chápána úplně jiným způsobem, například v rovině společenské spíše než kosmogonické. Důraz na jednodušnost chaosu je stěžejní, neboť na ni ostatní vývoj událostí navazuje.

V našem případě bude nejčastější variantou akvatická podoba chaosu, jejíž symbolický ne-řád je vytlačován důsledkem formování nového prostředí, které se stává definovatelným, hmatatelným a konkrétním. Skutečnost, že se svět "klube" z vejce, si zakládá spíše na

⁶ Vejce obtočené hadem je zároveň symbolem zrození kosmu, ale především probuzením lidské psychiky. Někdy bývá tento ústřední motiv osamostatněn v plastice vejce se svinutým hadem. To je opět symbol jednoty, jejímž probuzením začíná proces tvoření, analogický kosmickému stvoření - tedy kosmické vejce, symbolizující návrat k původní jednotě člověka a kosmu.

⁷ srov. GIMBUTAS, Marija. *The Gods and Goddesses of Old Europe*, Thames and Hudson, London 1974, záznam přednášky dostupný online: <http://www.scribd.com/doc/132456239/Marija-Gimbutas-The-World-of-the-Goddess>

⁸ srov. VÍTEK, Tomáš. "Zrcadlení chaosu." In: *Řád a chaos v archaických kulturách*, str. 14

symbolickém příkladu z praxe, kde jakoby zázrakem, vzniká život z něčeho pevného a neživého. Ve chvíli, kdy praskne jeho skořápka, svět je hotový a připravený existovat. V tuto chvíli se již nemění, ke změnám mohlo docházet uvnitř vejce, ale již hotový svět je dotvořený schopný stárnutí, nikoli však zásadního přerodu.

Tento typ kosmogonie bývá chápán jako náhlá emise prvků – částí světa do okolí. Svět, kterým je myšlena jak Země, tak mnohdy celý vesmír, je obsažen v obalu vejce, a buď uvnitř existuje již ve chvíli jeho prasknutí, nebo se vytvoří neprodleně poté. Většinou je považován za ihned hotový, nevyžadující „úpravy“ neboť po rozlomení vejce již není síla, která by jej tvarovala. Emise světa a jeho existentů je náhlá a okamžitá.

Vznik světa z vejce je odpozorovaný obraz viděný v přírodě, logicky odůvodněný a aplikovaný na palčivou otázku archaického člověka po původu světa. Motiv rozpadu kosmické bytosti je postaven na počátek existence z jiného důvodu, nehledá vizuální podobnosti v realitě přírodního řádu, nýbrž v sobě již skrývá určitou (společností obohacenou) rituální funkci.

1. 4 Motiv rozpadu kosmické bytosti jako počátku stvoření světa

Mýtus o kosmickém obru bývá, stejně jako v případě vejce, považován za universální archetyp a jeho variace jsou v různých kulturách velice rozšířené.⁹ Příklady můžeme nalézt v množství textů, které spadají do indo-evropské jazykové skupiny. Doklady různých verzí mýtu najdeme v íránské, řecké, ruské, germánsko-skandinávské i římské tradici. Mimo skupinu indoevropských jazyků stojí čínský mýtus, který byl podle některých zdrojů do Číny importován z Indie.¹⁰

Snaha dopátrat se původu tohoto motivu, je-li to vůbec možné, je předmětem velikého zájmu a existuje několik různých přístupů jak jeho rozšířenost vykládat. Obecně se tyto interpretace slévají do dvou hlavních větví. Jedna z nich se staví na stranu nezávislého vzniku podobných mýtů na základě stejných vzorců lidského uvažování a ta druhá zastává myšlenku konkrétního místa vzniku, z něhož se mýtus dále šířil do různých částí světa.

Filolog Hermann Guntert došel díky srovnání jazykových podobností mezi konkrétními mýty k názoru, že v germánských a indoíránských textech se nachází společný indoevropský

⁹ Kosmogonický mýtus o stvoření světa z těla bytosti lze shrnout takto: *Na počátku nebylo nic než chaos, z chaosu se poté zrodil obr, který byl stvořitelem světa a prapředkem lidí. Když zemřel, jeho tělo se stalo zemí, oči sluncem a měsícem, tělesné tekutiny se staly moři a oceány, chlupy se staly vegetací, svaly úrodnou půdou a tak vznikl svět.* Tato verze velmi častého narativu bývá v mnoha obměnách základem pro kosmogonický mýtus o kosmickém obru, jehož smrt, ať dobrovolná či násilná bývá prvním impulzem pro vznik světa.

¹⁰ srov. RUZSA, Ferenc, *Is the Cosmic Giant an Indo-European myth?*, str. 3

mytologém, jenž stvoření světa popisuje jako oběť a rozčtvrcení prapůvodního androgyna.¹¹ Mircea Eliade tvrdí, že androgynie je rozlišovací znak počáteční úplnosti. Postava kosmické bytosti je představitelem jednoty, která musí být porušena, nebo rozdělena, aby mohl vzniknout svět.¹²

Kosmickou bytostí, rodící se v prostředí primordiálního chaosu, bývá ve většině případů obr nadměrné velikosti, popřípadě bůh, jenž se na úkor stvoření světa, či jeho části, sám obětuje, nebo je obětován jinými bohy. Důraz kladený na velikost se odvíjí od očekávání, že z jeho těla má být stvořen celý svět, je tedy nezbytné, aby toto tělo představovalo dostatečné množství tvořivé materie. Není-li jeho vzrůst blíže specifikován, bývá jeho velikost a výjimečnost zdůrazněna jinými prostředky např. abnormálním počtem končetin (jako je tomu v indickém mýtu o obru Purušovi) nebo např. animálními prvky jeho vzhledu.¹³

Proč je jako "počátek počátku" užit motiv rozpadu bytosti má jiný důvod, než symbolické chápání motivu vejce. Bytost v mytickém čase přináší oběť, aby bylo na oplátku něco stvořeno. Religiozita archaických společností běžně stavěla na moci obětních rituálů, které se odvíjely od předpokladu, že oběti je možné něčeho dosáhnout. Bez oběti není výsledku a jedná-li se o ten nejvyšší cíl - stvoření světa, je také na místě ta nejvyšší oběť - oběť života. V okamžiku smrti bytosti se její tělo rozpadá na části a dochází k jejich transformaci na konkrétní segmenty světa¹⁴. Svět se jakoby zázrakem nevylopne z pevné skořápky, ale přetváří se. Kosmická bytost se rozpadá někdy fyzicky a zcela, jindy pouze symbolicky. Ke všem těmto možnostem se dostaneme u konkrétních případů v našem dalším zkoumání.

Oba dva motivy (jak vejce, tak obr) se snaží sladit rozkol mezi kontrastem rozpadání a tvoření a spojit navzájem se vylučující tendence. Rozpadání má v jejich podání destruktivní i kreativní charakter, zdánlivě neslučitelné zde funguje jako způsob kultivace prostředí ne-řádu. Kombinace těchto prvků je mnohoznačná - skrývá v sobě jasné významy vejce i obra, jejich spojení v narativu není redundantní, ale využívá prvky přerodu neživého na živé a rituální oběti, která opodstatňuje samotnou příčinu i následek.

Přistupme nyní k prvnímu kulturnímu prostředí, jímž je Indie. Následující kapitola se podrobně zaměří na vývoj těchto motivů od nejstarších textů. Na průběh transferu těchto motivů do novějších pramenů a změny, k nimž došlo v důsledku proměn náboženského smýšlení na indickém území.

¹¹ srov. GÜNTERT, Hermann, *Der Arisch Weltkönig und Heiland*, str. 335

¹² srov. ELIADE, Mircea. *Mýty sny a mystéria*, str. 149

¹³ "Tisíce hlav má *Puruša*, tisíce očí a tisíce končetin, objímá zemi ze všech stran a nelze ho rukou uchopit (či přesahuje vesmír o deset palců)." RV 10.090.1

¹⁴ Za "segmenty světa" budeme v této práci považovat geomorfologické útvary zemského povrchu (pohoří, oceány, moře, řeky) astronomické objekty (slunce, měsíc, hvězdy) a prvky různých ekosystémů (stromy, trávy...)

2 INDICKÉ PROSTŘEDÍ

Úvodní podkapitoly je zapotřebí věnovat nástinu vývoje náboženského myšlení na území indického subkontinentu a vysvětlení základních souvislostí, s nimiž budeme v průběhu našeho zkoumání dále pracovat.

2.1 Import indoíránských náboženských představ do Indie

Primárním pramenem pro zkoumání indické mytologie nám bude védská literatura, která v sobě skloubila náboženské představy původních domorodých obyvatel Indie a kočovných Indoíránců migrujících kolem poloviny 2. tisíciletí př. n. l. z oblasti střední Asie.¹⁵ Indoíránci, kteří sami sebe nazývali áryj,¹⁶ s sebou do severní Indie přinesli náboženské představy, které se z počátku zřejmě nelišily od představ společných předků indoevropského společenství.¹⁷

Po kulturním střetu těchto dvou rozdílných skupin došlo k prolnutí mytických představ a tyto výsledné představy představují základ pro soubor védského náboženství, které dodnes přetrvává v různých formách a ve své podstatě je předchůdcem hinduismu. Je nesmírně důležité zmínit, že védské náboženství a hinduismus jsou dva odlišné termíny míjející se jak v čase, tak ideologicky, a proto je zapotřebí detailnější charakteristika obou systémů.

2.2 Charakteristika védského náboženství

Védský polyteismus, který je považován za pomyslný první stupeň indické religiozity, je zaměřen na uctívání předků a zbožštělých přírodních sil, kdy různé stránky téhož jevu mohou být chápány, jako různí bohové, což dává prostor pro poměrně rozrostlý védský pantheon. Velká část božstev má jasně přírodní charakter, ostatní představují deifikované abstrakce spadající do etické, konceptuální a rituální sféry.¹⁸

Představitelé tohoto obsáhlého pantheonu zastávali pozice všech základních přírodních elementů, jako jsou např. oheň, slunce, vítr, déšť a další. Mezi hlavní trojici bohů patří bůh ohně - Agni, který zastupuje zemi, bůh deště - Indra, který představuje vzduch a bůh Slunce - Surya reprezentující oblohu. Značná část ostatních bohů je považována za modifikace těchto tří konkrétních božstev.¹⁹ Jinými slovy, množství individuálních bohů, majících něco

¹⁵ srov. ZBAVITEL, Dušan. *Bohové s lotosovýma očima*, str. 11

¹⁶ Áryjové s malým „á“, protože podle tento název nebyl označením etnika, ale spíše kulturně-náboženského prostředí (áryjové jsou ti, co konají védské rituály a lisují sómu, což záhy jistě bylo i mnoho ne-Indoáryjanců).

¹⁷ srov. ZBAVITEL, Dušan. *Bohové s lotosovýma očima*, str. 11-12

¹⁸ srov. WITZEL, Michael. „Vedas and Upanishads.“ In: *Blackwell Companion to Hinduism*, str. 71-72

¹⁹ Příklad: bůh větru - Vayu a bůh bouře Maruts, vedeni bohem ničení Rudrou jsou považováni pouze za formy a modifikace boha deště - Indry.

společného s podobnými (např. přírodními) jevy, bylo shromážděno pod obecnou koncepcí nadřazenějšího boha.

Praktická stránka védského uctívání se řídí jednoduchými pravidly. Věřící nejsou vydáni bohům všanc. Jejich vztah je založen na reciproční aktivitě, která je zajištěna materiální obětí (konkrétní oběť očekává konkrétní výsledek), jejíž provedení je stejně důležité, jako oběť sama. Za správný průběh obětního obřadu je zodpovědný příslušník bráhmanské vrstvy společnosti (kněží), který jediný má potřebné znalosti k provedení oběti. Obětní rituál je nejdůležitějším prvkem v prokazování védské zbožnosti, jeho funkci a nezbytnosti se budeme podrobněji věnovat v následujících kapitolách, nyní je pouze nezbytné si uvědomit, jak podstatnou roli v životě člověka rituál zastával a že jeho provedení se bez asistence bráhmánů téměř neobešlo. V praxi to znamená, že bez účasti kněze je velká část obětí nemožná a věřící je závislý na bráhmanově participaci v projevování vlastního zbožného uctívání.

Důvodem pro bráhmanskou nepostradatelnost je způsob, jak byla védská oběť chápána. Původně pocházela moc oběti z oběti samotné společně s mocí bohů, pro které byla prováděna. Časem se však pozornost přesunula na kněze, protože nabyl schopnosti výsledky z bohů "vynutit". Moc kněze nespočívala jen v tom, že ovládal obětní rituál, panovalo také přesvědčení, že jednotlivé roviny kosmu jsou propojené sítí vazeb a ten, kdo ovládal rituál, ovládal skrze něj i vše ostatní.²⁰

Bráhmáni s tímto přístupem získali velice vlivné postavení, přesto byli sami materiálně závislí na ostatních vrstvách společnosti a za vykonání obětního obřadu očekávali odpovídající odměnu. S tím se přirozeně pojí požadavky na materiální zajištění obyvatelstva. Postavou ideálního věřícího pro období védského ritualismu je proto "ženatý hospodář rozmnožující své bohatství, přitakávající tomuto světu, konající pravidelné zvířecí oběti a pojídající maso, včetně hovězího"²¹.

2.3 Struktura společnosti

Společenské vrstvy v Indii se ve védském období dělily do čtyř stavů – varn, které jsou definovány podle toho, jakou funkci ve společnosti lidé zastávali. Již dříve zmínění bráhmáni (kněží) studují posvátné texty a konají oběti – stojí proto na špici společnosti, kšatrijové (válečníci) ochraňují lid a vaišjové se živí výrobou hmotných statků (farmáři,

²⁰ srov. LARSON, Gerald, James. *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*, str. 76

²¹ ONDRAČKA, Lubomír. "Védské představy o posmrtném životě a formování konceptu přerodování." In: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, str. 156

obchodníci...²² Čtvrtou varnu tvoří šůdrové (sluhové), kterým, podle Bhagavad-gíty²³ přísluší práce pro druhé. Ve védském období byl přechod člověka mezi jednotlivými varnami ještě možný, později se však každá z těchto skupin začíná uzavírat sama do sebe, lidé jsou ve svých stavech společensky zakotveni a v zásadě není možné, aby příslušník jedné varny přešel do jiné.

Tento společenský systém je založen na předpokladu dané sociální nerovnosti a skutečnost, že je ve védských pramenech dán již od dob mytického stvoření světa, jen legitimizuje její všeobecnou platnost. Přestože výklady systému varn dodávají, že ke správnému fungování společnosti je zapotřebí všech složek společnosti, mocenská hierarchie je zde patrná.

Bráhmani své autoritativní postavení opírali o výklad véd, čímž byl podložen a ukotven jejich sociální status. Vědy se po velmi dlouhou dobu přenášely pouze ústní formou, bráhmani si je předávali z generace na generaci, studovali jejich znění a vyučovali je rovněž veřejně. Jejich komplexní znalost přesto nebyla běžnou součástí veřejného povědomí a bráhmani k nim měli výhradní přístup.

Monopol, který kněží drželi v oblasti zprostředkovatelů náboženství, si udrželi více než tisíc let, ale v první polovině 1. tisíciletí př. n. l. mělo začít jejich výsadní postavení ochabovat.

2. 4 Přechod od védského náboženství k bráhmanismu

Bráhmanická vrstva se vyznačovala společenskou uzavřeností a jejich lpění na mechanickém rituálním uctívání bohů ústilo ve vznik tzv. bráhmanismu, ortodoxního směru, kterým se zpravidla označuje rozvité védské náboženství. Svým způsobem bráhmanismus (zvaný též klasické védské náboženství) rozvíjel védský rituál. V indickém povědomí bylo stále přítomno množství bohů, ale přírodní polyteismus (vycházející z uctívání přírodních elementů) se snažil najít nějakou sjednocující panteistickou představu - univerzální duchovní podstatu. Proto se zrodila myšlenka chápající mísení všech sil v přírodě jako projev jedné nepopsatelné nejvyšší entity, brahma²⁴.

Brahma je abstraktní prvek božství - nepopsatelný základ všeho. Postupem času došlo k vyčlenění a konkretizaci tohoto zcela abstraktního principu, čímž vznikl konkrétní bůh Brahma (vztah mezi neutrem „brahma“ a maskulinem „Brahma“ není takto přímočarý a má dlouhou historii, nicméně koncept konkrétního boha a hl. představitele hinduismu z něj

²² srov. DUMÉZIL, Georges. *Mýty a bohové Indoevropánů*, str. 69

²³ Bhagavad-gíta, 18.44.2.

²⁴ srov. MONIER-WILLIAMS, Monier. *Religious thought and life in India*, str. 20-21

skutečně vychází).²⁵ Jeho role se ukáže klíčovou v další fázi vývoje indického náboženství - v hinduismu.

Bráhmanismus musel v průběhu 7. - 5. století př. n. l. čelit novým náboženským hnutím, které začaly inovovat zažitý standardy. Formují se nové nábožensko-filosofické představy a objevují se první zmínky o víře v reinkarnaci.²⁶ Tento koncept se později asimiloval a byl přijímán jak mezi lidem, tak i v bráhmanských kruzích. Do té doby, byla jednou z hlavních podmínek splňujících představu ideálního věřícího řádná oběť bohům a snaha chovat se, pokud možno, mravně.

Do společenského povědomí však pronikají názory potulných asketů a začíná se formovat nový společenský ideál odlišný od ženatého hospodáře: "asketa vydělený z běžné společnosti, pohrdající světem ritualistů, vegetarián snažící se vyhnout sebemenšímu ubližování živým tvorům, usilující o co nejrychlejší opuštění tohoto světa a o ukončení nekonečného cyklu přerozování"²⁷. Prosazuje se novátorská myšlenka reinkarnace, pro kterou je stěžejním faktorem morálka, a to tak klíčovým, že mravní hodnota lidských činů ovlivňuje výsledek celého znovuzrození, popřípadě vymanění se z něj. Představa, že kvalita následujícího zrození je určena činy v tomto životě, je známa pod pojmem karmanový zákon.²⁸ Vysvobození z neustálého koloběhu přerozování se nazývá mókša.²⁹

Tento moment indických dějin bývá interpretován jako zlomový, protože reakcí na bráhmanskou uzavřenost vznikají různá asketická hnutí, sekty a náboženské odnože, mezi nimi také pomyslné třetí stádium vývoje indického náboženství - hinduismus.³⁰

2.5 Proměna bráhmanismu v hinduismus

Hinduismus³¹ vychází z bráhmanismu a stojí rovněž na prastarých základech védského náboženství, je také částečně modifikovaný buddhismem a importovanými myšlenkami

²⁵ srov. KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ B. *Základy asijských náboženství I.* str. 117

²⁶ Každý lidský jedinec se po své smrti narodí znova jako jiný, znovuzrozený člověk, bůh, démon nebo nějaký živočich, a životy každé bytosti tak tvoří nekonečný řetězec bytí v různých formách. viz. MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu* str. 8

²⁷ ONDRAČKA, Lubomír. "Védské představy o posmrtném životě a formování konceptu přerozování." In: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, str. 156

²⁸ Čhándógja (5.10.7) „Ti, kdo se tu chovají dobře, brzy dosáhnou dobrého lůna – bráhmanského lůna nebo kšatrijského lůna nebo vaišjovského lůna. Kdo se tu však chovají špatně, brzy dosáhnou špatného lůna – psího lůna nebo prasečího lůna nebo čandálského lůna.“

²⁹ srov. ONDRAČKA, Lubomír. "Védské představy o posmrtném životě a formování konceptu přerozování." In: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, str. 155

³⁰ Mimo jiné vzniká také buddhismus.

³¹ Název pochází z perského slova hindu, což je název řeky Indus. Muslimští Peršané tímto slovem označovali nemuslimské obyvatelstvo za řekou Indus. Princip je podobný jako u evropského vyjádření pohan pro nekřesťanské obyvatelstvo.

kolonizujících náboženství jako je islám a křesťanství.³² Na rozdíl od křesťanství nebo islámu je spíše souborem náboženských odnoží³³ netvořících homogenní celek a podoba náboženského uctívání je velmi individuální záležitostí. Jinými slovy, věřící mají možnost volby v tom, která náboženská škola nebo sekta nejlépe vyhovuje jejich duchovním potřebám. V tomto směru je hinduismus velmi benevolentní a uctívání různých božstev se navzájem nevylučuje.

Za hlavní pojítka mezi širokou škálou individuálních forem náboženské seberealizace je považován sociální prvek v podobě již zažitého systému varn, který se aktualizuje v mnohem striktnější kastovní systém. Z věroučného hlediska pak spojuje většinu hinduistů především víra v reinkarnaci řízená karmanovým zákonem.³⁴

V období od 2. stol. př. n. l. do 1. stol. n. l. dochází k rozkvětu indické epické tvorby. Dominantní postavení má v tomto případě Mahábhárata, která se výrazně zasloužila o popularizaci některých bohů, kteří dosud nezastávali tak výsadní postavení. Signifikantní je v tomto případě trojice bohů, často označovaná jako trimurti skládající se z Brahmy, Višnu a Šivy. Bůh Brahma představuje fúzi absolutna upanišad (brahma) a konceptu stvořitele z pozdní védské doby, čímž je spojován s několika kosmogonickými mýty o Pradžapatim.

Z původně abstraktní entity se tím vyčleňuje konkrétní bůh Brahma a po jeho boku se objevují Višnu a Šiva. Tato trojice je ztělesněným příkladem koloběhu života. Brahma, kterému náleží role stvořitele, je původcem vesmíru, Višnu působí jako jeho udržovatel a Šiva má roli ničitele.

Ideovým základem, který spojuje uctívání rozličných bohů, je společná snaha o následování tzv. *dharmy*. Dharmu můžeme považovat za přirozený řád, můžeme se setkat také s označením „kosmický řád“, neboť dharma má nejen společenský, ale též makrokosmický charakter. Nejde jen o racionální uspořádání záležitostí člověka, ale spíše o jakýsi „tok“ věcí, přesně tak, jak mají být.³⁵ Následování dharmy je jednou z primárních povinností člověka,

³² srov. MONIER-WILLIAMS, Monier. *Religious thought and life in India*, str. 54-55

³³ Díla jako „*The Heathen in His Blindness...*“, *Asia, the West and the Dynamic of Religion* S. N. Bálagangádhary a *The British Discovery of Buddhism* P. C. Almonda pojednávají o evropských předpokladech, které ovlivňovaly a ovlivňují studium neevropských kultur. Tato díla problematizují pojem náboženství ve spojení s indickým prostředím, neboť kritéria pro jeho posouzení pocházejí striktně z evropských poměrů a předpokládají existenci či neexistenci specifických prvků, které jsou pro náboženství (křesťanský monoteismus) charakteristické (doktrína, písmo apod.). Jednoznačné označení hinduismu jako náboženství z tohoto pohledu proto není možné. Z toho důvodu, přestože hinduismus nadále označujeme za náboženství, budeme jej chápat z poněkud komplexnějšího hlediska a budeme mít neustále na zřeteli, že se jedná spíše o způsob života a ne jen o formu náboženské seberealizace.

³⁴ srov. *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo poučení o dharmě*, (přel. Zbavitel, Dušan) str. 13

³⁵ srov. SCHWEIKER, William. *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. strana. 342.

neboť vše jejímu řádu podléhá, její porušování by mělo za následek vznik nerovnováhy. Člověk je povinen se chovat v souladu se svou dharmou, se svým postavením, přirozeností apod. S tímto pojmem je úzce spojena problematika struktury společnosti. Pro správné následování dharmy je důležité, aby lidé znali své místo ve společnosti a spokojili se se stavem, do něhož náleží.

S postupnou změnou názoru na koloběh přerovování se do náboženského popředí dostávají bohové, kteří účinněji vyjadřují tuto myšlenku a doposud v indickém pantheonu neměli tak výsadní postavení. Utváření hinduistického pantheonu lze označovat za "demografickou explozi", neboť vzniklo obrovské množství individuálních božstev nebo avatárů (vtělení) a začali do sebe absorbovat nespočet lokálních kultů.³⁶

2. 6 Proměna pantheonu a měnící se názor na původ světa

Přechod od védského náboženství po dnešní podobu hinduismu s sebou přinesl podstatnou proměnu indického pantheonu. Skrze jednotlivé doby můžeme zaznamenat změnu preferencí a s tím spojené aktuální dominantní postavení jednotlivých bohů. Zatímco ve védské době měli výsadní postavení bohové reprezentující primitivnější zbožštěné přírodní elementy, bráhmanismus s sebou přinesl sjednocující myšlenku nadřazeného principu - brahma, který už nesídlí vně, ale je všeobsažný a dotýká se podrobněji problematiky lidské duše, jejího osudu po smrti člověka a jejího provázání s okolním světem. Naproti tomu ústřední bohové hinduismu reprezentují vzrůstající se důraz kladený na životní koloběh složený z počátku, trvání a zániku.³⁷

³⁶ srov. NATH, Vijay. "From 'Brahmanism' to 'Hinduism': Negotiating the Myth of the Great Tradition." In: *Social Scientist*, Vol. 29, No. 3/4, strany 20-25

³⁷ Což však neznamená, že by koncept brahma nebyl stále aktuální.

3 INDICKÁ LITERATURA

Indická literatura je co do množství pramenů nesmírně obsáhlá a svou vydatností předčí mnohé ostatní starověké kultury. Korpus textů, jenž je označován jako védská literatura, zachycuje pouze jedno z několika kulturně-náboženských prostředí a množství textů, jež se zachovalo, rovněž není zcela kompletní. Tudíž práce s védami vybízí k obezřetnosti, neboť souhrn textů, ač velmi značný, zahrnuje pouhý zlomek tehdejšího indického povědomí v určitém časovém horizontu.

Védskou literaturu³⁸ můžeme rozdělit do dvou základních kategorií. První kategorii tvoří tzv. **šruti** ("zjevené"/"slyšené"). Texty v této kategorii jsou starší a byly po staletí beze změn orálně předávány v uzavřených duchovních vrstvách společnosti. Původci této literatury jsou podle tradice sami bohové a lidem byl její obsah zprostředkován prostřednictvím ršijů neboli žreců.³⁹ Základem jsou čtyři tzv. sbírky (*samhity*): *Rgvédasamhitá*, *Atharvavédasamhitá*, *Jadžurvédasamhitá* a *Sámavédasamhitá*, na *samhity* navazují: *bráhmany*, *áranjaky* a *upanišady*.⁴⁰

Další védské texty se označují jako **smrti** („pamatované“). Texty této kategorie jsou mnohem mladší a byly přístupnější široké veřejnosti (jak z hlediska stratifikace, tak genderu). Do této kategorie patří především *sútry*, *šástry*, *itihásy* a *purány*.⁴¹

Ve středu našeho zájmu bude především výběr několika hymnů z Rgvédy - sbírky vědění, která je nejstarší a obsahem nejzávažnější védskou *samhitou*. Druhým zdrojem Manuův zákoník, který má funkci společensko-právní příručky. Dále Brahmanda purána, která je jako ostatní purány encyklopedického charakteru a podává rozmanitý výklad o běhu věcí ve vesmíru. Pro doplňující informace můžeme využít rovněž výňatků z bráhman a upanišad. Ty mohou být použity pro vytvoření spojitosti mezi védskými hymny a puránami, jelikož bráhmany hymny rozvádějí do detailů a upanišady tvoří filozofický základ společnosti. Jen velmi zřídka můžeme využít také eposu Mahábhárata, popřípadě jiných primárních zdrojů.

Na základě těchto textů se pokusíme o rekonstrukci a analýzu mýtu kosmického vejce a prvorozené bytosti z něj stvořené tak, jak je chápán v rámci indické kultury. Je rovněž důležité dodat, že Rgvédské hymny jsou puránám i upanišadám časově velmi vzdáleny a povaha textů se samozřejmě zásadně různí také po formální stránce, nicméně v našem

³⁸ Sami Indové neuzívají množného čísla "védy" neboť je pro ně celá literatura védah - svaté vědění. Védah je souborný název pro celou posvátnou náboženskou literaturu.

³⁹ zbavitel - otazníky 23

⁴⁰ *sanhity* - sbírky hymnů, zaříkadel a obětních formulí, *bráhmany* - výklady obětí, *áranjaky* - lesní texty, mystika obětí, kněžská filosofie a kosmogonické spekulace a *upanišady* - přisednutí žáka k učiteli, filosofická zamyšlení srov. *Védské hymny*, (přel. Friš, Oldřich) str. 11

⁴¹ *sútry* - vodítka obřadů a náležitosti života, *šástry* - učebnice cílů života, *itihásy* (historie - eposy) Mahábhárata a Rámájana, *purány* - staré příběhy

zkoumání jde především o obsahovou analýzu textu, postačí tedy, abychom byli schopni vytvořit si představu o tematické stránce mýtu. Nyní se již přesuneme k jednotlivým pramenům, abychom je podrobili podrobnější analýze.

3.1 Rgvéda

Védské hymny představují nejstarší zachované texty starověké Indie. Významný indolog Michael Witzel určil na základě filologické analýzy chronologii jednotlivých vrstev védského kánonu.

Původ čtyř samhit podle jeho obecně uznávaného názoru, zřejmě spadá zhruba do let 1500–500 př. n. l. Rgvéda, která je pro dataci kánonu směrodatná, podle něj z velké většiny pochází asi z 15. století př. n. l., ovšem redakce celého textu do jeho definitivní podoby proběhla někdy kolem roku 1200 př. n. l. Védy byly poté beze změn tradovány zhruba tisíc let v primárně orálním prostředí a nic na tom nezměnilo ani písmo, které se ve 3. století př. n. l. v Indii objevilo. Witzel je navíc přesvědčen o tom, že ústní tradování véd dokázalo zabezpečit nejen textovou věrnost, ale zachycuje i přesnou zvukovou podobu po další dva tisíce let až do současnosti.⁴² Důvody pro toto zachování formy vyplývají z požadavků na přesné provedení náboženské oběti.

Rgvéda se skládá z deseti knih a obsahuje hlavně hymny (1028 písní) oslavující různé védské bohy. Jediným způsobem, jak si přízeň bohů získat, je obrátit se na ně prostřednictvím bráhmanů, kteří jsou kompetentní k provádění obětí.

Převážná většina veršů zahrnutých do Rgvédy sloužila k rituálním účelům a byla při obětech zpívána nebo jinak pronášena. Oběť samotná plní ve védském náboženství velmi důležitou roli, skrze oběť je totiž stvořen svět, skrze oběť je také udržován celý vesmír a jeho řád. Správně provedená oběť tento řád zachovává, špatná, naproti tomu, může tento řád narušit. Božská a lidská sféra existence se v tomto systému navzájem ovlivňují a lidé se prostřednictvím oběti na udržování řádu podílejí.⁴³ Obětníci v obřadních úkonech musejí zachovávat přesně stanovené postupy a rovněž se nemohou v textových a intonačních složkách hymnů odchýlit od znění skladeb.⁴⁴

⁴² srov. ONDRAČKA, Lubomír. "Omyly Waltera Onga ve světle indické orality." In: *Svět literatury* 17.36, 2007, str. 220 - 222

⁴³ srov. ZBAVITEL, Dušan. *Otazníky starověké Indie*, str. 24 - 25

⁴⁴ srov. ZBAVITEL, Dušan. *Otazníky starověké Indie*, str. 23

Ve védách nenajdeme na první pohled jednoznačnou hierarchii božského pantheonu tak, jako je tomu například v řecké starověké tradici.⁴⁵ Existuje zde spousta verzí kosmogonických mýtů, které se navzájem vyvracejí. Pro účel našeho zkoumání se budeme podrobně věnovat třem hymnům z desáté knihy Rgvédy, konkrétně hymnům č. 10.090, 10.121 a 10.129. V těchto textech můžeme objevit jisté společné znaky, které hymny dávají do tematických souvislostí. Obsahem těchto tří hymnů je popis vzniku světa třemi různými způsoby a aktéry, kteří spolu na první pohled nesouvisí. Při bližším prozkoumání však zjistíme, že v nich můžeme nalézt poměrně jasnou spojitost. V jejich rozboru budeme postupovat podle kosmogonické chronologie, která je v nich zachycena.

3. 1. 1 O stvoření světa 10.129

1) Nebylo jsoucna ani nejsoucna tehdy, (a)
nebylo vzdušného prostoru ani nebe nad ním. (a)
Co se hýbalo? Kde? Kdo k ochraně bděl? (b)
Byla to voda, hluboká, nesmírná? (b)

Na začátku tohoto hymnu se hovoří o době, kdy nebylo jsoucno (sat) ani nejsoucno (asat).⁴⁶ Jedná se o dobu, kdy ještě neplatí pozemské ani kosmické zákony o bytí a nebytí. Dostává se nám zde popisu toho nejzazšího počátku, období bez rozdílů, neboť rozdíly vznikají přítomností či nepřítomností nějakých prvků. Můžeme tedy tvrdit, že toto prostředí postrádá duality, zrcadla, vůči nimž by se ono "jinaké" vymezilo. Neexistuje nejen vzdušný prostor, ale ani prostor jako takový.

2) Nebylo smrti, nesmrtelnosti v onen čas, (a2)
nebylo stopy po noci a dni. (a2)
Samo sebou jen to bez dechu dýchalo. (b2)
Mimo to nic nebylo jiného... (b2)

⁴⁵ Řecké mýty mají samozřejmě také různé verze, ale existuje určitá hierarchie daná hesiodovskou tradicí, která je obecně uznávaná za stěžejní. Orfická tradice, kterou se budeme zabývat v další části práce, se naopak liší.

⁴⁶ V některých bráhmanách jsou úvahy o podstatě jsoucna (sat) a nejsoucna (asat) a o počátcích světa. Zde bráhmany navazují na některá místa nebo na celé hymny, především Rgvédu. Podle některých bráhman nebyl svět na počátku ničím. Srov. *Védské hymny*, (přel. Friš, Oldřich) str. 119

Neexistence opozit jako je smrt, nesmrtelnost, den a noc opět potvrzují, že se jedná o prostředí bez dualit. Ono "to", jež jako jediné svým zvláštním způsobem existuje v nicotě, dýchá bez dechu. Toto protikladné označení znamená, že jeho existence představuje zcela jiný a originální stav bytí. "To" stojí mezi nimi, nemůžeme říct, že je, ani že není.

Na první pohled je patrné, že spolu verše *a* a *a2* souvisí, stejně tak verše *b* a *b2*. Podobný vzorec se objevuje také v posledních dvou strofách na závěr hymnu. Verše označené indexem 2 v těchto případech rozvíjejí informaci nebo odpovídají na předtím kladenou otázku.⁴⁷

*3) Tma byla na počátku, pokrytá tmou,
v ní toto vše jako nerozlišená spousta vod.
Tam zárodek zahalen v prázdnotu hluchou -
to jediné povstalo mocí tvůrčího vznícení.*

Počáteční tma u stvořitelských mýtů není nic neobvyklého, neboť světlo zpravidla podléhá aktu stvoření. Nerozlišená spousta vod je zřejmým odkazem na formu akvatického chaosu, který nepředstavuje vody v pozemském slova smyslu, ale nespecifikovanou masu nejasnosti plynoucí z prozatímní neexistence řádu.

Zárodek, jenž se v tomto případě v prázdnotě vod zrodil, je produktem vznícení/žáru (tapah)⁴⁸, který působí jako kreativní prvek. Zárodek je produktem myšlení a touhy. Žár myšlení předchází a funguje jako iracionální spouštěč stvoření před stvořitelem samotným. Z žáru se stvořitel rodí.

Pokud bychom šli v interpretaci tohoto zárodku dále, můžeme hledat analogie s nenarozeným dítětem (nebo zárodkem v obecném slova smyslu). Nenarozené dítě jako takové v určitém slova smyslu existuje i neexistuje. Nelze rozlišit jeho den a noc, dýchá bez dechu a je obklopeno "vodami". Můžeme říci, že pro popis tohoto mýtu byla z části použita podobná terminologie, přestože mýtus sám mapuje mnohem abstraktnější a globálněji pojatý původ stvoření.

*4) V něm se nejdříve zrodila touha -
to byl první výron mysli.*

⁴⁷ V českém překladu jsou původní verše rozděleny co samostatných strof (bez číselného označení). Budeme tedy ke struktuře textu přistupovat tak, jak vyplývá z překladu.

⁴⁸ Tapas a tapai znamená jednak "žár" a "hřát" a jednak "askezi" a "konat askezi". V bráhmánách je tvořivou silou askeze, nejprve vznikne myšlení, jež povstalo z nejsoucna, a posléze vznikají také askezí další elementy (dým, oheň, světlo apod.).

*V srdci hledající rozvážně moudří
v nejsoucnu našli odůvodnění jsoučna.*

Touha (kámah) jde ruku v ruce s tvůrčím žárem (tapah) a společně s prvním zárodkem intelektu působí jako základní kameny pro další formování světa. Touha je nazvána výronem (semenem) mysli, což znamená, že je existující bytost obdařena duší/duchem. Touha byl první výron mysli - je tedy projevem mysli, jejím výsledkem, důkazem o existenci. Nepředchází myšlení, spíše je provází jako rovnocenný partner. Moudří hledající v nejsoucnu odůvodnění jsoučna našli v myšlení odůvodnění bytí. Myšlení je důvodem, proč bytí existuje.

Joel P. Brereton říká, že první tři strofy hymnu nepopisují vývoj materiálního světa, ale spíše tvoří obraz v mysli těch, kteří hymnus poslouchají. Básník v tomto případě navozuje proces vyvíjení myšlenky a postupného porozumění. Podle Breretona se od samého začátku hymnus snaží publikum přivést k obrazu jejich vlastního myšlení. Ve čtvrté strofě posluchač zjistí, že smyslem hymnu je pozorovat na sobě působení základního principu existence. Naznačená hádanka v prvním verši, pátrající po původu toho, co jest a zároveň není - co dýchá bez dechu, má najít odpověď v jejich vlastním aktu myšlení.⁴⁹

Tudíž hlavní myšlenka je předána nejen tím, co sám hymnus říká (a co máme chápat obsahově nebo pod pojmem "to"), ale také tím, jak hymnus sám působí na posluchače v jejich aktivní intelektuální zainteresovanosti do pochopení obsahu sdělení. Jinými slovy, hymnus staví vedle sebe povahu primordiálního jsoučna-nejsoučna a lidské myšlenky v procesu zrodu. Myšlenka je nejprve nejasný produkt vznícení, než dosáhne určité formy je jakýmsi jsoucnem-nejsoucnem a teprve posléze je schopna svým způsobem existovat.

*5) Napříč rozpjali k měření šňůru:
bylo vůbec něco dole, bylo něco nahoře?
Oplodňující moc byla a síly:
dole prasíla, nahoře podnět.*

V této strofě konečně zaznamenáváme, že dochází k vertikální výměře prostoru. Od tohoto okamžiku začíná prostor existovat nejen jako prostor samotný, ale také jako měřicí škála, kde na jedné straně stojí prasíla a na druhé podnět, tedy jedny z prvních zjevných dualit.

⁴⁹ srov. BRERETON, Joel P. „Edifying Puzzlement: Rgveda 10. 129 and the Uses of Enigma.“ In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 119, No. 2, 1999, str. 255

6) *Kdo v pravdě ví, kdo může na světě říci, (a)*
odkud vše vzniklo, odkud se vše vytvářelo. (a)
Bozi se zrodili později s tímto světem. (b)
Kdo tedy ví, z čeho svět povstal. (b)

Tato pasáž hymnu vyslovuje pochyby nad možností skutečného poznání stvoření světa. Bozi se podle hymnu zrodili až se světem, není tudíž žádné svědectví o počátku stvoření. Rozeznáme zde časté tázací prvky, které nám připomínají, že pracujeme s texty orální tradice, pro něž je podobná forma specifická.

7) *Ten, jenž toto stvořil svou mocí, (a2)*
ať sám vše vykonal nebo ne, (a2)
on, bdící nad světem v nejvyšším nebi, (b2)
jistě to ví ... nebo neví to ani on sám. (b2)

Stvořitel tohoto hymnu je bytost (nebo princip), jenž stojí nad všemi bohy a je odpovědný za stvoření světa, nad nímž bdí. Ono "To" stvořilo svět ze sebe samého a na jeho existenci mu to nic neubralo. Opět se setkáváme se vztahem mezi různými strofami. Poslední strofa jasně odpovídá na otázky kladené ve strofě předchozí. Nejasný konec hymnu umocňuje tajemnou atmosféru stvoření, které je pro obyčejného člověka velmi vzdáleno. *"Ač zdánlivě vyznívá báseň pochybami, výsledkem není úplné "nevíme" - což není jasné, že byl svět stvořen?"⁵⁰*

Tento hymnus je na první pohled, ve srovnání s pozdějšími ukázkami, poměrně nekonkrétní, přesto jsme schopni určit (i přesto, že informace samy sebe zpochybňují) určitou linii, podle níž se průběh vzniku a stvoření ubírá. Text začíná neexistencí dualit, tmou a poté vodou, v níž vznikl zárodek, pomocí vznícení a touhy dále vzniká myšlenka, která je počátkem aktu tvoření. Následuje informace o výměře prostorů a obecná zmínka o tom, že tento proces následovali bohové a svět. Nejpodstatnější informací je, že se stvořitel rodí ze zárodku a tvoří okolní svět ze sebe sama. Následující hymnus se staví vůči roli stvořitele v některých pasážích podobně.

⁵⁰ *Védské hymny*, (přel. Friš, Oldřich). str. 101

3. 1. 2 Ka 10. 121

Slovo Ka v hindštině znamená ve většině případů "kdo" nebo "co".⁵¹ Podobně jako v předchozím hymnu se básník pídí po původci stvoření. V tomto případě však hymnus nezůstává hádankou, ale otázka "kdo" je více méně zodpovězena hned v prvním verši.

1) *Na počátku povstal Hiranjagarbha, zrozený jediný Pán všech tvorů. On ustálil a pozvedl nebe a zemi. Jakého boha máme uctívat naší obětí?*

2) *Dárce živoucího dechu, síly a energie, jehož příkazy uctívají všichni bohové - Pán smrti, jehož stín je nesmrtelným životem. Jakého boha máme uctívat naší obětí?*

Hiranjagarbha neboli Zlatý zárodek (často překládáno také jako Zlaté vejce)⁵² je pojem, se kterým se později blíže setkáme především v puránách. V tomto případě představuje Hiranjagarbha embryo, ze kterého se zrodil Pán (všech) tvorů, popřípadě je s tímto zárodem přímo ztotožňován. "Pán všech tvorů" je tradiční označení Pradžapatiho, který byl v období bráhman⁵³ považován za první bytost, z níž povstali všichni ostatní tvorové.⁵⁴

Praždapati z počátku nebyval chápán jako bůh v běžném slova smyslu. Slovo prajāpati (pán tvorů) bylo původně používáno jako epitet pro jiné bohy, ale jak se védská filosofie vyvíjela a snažila se pojmenovat absolutní "zdroj" stvoření, epitet se začal personifikovat do podoby vlastního jména a konkrétního boha Pradžapatiho - Pána tvorů.⁵⁵

Frederik D. K. Bosch jako první spojil Zlatý zárodek s bohem ohně, Agnim. Podle něj stvořitelský princip, který Zlatý zárodek a bůh ohně představují, tvoří jeden celek. Stejně jako Zlatý zárodek se Agni rodí z vod (přesněji ze zlatých vod) a je stvořen ze zlata. Zlato jako takové je považováno za semeno Agniho, protože září stejně jako oheň.⁵⁶ Z této informace budeme i nadále vycházet, Zlatý zárodek a z něj zrozený Pradžapati totiž bývá ztotožňován ještě s jedním bohem a tím je Brahma také zrozený ze zlatého vejce. O tomto spojení se dozvíme více později v již zmiňovaných puránách.

⁵¹ srov. ALSOBROOK, Kate. "The Beginning of Time: Vedic and Orphic Theogonies and Poetics." In: *Electronic Theses, Treatises and Dissertations*. str. 7

⁵² Pojmy hiranja - zlatý, garbha - dá se přeložit vícero způsoby, nejen jako zárodek, ale také jako děloha, embryo nebo dítě. srov. MONIER-WILLIAMS, M. *A Dictionary, English and Sanskrit*

⁵³ 1000 – 800 př.n.l. v tomto období se proměňuje důležitost védského pantheonu a bohové, kteří byli kdysi ústředními podle védským hymnů jsou nahrazeni jinými. Rgvédský Pradžapati se stává hlavním bohem a stvořitelem světa.

⁵⁴ srov. ZBAVITEL, Dušan. *Bohové s lotosovými očima*, str. 16

⁵⁵ srov. VYAS, R. T. "The Concept of Prajapati in Vedic Literature." In: *Bharatiya Vidya* 38, 1978, str. 95-101

⁵⁶ srov. GONDA, Jan. "Background and variants of the Hiranyagarbha conception." In: *Studies in Indo-asian art and culture*, str. 39-45

Pán tvorů (Pradžapati) je považován za stvořitele nebe i země a dárce životního dechu. V upanišadách se říká, že poté co Pradžapati zatoužil, vynaložil úsilí a rozehrál se žářem, z jeho těla vyšly životní dechy - sláva a síla.⁵⁷ Poté, co z něj odejdou životní dechy, jeho tělo umírá, začne se nadouvat a stane se obětním koněm, jehož Pradžapati obětuje sám sobě. Pradžapatiho tělo je jednak obětním ohněm a jednak tělem oběti - jeho tělo tvoří dva světy, které jsou ve skutečnosti smrtí.⁵⁸ Odtud vidíme, proč je Pradžapati zván Pánem smrti. Kdo zvítězí nad smrtí, ten se vyhne nekonečnému koloběhu znovuzrození. Tato raná myšlenka tvoří základ pro mnohem pozdější filosofii hinduismu usilující o vymanění se ze samsáry - koloběhu smrti a narození.

3) Který se ze své majestátnosti stal Jediným vládcem celého pohybujícího se světa, jenž dýchá a dřímá; který je Pánem lidí a Pánem skotu. Jakého boha máme uctívat naší obětí?

4) Skrze jeho mysl mu patří tyto sněhem pokryté hory a lidé nazývají moře a Rasā jeho vlastnictvím: Jeho paže jsou toto, jeho jsou tyto nebeské oblasti. Jakého boha máme uctívat naší obětí?

Termín Rasā se v Rgvédě (RV 9.41 a RV 10.108) objevuje jako mytický proud, který ve vzduchu obtéká zemi. V Mahábháratě a v puránách se naopak vyskytuje v podsvětí.⁵⁹

5) Díky němu jsou nebesa silná a země je pevná, díky němu je říše světla a nebeská klenba podepřena. Jím byly vyměřeny oblasti mezi nebem a zemí. Jakého boha máme uctívat naší obětí?

6) K němu, podporované jeho pomocí, se obracejí dvě armády třesoucí se strachy, když nad nimi září vycházející slunce. Jakého boha máme uctívat naší obětí?

Podobně jako v předchozím hymnu i zde jsou "technické" zmínky o stavbě světa. Pradžapati podpírá nebeskou klenbu, funguje jako podpůrný sloup.⁶⁰ Oblasti mezi nebem a zemí tvoří sféru ovzduší. Indický kosmos je rozdělen na nebe, zemi a vzduch mezi nimi. Nebe je sférou bohů, země je sférou lidí a prostřední mesokosmos je místem, kde se střetávají síly z obou extrémů. Védský rituál, v němž se tyto hymny recitovaly, představuje takovýto mesokosmos.

⁵⁷ Brahadáranjakópanišad I.2.6, *Upanišady*, (přel. Dušan Zbavitel)

⁵⁸ Brahadáranjakópanišad I.2.7, *Upanišady*, (přel. Dušan Zbavitel)

⁵⁹ srov. TALAGERI, Shrikant. *The Rigveda: A Historical Analysis*, kapitola 4

⁶⁰ "Atharvavéd (X,7,28) ztotožňuje zlatý zárodek s kosmickým sloupem (skambha)." ELIADE, Mircea. *Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, str. 236

Rituál je prostředek k ovládnutí makrokosmu (celého Vesmíru) a zajišťuje i správné fungování mikrokosmu (člověka.) Vědy jsou věděním mesokosmu a jeho vazbami mezi všemi těmito složkami navzájem.⁶¹

Pradžapati je zcela zjevně všemocným v oblasti ovlivňování lidských záležitostí, neboť se k němu obracejí armády nepřátelených stran a na základě jeho volby jedna ze stran zvítězí.⁶²

7) Kdy přišly mocné vody obsahující vesmírný zárodek, jenž stvořil Agniho, odkud vyrašil směrem k bytí božský duch. Jakého boha máme uctívat naší obětí?

8) On ve své moci zmapoval vody obsahující tvořivé síly a tvořící uctívání. On je Bůh mezi bohy a žádného nad něj není. Jakého boha máme uctívat naší obětí?

Až v této části hymnu získáváme informaci o tom, jakým způsobem došlo ke stvoření zárodku, z něhož se posléze "vyklubal" Agni. Tyto mocné vody opět představují formu akvatického chaosu, podobně jako jsme to viděli v předchozím hymnu. Poté co se bůh ze zárodku zrodí, snaží se nastolit řád a sílu chaosu potlačit tím, že vesmír uspořádá zmapováním vod.

9) Nikdy nám neublíží ten, jenž je původcem země, jehož zákony jsou jisté, nebeský Stvořitel. Ten, jenž odvedl pryč velké a jasné vody. Jakého boha máme uctívat naší obětí?

10) Pradžapati! Ty jediný rozumíš všem těmto stvořeným věcem, a nikdo kromě tebe. Splň nám naši touhu z tvého vzývání a dopřej nám zásoby bohatství.

Nebeský Stvořitel je považován za dobrého, spravedlivého a zodpovědného za zánik chaosu v podobě jasných/zářivých vod. Označení vod jako jasné/zářivé není pro charakteristiku chaosu zrovna typické, nicméně z kontextu se dá usuzovat, že se o chaos skutečně jedná. Můžeme zde proto opět pozorovat náznaky spojující zářivý akvatický chaos s místem zrození Agniho. Teprve poslední verš hymnu jasně zmiňuje Pradžapatiho a označuje jej za onoho nejvyššího boha stvořitele.

Opakovaný důraz, kladený na otázku, který bůh má být uctíván touto obětí patrně směřuje jak na Agniho, tak na Pradžapatiho, neboť Pradžapati je hlavním tvůrcem stejně jako Agni, bůh ohně, který navíc působí jako prostředník v obětním rituálu, neboť díky němu je oběť správně

⁶¹ srov. ONDRAČKA, Lubomír. "Omyly Waltera Onga ve světle indické orality." In: *Svět literatury* 17.36, 2007, str. 223-224

⁶² srov. BROWN, Norman, "Theories of Creation in the Rig Veda" In: *Journal of the American Oriental Society* Vol. 85, No. 1, 1965, strany 23 - 34

"vstřebána". Do obětního ohně se vhadzovala nebo vlévala obětina a jeho plameny představovaly jazyky nebo ústa bohů sedících pojídající obětní dary.⁶³

Stejně jako předchozí hymnus i tento text postupuje podle určité tvořivé linie, i když poněkud neuspořádaně. Na počátku byly, podle všeho, zářivé vody, v nichž byl obsažen vesmírný zárodek, ze kterého vyrašil božský duch. Tento duch opět pokračuje zmapováním vod a výměrou oblastí mezi nebem a zemí.

3. 1. 3 Puruša 10.090

1) *Tisíce hlav má Puruša, tisíce očí a tisíce končetin,
objímá zemi ze všech stran a nelze ho rukou uchopit (či přesahuje vesmír o deset palců).*

2) *Tento Puruša je všechno, co bylo, a co bude;
je věčný Išána, který je potravou všech.*

V tomto hymnu opět nemáme žádné informace o čemkoli, co by předcházelo stvoření. Začátek se soustředí rovnou na popis Puruši, vesmírného obra, jehož nesmírná velikost je jen těžko popsatelná. Vymezuje se vůči velikosti vesmíru, neboť zemská měřítka pro popis jeho bytosti nestačí. Purušovo množství tělesných částí je transcendentní a přesahuje svět, což je dáno předpokladem, že z jeho rozpadu vznikne svět (krajina, lidé, zvířata apod.). Jeho vzezení má vyjadřovat možnost fyzického rozpadu na dostatečné množství materie a tím podporovat věrohodnost tohoto mýtu. Puruša má přídomek Išána - Pán nesmrtelnosti a je potravou všech.⁶⁴ Tato pasáž je překládána různými způsoby. Puruša je buď potravou - což by znamenalo, že je z jeho těla vše živeno. Druhou možností je, že se jedná o popis jeho enormního růstu ovlivněného potravou. V upanišadách je tato Purušova vlastnost rovněž zmíněna, ani zde v překladech není jednota.⁶⁵

Motiv pojídání najdeme v upanišadách také v souvislosti s Pradžapatim, jenž svou řečí stvoří vše (rgvédské verše, obětní formule, melodie, metra, lidi a zvířata), co následně začne okamžitě pojídat. Podle Patricka Olivella je v těchto textech potrava ústředním tématem. Metafora pojídání se používá k naznačení moci jednoho nad druhým a pojídání celého světa tedy značí moc nad celým světem.⁶⁶

⁶³ srov. VAVROUŠEK, Petr. "K védské literatuře mytologii a kultu." In: *Védské hymny*, strany 151 - 152

⁶⁴ Anglický překlad se v tomto místě různí: "The Lord of Immortality which waxes greater still by food." Doslovný překlad by vypadal asi takto "Pán nesmrtelnosti, který nabírá velikosti zklidněný potravou." Viz. *Rig Veda*, (trans. Girffith, Ralph)

⁶⁵ "Jedině puruša je toto vše, co bylo i co bude. I nad nesmrtelností vládne, kterou přerůstá potravou." Švétášvatarópanišad 3.15 *Upanišady*, (přel. Zbavitel, Dušan)

⁶⁶ srov. Brhadáranjakópanišad I.2.5 (výkladový komentář) *Upanišady*, (přel. Zbavitel, Dušan)

3) *Všechno, co je vidět a za vším, co vidět není, je tento velký Puruša;*

jeho jedna část je tento svět, ostatní tři části jsou božské a věčné.

4) *Tři části Puruši jsou nezjevené, jenom jeho jedna část se v tomto světě stále zjevuje;*

z této části vzniklo vše živé a neživé, všechno toto vzniklo z této části.

Existence Puruši je specifická především v transcendenci, kterou přesahuje vesmír. Jeho materiální stránka je pouze jednou z částí jeho bytí, proto může fungovat zároveň jako oběť a tím také materie pro tvorbu světa a zároveň jako stvořitel, protože představuje nejen toho, co tvoří, ale i to, co je stvořeno. Díky této skutečnosti můžeme tvrdit, že je jak Purušou (člověkem/obětí), tak Pradžapatim (pánem věcí/tvorů) a přestože tvoří svět ze sebe sama, nic tím na své bytosti neztrácí. V tomto bodě vidíme jistou příbuznost s hymnem 10.129.

5) *Tento velký Puruša se stal stvořitelem tohoto vesmíru*

a v tomto vesmíru se zrodila Země a On byl v tom všem.⁶⁷

6) *V tomto rituálu obětovali dévové Purušu,*

a jeho energie (ádža) se stala ohněm, který se dále šířil.

Puruša stvořil vesmír, Zemi a svou osobností vyplnil veškerý vesmírný i zemský prostor. Na základě anglického překladu můžeme dále usuzovat, že nabyt ženských kreativních vlastností. Jestliže sám vytvořil šakti pak znovuzrozením z ní nabývá také jejích vlastností, jinak by toto znovuzrození bylo zcela bezpředmětné. Puruša proto musí být chápán jako androgyn. V této strofě se také dozvídáme, že to dévové (bohové) Purušu obětovali, aby mohla být země stvořena, čili dochází k násilnému rozdělení celku, aby mohl být stvořen svět. Pravděpodobně se jedná o oběť pouze oné hmotné čtvrtiny Puruši.

Jak vidíme, oheň má opět výsadní postavení v aktu tvoření. Jeho důležitost je silně spjata s obětním rituálem, neboť Purušova energie představuje oheň, který se při obětech využívá. Jak již bylo zmíněno, oheň představoval jazyky nebo ústa bohů sedících kolem něj na posvátné trávě barhis pojídací obětní dary. Oheň oběť činí chutnou a je s ní občas identifikován.⁶⁸

⁶⁷ Anglický překlad je poněkud doslovnější: "From him Virāj was born; again Puruša from Virāj was born. As soon as he was born he spread eastward and westward o'er the earth." Do češtiny můžeme přeložit jako: "Z něj se zrodila Virádž, a z ní se Puruša zrodil znovu. Jakmile se narodil, rozšířil se na východ a na západ kolem země." Eliade říká, že Virádž je šakti (ženská kreativní síla, která se podílí na tvorbě vesmíru) což dokazuje, že je Puruša androgynní bytostí. srov. ELIADE, Mircea. *Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, str. 237

⁶⁸ srov. VAVROUŠEK, Petr. "K védské literatuře mytologii a kultu." In: *Védské hymny*, strany 151 - 152

7) *Tento obětní rituál prvotního Puruši, pokrytého posvátnou trávou (barhis) posvětili všichni dévové, sádhjové a ršiové.*

8) *V tomto obětním rituálu je zárodek tvořivé energie (pršad ádža), ze které vznikl prostor, zvěř, prales a půda.*

Obětní rituál je posvěcen bohy (dévové), askety/žebřavými poutníky (sádhjové) a zřeci (ršiji) - tedy těmi, kteří od bohů zřeli védy. Z Purušovy oběti vznikla tvořivá energie, která je původcem všeho.

9) *V tomto obětním rituálu je zárodek rč (Rgvéda), sáman (Sámavéda), metriky a jadžuh (Jadžuravéda).*

10) *V jedinečné oběti tohoto koně je zárodek přežvýkavců, krav, koz a ovcí.*

Uvedené sbírky tradují svůj původ až k této mytologické oběti. Purušamédha - tedy oběť Puruši je zde dávana do souvislosti s ašvamédhou (obětí koně) jednou z nejvyšších a nejdůležitějších obětí. Ašvamédha je vyhrazena pouze panovníkovi, který si jejím prostřednictvím zajišťuje světovládu.

Podle Williama Mahonyho je akt, který je proveden na rovině rituálu a v jeho hranicích mikrokosmickou obdobou toho, k čemu dojde v makrokosmickém měřítku. Tento fakt má být založen na předpokladu, že všechny komponenty vesmíru jsou navzájem propojeny, protože byly kdysi součástí jednoho - Pradžapatiho-Purušova těla.⁶⁹ Mikrokosmicky popsané tělo prvotní oběti tvoří makrokosmické uskupení světa, následná pravidelná rekonstrukce kupříkladu pomocí rituálu ašvaméda má za cíl mikrokosmem člověka obrodit makrokosmos světa.

11) *Na jaké části se tento Puruša rozdělil;*

lze pojmenovat jeho ústa, ruce, stehna a nohy?

12) *Z jeho úst vznikli bráhmani, z jeho rukou rádžové, z jeho stehen vaišjové a z jeho nohou šúdrové.*

⁶⁹ srov. MAHONY, William K. *The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, str 135-136

Nejslavnější pasáž celého hymnu popisuje jak z Purušova těla vznikly společenské třídy - varny. Od společensky nejvýše postavených brahmánů, přes aristokracii/bojovníky, až po obchodníky a služebníky. Brahmáni jsou stvoření z úst, neboť jsou nositeli véd a ústně je přenášejí z generace na generaci. Aristokracie je stvořena ze síly rukou, v nichž nosí zbraně, obchodníci tvoří stabilní základ, na kterém stojí ekonomika společnosti a služebníci svým nejnižším postavením ve společnosti odpovídají také nejnižšímu umístění na Purušově těle. Tak jako každé tělo správně funguje, když všechny končetiny a orgány pracují, jak mají, tak také správně funguje společnost. Ani bez jedné z těchto tříd by nebyl chod společnosti možný, všechny varny jsou nepostradatelné. Hymnus v tomto místě dokládá indickou společenskou konvenci, a jelikož jsou hymny vědění bohů samotných, nejsou tyto informace zpochybnitelné. Toto fixní rozdělení společnosti má tedy jasnou oporu v nejprimárnějších náboženských zdrojích.

*13) Z jeho mysli se zrodil Čandra (měsíc), z jeho očí Súrja (slunce),
z jeho úst Indra (vládce blesku) a Agni (ohně) a z jeho dechu Váju (vzduch).*

*14) Z jeho pupku vznikl prostor, z jeho hlavy bylo stvořeno nebe,
z jeho nohou země, z jeho uší světové strany. Toto je smysl a příčina světů.*

Puruša předchází a přesahuje stvoření. Přestože kosmos a život vzniká z jeho vlastního těla, je současně transcendentní a imanentní, což je indickým božstvům vlastní způsob bytí.⁷⁰ Puruša má v tomto hymnu pasivnější úlohu na rozdíl od RV 10.129, kde "To" tvoří svět ze sebe sama, aniž tím cokoli ztrácí na své vlastní bytosti. Popis výtvorů, v něž se jednotlivé části Puruši transformovaly, často koresponduje s vlastnostmi té které tělesné části nebo jejím vzhledem.

*15) Tři krát sedm obětí, tedy dvacet jedna ohňů bylo zapáleno
v rituálu, ve kterém byl dévy obětován Puruša jako pašu (obětní zvíře).*

*16) V obětním rituálu, ve kterém obětovali dévové obět' oběti, se stal první dharmou,
jejíž velkolepostí dosáhnou další velcí sádhjové nebe, kde žijí dévové.*

Zde je podstatná především druhá část strofy. Puruša se stává první dharmou. Dharma je velmi abstraktní termín, ve védském pojetí znamená především podstatu náboženství,

⁷⁰ srov. ELIADE, Mircea. *Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, str. 237

pravidla, cestu. Védští Indové sami sebe považují za následovatele dharmy - obecného zákona spíše, než představitele určitého konkrétního náboženství.⁷¹ Následování dharmy nepředstavuje konkrétní zákon, ale spíše všeobecný princip. Každá věc má nějaký účel, chová-li se podle svého účelu, následuje dharmu. Chování podle své přirozenosti je hlavní podstatou dodržování dharmy. Opakem je adharna - hřích, avšak v jiném smyslu než např. v křesťanské tradici. Nejedná se o hřích vůči bohu, ale vůči přirozenosti. Jeho obět' je prvním příkladem k následování dharmy. Oběti bohům jsou proto jedním z hlavních úkolů v životě védských Indů ať už se jedná o následovníky jakékoli náboženské odnože.

Předložené védské hymny jakožto chronologicky nejstarší pramen v sobě nesou motivy, které jsou pozdějšími texty tematicky prohlubovány a modifikovány v souvislosti se soudobými náboženskými a socio-politickými myšlenkami a zpracovávají krátké tematické celky, které se pak objevují detailněji propracované v pozdějších pramenech.

Výpovědní hodnota hrající roli při objasnění původu světa je v těchto hymnech poměrně malá, neboť publikum, kterému jsou určeny, je božského původu, tudíž lidské porozumění textu není jejich primárním cílem a podstatná je především rovina náboženská.

⁷¹ srov. GANDHI, Mahatma. *The Essence of Hinduism*, str. 11

3.2 Manuův zákoník

Mánavadharmaśāstra, Manuův zákoník nebo také Manuova učebnice dharmy jsou označení pro zřejmě nejslavnější a nejváženější soubor rad a návodů pro život příkladného hinduisty. Přestože je text často označován jako "soubor zákonů" není zákoníkem v evropském slova smyslu, neboť nemá normativní právní charakter. Podle něj jde v životě člověka především o dodržování kosmického zákona dharmy. Manuův zákoník poskytuje soubor rad, jak se tohoto zákona držet a je proto nezbytnou příručkou každodenního života.

Původ díla není jasný, ale odhaduje se, že mohlo vzniknout někdy mezi 2. stoletím př. n. l. a 2. stoletím n. l. První odhad této datace provedl před více než sto dvaceti lety německý filolog Georg Bühler, od té doby se odhad výrazně nezměnil a probíhají snahy pouze o jeho upřesnění.⁷² Z povahy textu vyznívá, že se jedná o dílo, jehož původcem je příslušník bráhmanské varny, neboť je zde vyzdvihován ideál společnosti, kterou řídí bráhmansko-kšatrijská vrstva.

Podle Patricka Olivella byly důvody pro sepsání díla především politické. Tím nejdůležitějším je snaha o zachování bráhmanských privilegií a mocensko-politickou vazbu mezi nimi a kšatriji. Bráhmani se podle něj cítili být ohroženi v důsledku sociálních změn ve společnosti a také vznikem nových náboženství, jakými byl například buddhismus. Učebnice o dodržování dharmy proto měla hinduisty vést správným směrem a udržet tak tradiční koncepci staroindické společnosti.⁷³

Obsah Manuova zákoníku tvoří rozličné rady týkající se především "pozemských" záležitostí v podstatě ze všech oblastí lidského života - od zakázaných potravin, správného vykonání obřadu, nebo meditace, až po rady týkající se správného chování žen k mužům, tresty za přestupky, různé druhy pokání apod. Svým obsahem se poněkud vymyká první kapitola, která zpracovává kosmogonickou látku věnovanou vysvětlení původu světa a řádu v něm. Jedná se o poměrně srozumitelný popis, neboť měl být pochopen širokým spektrem společnosti.

Úryvek sloužící našim dalším účelům se nachází hned v úvodu první kapitoly. Již při prvním čtení si můžeme všimnout nápadných tematických podobností mezi tímto textem a Rg védskými hymny.

⁷² srov. *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, (přel. Zbavitel, Dušan) str. 19

⁷³ srov. *Manu's code of law: a critical edition and translation of the Mánava- DharmāŚāstra*. (trans. Olivelle, Patrick) str. 38-40

3. 2. 1 Manuův zákoník - Kapitola I

V úvodu kapitoly se dovídáme, že za Manuem, synem Brahmy a „praotcem lidstva“ přicházejí ršijové - zřeci (zprostředkovatelé véd) pídící se po podstatě zákonů mezi lidmi (ve smyslu zákonitostí, jež ovládají společenské mezikastovní mechanismy)⁷⁴. Navzdory této žádosti, Manu své vyprávění začíná popisem původu světa. Činí tak pravděpodobně proto, že samotný počátek existence můžeme považovat za moment, kdy se společenské zásady a hierarchie začínají formovat, čímž dává najevo, že není možné tuto etapu opomenout, nehledě na to, jak zásadní akt makrokosmických rozměrů toto stvoření bylo.

(5) Bylo jen Ono a bylo tmou, bez projevení a příznaků. To, které nelze poznat a pochopit, a bylo, jako by docela spalo.

Počáteční stav vesmíru je zcela ztotožněn s představou tmy.⁷⁵ Stejně jako byla "tma na počátku pokryta tmou" i zde má vesmír "tvar" tmy.⁷⁶ Odtud se odvíjejí také jeho specifické vlastnosti, zahrnující rozprostírající se nepoznatelnost a jakousi nejasnou představu o tom, že uprostřed této tmy může a nemusí něco existovat. V tomto bodě si můžeme všimnout rovněž příznačné antropomorfizace projevů vesmíru. V RV 10.129,2 to/ono (čili počáteční vesmír) jakoby "dýchalo bez dechu", zde naopak vypadá "jakoby docela spalo".

(6) Potom se projevil neprojevený vznešený Duch, jenž vznikl sám od sebe, rozháněč tmy, mající sílu všech velkých živlů, a přivedl to k projevu.

Sám od sebe se poté projeví Duch. V sanskrtu se v tomto místě užívá termínu svayambhu, který bychom mohli přeložit jako - samoexistující nebo sebezrozený, tedy ten, co nebyl nikým stvořen, ale existuje sám od sebe/vyvstane sám ze sebe.⁷⁷

Podstatná je informace týkající se Ducha, který jako první rozehnal tmu, tedy učinil první krok vedoucí ke stvoření. Rozehnutí tmy tvoří jeden z velmi častých kosmogonických motivů, neboť vyjadřuje vítězství řádu nad chaosem, v tomto případě pouze první krok, neboť proces stvoření není dovršen. Duch je tou první příčinou, která donutí vesmír k projevu.

⁷⁴ "Deign, divine one, to declare to us precisely and in due order the sacred laws of each of the (four chief) castes (varna) and of the intermediate ones." *Sacred Books of the East: The Laws of Manu*, (trans. Müller, Max. Bühler, Georg)

⁷⁵ Medhatithi a Kulluka Bhatta, dva významní komentátoři Manuova zákoníku, se shodují na tom, že tento verš vyznívá podobně jako RV 10.129,3

⁷⁶ "This universe existed in the shape of Darkness..." *Sacred Books of the East: The Laws of Manu*, (trans. Müller, Max. Bühler, Georg)

⁷⁷ srov. DALAL, Roshen. *Hinduism - An alphabetical guide*, str. 402

Pokud bychom počáteční vesmír (Ono) považovali za substanci/podstatu poté můžeme Ducha v návaznosti na tento dualismus považovat za esenci/podnět. Teorie o kreativních energiích ve formě opozit bývá vysvětlována sánkhjovou filosofií od 4. století př. n. l.

Sánkhja je jedna ze šesti škol indické filosofie a je považována za nejstarší filosofický systém hinduistické tradice založený na principech dualismu. Základní myšlenkou této filosofie je pohled na svět, který je složený z *puruša* (kosmický duch) a *prakrti* (prvotní hmotná substance).⁷⁸

Puruša a prakrti, prvotní vesmírné síly vymykající se běžnému chápání jsou ustanoveny, jak v přírodě, tak v obyčejném životě. Termín prakrti vyjadřuje prapůvodní hmotu ve svém zárodečném stavu obsahující a propůjčující životaschopnost, diverzitu a energii. V mužsko-ženské analogii je prakrti ztotožněna s ženským principem, který v interakci s mužským principem (purušou) tvoří materiální svět. V některých hinduistických školách je prakrti považována za aktivní článek, zatímco puruša je pasivní a naopak.⁷⁹

(7) Sám od sebe povstal Ten, jež poznat lze jen jinak než smysly, Ten jemný, věčný, složený ze všeho, kterého nelze rozlišit, vnímat a chápat.

Povaha Ducha je za hranicí smyslového chápání, přídomek jemný - súkšma - vyjadřuje nemateriálnost.

(8) V meditaci, zatouživ stvořit ze svého těla rozličné bytosti, vytvořil napřed vodu a vložil do ní sémě.

Touha (kamah) je jednou ze sil, které se podílejí na celém aktu stvoření. Duch se rozhodne stvořit bytosti ze svého těla, ale jak víme z předchozího verše, jedním z jeho hlavních znaků je nemateriálnost, musí proto projít procesem, v němž se z nehmotného stane hmotným.

Voda, nesoucí v sobě zárodek je neuspořádanou masou a novým typem neinvazivního⁸⁰ chaosu (nebo jeho pozůstatku), se kterým se v tomto mýtu můžeme setkat. (Označení chaosu jakožto "neinvazivní" nepodléhá předchozí teoretické klasifikaci a je použito pouze jako charakteristika založená na obecném pozorování možných příkladů chaosu, z nichž některé vykazují nevoli v procesu nastolování řádu a častokrát ve formě příšer nebo živlů vůči této

⁷⁸ srov. DALAL, Roshen. *Hinduism: An Alphabetical Guide*, str. 356

⁷⁹ srov. POLLOCK, Griselda, TURVEY-SAURON, Victoria. *The Sacred and The Feminine - imagination and sexual difference*, str. 147

⁸⁰ viz. VÍTEK, Tomáš. „Zrcadlení chaosu.“ In: *Řád a chaos v archaických kulturách*, str. 14-16

změně bojují.) I tento typ ne-řádu bude posléze překonán, vody tvoří jakési "podhoubí" a jsou chápány především jako místo zrodu, svým způsobem vzniku řádu nijak nebrání, neboť zárodek nijak neohrožují, nepůsobí jako narušující síla snažící se zvrátit tok věcí, spíše figurují jako jedno ze stádií.

(9) A to se stalo zlatým vejcem se září slunce a v něm se zrodil sám Brahma, praotec všech světů.

Svým způsobem se zde částečně využívá přirozený reprodukční proces. Duch investuje své sémě do lůna podstaty, v němž se začne zhomotňovat od zárodku až po formu vejce, ze kterého se již vyklube "hotový" konkrétní bůh Brahma, o kterém však nemůžeme říci, že by byl někým jiným a novým, je jen konkretizovanou formou počátečního ducha ve spojení s původní podstatou.

Obecně najdeme více verzí Brahmova stvoření, v jedné z nejznámějších se bůh rodí z pupku Višnu.⁸¹ V tomto případě však můžeme tušit předchozí inspiraci hymnem RV 10.121 a odkázat k jeho předchozí interpretaci.

Víra v božskou sílu přítomnou ve zlatém obalu nebyla v indickém kulturním prostředí ničím neobvyklým. Jan Gonda uvádí příklad z praxe, v němž se pohřešovaný muž, který se vrátil domů poté, co byl považován za mrtvého, musel podrobit rituálnímu "znovuzrození" a byl uzavřen do zlaté nádoby, stejně jako král, který se snažil zajistit si jednotu s Hiranjagarbhou.⁸² Zpočátku nejasný Duch tedy projde vejcem, které reprezentuje materiální podstatu a zrodí se z něj jako již konkrétní bůh - Brahma.

(10) Vody byly nazvány nárá, neboť mají za syny lidi, a protože byly napřed místem jeho pobytu, říká se mu Nárájana.

Smysl 10. verše není jasný a bývá překládán různě, všichni interpreti se však shodují na tom, že se zde projevuje vliv višnuismu, protože Nárájana je obvyklý přídomek boha Višnu.⁸³

(11) A to, co je příčinou neprojevenou a věčnou, jsoucí i nejsoucí - ten Muž, jenž z něho vznikl, je znám na světě jako Brahma.

⁸¹ srov. GONDA, Jan. *Vedic Cosmogony and Vishnuite Bhakti*, str. 90

⁸² srov. GONDA, Jan. *Vedic Cosmogony and Vishnuite Bhakti*, str. 91

⁸³ srov. *Mánava dharmasástra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, (přel. Zbavítel, Dušan) str. 24

Brahma je zde označen za prvního Muže - Purušu. V tuto chvíli již můžeme začít tušit, že tento text bude mít spojitost také s RV 10.090 pojednávající o prapůvodním obrovi Purušovi.

(12) V tom vejci byl ten Vznešený po celý rok a pak sám od sebe svou vlastní myšlenkou to vejce rozdělil vedví.

Názory na to, jak dlouhý byl onen rok, se různí. Někteří interpreti uvádějí, že se s největší pravděpodobností jednalo o rok Brahmy, jiné interpretace zastávají myšlenku, že jde o klasický lidský rok.⁸⁴

Na tomto verši opět vidíme zásah ducha do podstaty. Brahma (puruša) a vejce (prakrti) tvoří novou dvojici ve vztahu podnět X hmota, tentokrát však mají oba tyto členy mnohem konkrétnější charakter. Už hovoříme o konkrétním duchu a konkrétní podstatě.

Brahmova mentální aktivita je zde prezentována jako něco, co se nejen dokáže vyrovnat fyzické akci, ale na makrokosmické úrovni ji dokáže předčít.

(13) A z těch dvou polovin vytvořil nebe a zemi a uprostřed oblohu a osm světových stran a místo trvalé pro vody.

V tomto místě již vidíme klasické rozdělení vesmíru v horizontální rovině na nebe, zemi a prostor mezi nimi, ve vertikální rovině pak do osmi stran - čtyřech hlavních a čtyřech vedlejších světových směrů.

Místo trvalé pro vody již můžeme chápat jako označení pro vodstva na povrchu země. Tyto vody se výrazně liší od předchozích zmínek o vodách, neboť nepředstavují chaos jako stádium před stvořením. V mnoha kulturách jsou i nadále vody v podobě oceánů/moří/řek vnímány jako pozůstatky chaosu, které se čas od času "vzbouří" řádu a ve formě záplav nebo jiných povětrnostních jevů dávají najevo svou dávnou příslušnost k primordiálnímu ne-řádu.

(14) Vytáhl ze sebe mysl, jež je a současně není, a z mysli jáství, onoho tvůrce vědomí sebe sama, (15) a také veliký základ a všechny tři kvality a postupně pět smyslů, uchopovatelných věcí.

(16) Nechav pak prostoupit drobnými částmi všech těchto šesti své vlastní částice nezměrné síly, stvořil všechny bytosti.

⁸⁴ srov. *Sacred Books of the East: The Laws of Manu*, (trans. Müller, Max. Bühler, Georg) str. 141

Verše 14 a 15 shrnují fundamentální základy sánkhjové doktríny. Veliký základ (mahat) tvoří pomyslný první stav evoluce, ke kterému dochází jen v případě, že jsou tři základní kvality (guny) v nerovnováze. Guny obecně zastupují přírodní síly, sattva představuje čisté duchovní bytí, světlo a klid, radžas reprezentuje pohyb, aktivitu a tamas je charakteristická těžkost, temnotou/hrubostí.⁸⁵ Interpreti Manuova zákoníku se různí v názorech na to, zda byly tyto verše součástí původního textu, nebo byly časem přidány během pozdějších redakcí.⁸⁶

v 16. verši dochází k derivaci těl všech bytostí z těla Brahmy. Jejich hmotná těla jsou stvořena propojením částic z jeho hmotného těla a mysl každého jednotlivce je vyčleněna z jeho mysli. Vykladači se nicméně neshodují na tom, jakých šest prvků podílejících se na tvoření bytostí, má autor v tomto případě na mysli.

Nejlogičtějším závěrem by bylo zřejmě hledat tyto prvky v předcházejících verších, neboť je na ně svým způsobem odkázáno, jejich výčet i tak způsobuje dohady. Budeme se proto dále přiklánět k názoru, že autor těmito prvky myslí: veliký základ mahat (pramenící z nerovnováhy gun), jáství, mysl, smysly, drobné částice bytostí a Brahmy a akt prostoupení všech těchto prvků.⁸⁷

Následující verše popisují, jak z nevnímátných částí postupně vzniká tento svět a jak každá další bytost získává vlastnosti té, která ji předcházela. Popisu tvorby hmotného světa se nám dostává s rozdílným důrazem na tvorbu různých fyzických i abstraktních elementů. Po vymezení vertikálního a horizontálního prostoru dochází k objasnění podstaty všech tvorů a jejich dědičného spojení s Brahmou. Autor věnuje poměrně velký prostor tématu prolnutí bytostí se stvořitelem. Zmínka o vzniku např. celestiálních těles je více méně druhořadou. Informace o tom, že skrze každou částici každé prapůvodní bytosti prošla tvořivá síla Brahmy a tato síla se následně dědí z generace na generaci, vyzdvihuje myšlenku přítomnosti posvátna v každém tvorů na zemi.⁸⁸

Nezbytnou součástí procesu tvorby světa patří také zrod bohů, kterých, jak uvádí autor, stvořil Brahma zástupy a následně, jelikož se jedná o nerozdělitelné pouto, byla stvořena obět společně verši, melodiemi a formulemi véd.⁸⁹

⁸⁵ srov. DALAL, Roshen. *Hinduism - An alphabetical guide*, str. 151

⁸⁶ srov. *Sacred Books of the East: The Laws of Manu*, (trans. Müller, Max. Bühler, Georg) str. 143

⁸⁷ srov. *Sacred Books of the East: The Laws of Manu* (trans. Müller, Max. Bühler, Georg) str. 143

⁸⁸ (19) Z nevnímátných částí podoby těch sedmi přemocných podstat vzniká pak tento svět a z nehynoucího všechno, co pomíjí. (20) A každý další z nich získává vlastnosti toho, kdo předchází, a má prý vlastnosti dle toho, kterým a kolikátým je. (Manu 1.19-20)

⁸⁹ (21) On to by., kdo určil z védských slov na samém počátku po jednom jména a činnosti všech i jejich povahy. (22) A onen Pán stvořil zástupy živoucích činorodých bohů a sádhjů i odvěkou obět. (23) Vydojil pak z ohně a

Vznik času, souhvězdí, planet, řek a moří je vsunut do pozadí, autor se o zemských "exteriérech" zmiňuje velice okrajově a zajímá se spíše o témata, lépe odpovídající povaze textu.⁹⁰

Brahma na počátku vytvořil vzájemně neoddělitelné protikladné vazby pohybující se jak ve fyzické tak v metafyzické rovině stavící proti sobě sociální, morálně-etické a filosofické hodnoty. Tyto hodnoty definují skutky bytostí a dávají možnost rozlišení řádu (dharma) a bezprávi/neřádu (adharma).

Co bylo na počátku stvořitelem spojeno dohromady, nedá se již nikdy rozpojit, tvorové mají činnosti, které jim přísluší a jsou jim vlastní. Jedná se o poměrně vágní rozdělení, dosti neurčité, ale přesto hned na počátku Manuova zákoníku zavazující k nadpřirozené danosti a tíhnoucí k determinismu.⁹¹

(31) a aby se světům dařilo, stvořil On z úst, paží, stehů a nohou bráhmana, kšatriju, vaišje a šúdrů. (32) Rozpůlil své vlastní tělo a z půlky vznikl pak muž a z druhé žena; s ní zplodil Virádže.

Opět se dostáváme k již, pro toto prostředí, klasickému rozdělení společnosti. Příznivý běh světa je tímto zásahem do budoucna ovlivněn. Rozdělení společnosti do čtyř varn reprezentuje myticky odůvodněnou, přirozenou a ideální formu sociální struktury, která, v případě, že bude zachována, zajistí "aby se světům dařilo". Charakteristika činností těchto stavů je jmenovitě uvedena ve verších 88-101.

Brahma své tělo obrazně rozdělil horizontálně, aby hierarchicky rozvrstvil společnost, při tvorbě muže a ženy však můžeme předpokládat, že se půlí vertikálně, čímž vznikají dvě rovnocenné poloviny jeho těla. Jak jsme již uvedli v rozboru hymnu RV 10.090, Eliade považuje Purušu za androgyna, protože se z něj zrodí Virádž (ženská kreativní síla) a on se opětovně zrodí z ní. Nabude tak prvků ženské kreativní síly a získává tím pro Eliadeho vlastnosti androgyna.⁹² Zdá se, že podobný prvek byl adoptován také v Manuově zákoníku,

větru a slunce k provádění obětí odvěkou trojici véd skládající se z veršů Rgvédy, melodií Sámavédy a obětních formulí Jadžurvédy... (Manu 1.21-23)

⁹⁰ (24) ... a čas a jednotky času a také souhvězdí, planety, řeky, moře a skaliska, roviny jakož i nerovnou půdu, (25) askezi, řeč, rozkoš a touhu a také hněv. To z touhy vytvořit bytosti stvořil tuto tvorbu. (Manu 1.24-25)

⁹¹ (26) A aby odlišil od sebe rozličné skutky, oddělil od sebe řád a bezprávi a spojil bytosti s páry, jako je štěstí a zármutek. (27) To všechno vzniklo postupně pospolu s pěticí živlů a z jejich droboučkových částic, podléhajících zkáze. (28) A koho spojil Pán v počátku s tou kterou činností, tu koná sám od sebe, vytvářen znovu a znovu. (29) Násilí, nenásilí, mírnost či krutost, řád nebo bezprávi, pravda i lež - co komu uložil při prvním stvoření, to samo do něho vstupuje. (30) Tak jako mají období roku znaky všech ročních dob jen samy od sebe, tak mají živí tvorové své činnosti. (Manu 1.26-30)

⁹² srov. ELIADE, Mircea. *Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, str. 237

Brahma se pŕlí na mužskou a ženskou část, vlastní tedy atributy obou pohlaví a spojením se ženskou částí se rodí Virádž - ženská kreativní síla. Jednoznačného výkladu v tomto případě můžeme těžko dosáhnout neboť označení Virádž je napříč indickou literaturou chápáno různě a zdaleka se nejedná pouze o striktně femininní postavu.⁹³

Následují výčty toho, co bylo stvořeno, od démonů až po gazely. Závěr tvůrčího procesu můžeme pozorovat od verše 51.

(51) Když stvořil to i mne, bezmezně mocný opět se ukryl do sebe sama, potlačiv časem čas.

(52) Když ten Bůh bdí, tu svět je činný, když s myslí zklidněnou spí, všechno zavírá oči. (53)

Když pak je ve spícím stavu, tvorové činní zanechají činnosti a jejich mysl propadne únavě.

Když Brahma stvořil svět a Manua, zbavil se svého hmotného těla nezbytného pro jeho účast na procesu tvorby světa. Potlačení "času časem" vyjadřuje koloběh střídání period stvoření a zániků.

Podobně vysvětluje střídání period Brahmada purána, které se budeme teprve věnovat, stručně však můžeme nastínit způsob, jakým tento systém funguje: Brahmův jeden den, rovnající se časovému intervalu tisíci jug, představuje 4 320 000 000 lidských let a tvoří proto stěžejní časovou jednotku pro cyklus stvoření a zániku vesmíru. Na každém začátku jeho dne přichází stvoření světa a na jeho konci, když se Brahma odebere ke spánku, nastane globální zánik postihující celý vesmír. Jakmile Brahma opět procitne, nastává den a celý cyklus se opakuje. Celá nám známá historie vesmíru se odehrává právě v jednom dni Brahmy, jelikož na konci dne dochází k všeobecnému zániku.

Manuův zákoník se v tomto případě zdá být méně radikální. Symbolické propojení mikrokosmu Brahmova těla s makrokosmem světa dle veršů 52 a 53 ovlivňuje nejen tvorstvo, se kterým je propojen od počátku stvoření, ale můžeme logicky předpokládat vliv na střídání dne a noci.

Těmito verši se tematicky završil pro nás nejdůležitější úsek, zpracovávající to nejzákladnější ze vzniku světa a odůvodnění zákonitostí v něm fungující. Posledním zdrojem, jímž se budeme zabývat z oblasti indického prostředí, jsou výňatky z textů Brahmada Purány.

⁹³ viz. DALAL, Roshen. *Hinduism - An alphabetical guide*, str. 457

3.3 Brahmanda purána

Purány jsou texty postvédského období, které obsahují příběhy pojednávající o historii vesmíru od jeho stvoření až po zánik. Tvoří je nejen rozsáhlé výčty králů, hrdinů a polobohů, ale popisují také indickou geografii a kosmologii. Tradičně se rozlišuje 18 kanonických purán rozdělených do tří kategorií podle božstev: Brahma (stvořitel), Višnu (udržovatel) a Šiva (ničitel).⁹⁴ Védské náboženské prameny obecně staví do popředí zcela jiné bohy, jimž jsme se během rozboru předchozích tří textů nevěnovali. Purány jsou texty pozdější a obecně se má za to, že z náboženských konceptů véd vycházejí, přestože existují teoretikové, kteří se proti tomuto tvrzení staví.⁹⁵ Bohatost a různorodost mytologických témat v puránách vznikla důsledkem přenosu obrazů a narativů, které ve védské době nebyly aktuální kvůli odlišným sociologickým a náboženským hodnotám.^{96 97}

Obsah purán je svým způsobem sdělení širším vrstvám společnosti, které nemají přístup k posvátným védám. Jedná se o společenské vrstvy, jimž není dovoleno nebo umožněno učení véd následovat, těmito vrstvami jsou myšleny také ženy a šúdrové (sluhové).⁹⁸

Brahmandapurána (BhP) je stejně jako všechny ostatní purány encyklopedického charakteru. Dle názvu je zřejmé, že ústřední úlohu v této puráně hraje bůh Brahma, který měl text údajně vyličit mudrcům se speciálním důrazem na popis Brahmandy⁹⁹ (Kosmického vejce). Od mudrců se toto vyprávění orálně předávalo až k Vjásovi, který je považován za sestavovatele purán. Vjásův život je obestřen dohady a je prakticky nemožné jej doložit. Podle hinduistické tradice se věří, že byl Vjása inkarnací boha Višnu, narodil se okolo roku 3000 př. n. l. a doteď existuje v nesmrtelné podobě, v odborných kruzích se má za to, že žil zřejmě v období mezi 1800 - 1500 př. n. l.¹⁰⁰

⁹⁴ srov. ZBAVITEL, Dušan. *Bohové s lotosovými očima*, str. 42-45

⁹⁵ např. Max Müller

⁹⁶ srov. BAILEY, G. M. "Trifunctional elements in the mythology of the hindu Trimurti." In *Numen* vol. 26, 1979, str. 152

⁹⁷ R. C. Mujumdar nazývá období purán "syntetickým Hinduismem" neboť se jedná o dobu bez náboženské homogenity a dochází k mísení ortodoxního Brahmanismu s různými formami náboženských sekt. Brahma, Višnu a Šiva jsou bohové souhrnně označováni pojmem trimurti. Tento koncept různé sekty často nerespektují a trimurti považují pouze za různé manifestace konceptu brahma - nadřazeného všem. Rozdíl mezi Brahmou a brahma je ten, že Brahma je součástí trimurti. Jedná se o konkrétního boha zodpovědného za stvoření světa, jenž bývá často zobrazován jako zrozený z lotosového květu se čtyřmi tvářemi. Naproti tomu brahma je neidentifikovatelná podstata božství, nepopsatelný základ všeho.

srov. MAJUMDAR, R. C. "Evolution of Religio-Philosophic Culture in India." In: *The Cultural Heritage of India*, vol. 4, str. 49

⁹⁸ srov. ROCHER, Ludo. *Puranas*, str. 13-16

⁹⁹ Slovo brahmāṇḍa je rovněž označení pro celý vesmír.

¹⁰⁰ srov. PARMESHWARANAND, Swami. *Encyclopaedic Dictionary of Puranas* - Vol. 1, str. 1409

Nicméně vznik purán a doba jejich sepsání jsou dvě rozdílné věci. Na jednu stranu byly purány součástí orální tradice ještě před tím, než byly sepsány, na druhou stranu podléhaly až do 16. století redakcím.¹⁰¹

Wendy Doniger připisuje na základě studia různých indologů jednotlivým puránám přibližnou dataci. Časové rozhraní písemného vzniku textů podle ní zabírá dobu od roku 250 n. l. po rok 1000 n. l. s tím, že pro nás důležitá BhP vznikla odhadem během let 350 - 950 n. l.¹⁰²

BhP opakovaně uvádí, že jejím hlavním cílem je podat svědectví o skutečných a pravdivých událostech světa. BhP se tradičně dělí na čtyři části (Pādy) nerovnoměrné délky. V naší analýze se budeme věnovat pouze první části (Praktiyā Pāda), skládající se z pěti kapitol a pojednávající o evoluci vesmíru, stvoření Hiranjagarbhy a zrození Brahmy ze Zlatého vejce.¹⁰³ Na základě úryvků ze třetí a páté kapitoly se pokusíme o rekonstrukci mýtu o Zlatém vejci a jeho následnou analýzu. Výběr úryvků je založen na relevanci tématu a snaží se poskytnout primární informace týkající se charakteristiky Zlatého vejce a jeho role v procesu tvoření světa. Text samozřejmě velmi podrobně zpracovává povahy jsoucen, částí a složek vesmíru, základní selekce je proto nezbytná pro udržení množství textu únosným.

3. 3. 1 Kapitola 3 - Popis evoluce vesmíru: Stvoření Hiranjagarbhy

Stejně jako v tomto případě je vypravěčem i několika dalších purán Ugrasrava Sauti, jinak také označován jako Sūta.¹⁰⁴ Sūta na začátku této kapitoly uvádí, že příběh, jež se posluchač chystá vyslechnout, je božského charakteru, zbavuje hříchů a je chován v úctě védami, pokračuje příslibem vylíčení původu vesmíru od základních principů až po hmotné věci, dodává, že Puruša vládne tomu všemu. Označuje příběh za narativ, jenž zvýší slávu předků a glorifikace všech zainteresovaných postav v něm, zničí všechny nepřátele. Klaní se Zlatému zárodku, vznešenému Purušovi a sebezrozenému Brahmovi, poté přistupuje k analýze povahy existence a neexistence a nakonec se podrobně zastavuje u brahma, jehož označuje za původ vesmíru a kosmické tělo všech živých tvorů.¹⁰⁵

"11) Brahma¹⁰⁶ nemá počátek ani konec; je nezrozený a nepatrný; má tři Guny (způsoby bytí), je zdrojem počátku a prostoru nejvyššího spojení a odpočinku. Nepatří do přítomnosti a

¹⁰¹ Na rozdíl od véd (šruti - slyšené) se jedná o smrti (pamatované), což znamená, že jejich podoba se může změnit bez obav o narušení průběhu rituálu a ohrožení řádu vesmíru.

¹⁰² srov. COLLINS, Charles Dillard. *The Iconography and Ritual of Śiva at Elephanta*, str. 36

¹⁰³ Brahmanda purána introduction str. 17-18

¹⁰⁴ srov. SUSHIL, Mittal, THURSBY, G. R. *The Hindu World*. str. 103

¹⁰⁵ srov. *The Brahmānda purāna*, I.1.3.1-10

¹⁰⁶ Neutrum

nemůže být pochopen. Je to brahma, který je mimo existenci a neexistenci. 12) Celý tento temný svět byl prostoupen jeho Atmanem (duší). Když byly Guny v rovnováze, svět plný temnoty se prozatím nevyvíjel. 13) Za času stvoření převážil kreativní princip (Pradhāna) nad individuální duší (Ksetrajña) a protože se Guny vyvedly z rovnováhy, vznikl velký Princip (Mahat)."¹⁰⁷

Jak jsme již uvedli, purány jsou encyklopedického charakteru. Jejich obsah je specifický ve vrstvení pojmů a katalogizací informací. Tuto úvodní pasáž není možné přeskočit z toho důvodu, že zmiňuje cosi, co bylo ještě před stvořením Zlatého vejce. Brahma (neutrum) je koncept, který z hinduismu svým způsobem činí univerzální náboženství. Tato představa o všeobjímajícím principu v sobě dokáže pohltit velká monoteistická náboženství i panteistické představy.

Brahma (neutr.) je něco nedeterminovaného a přitom sebedeterminujícího, je současně jednota volnosti a kreativity, času a věčnosti, nevýslovného ticha a nekonečného sebevyjádření.¹⁰⁸ Jedná se o všeobecného ducha, který stojí nad vším stvořením a nepodléhá žádné charakteristice. Povaha tohoto konceptu je tak abstraktní, že v našich vzorových textech svou neuchopitelností přesahuje veškeré představy, kterými jsme se dosud zabývali.

Mahat, který vzejde z nerovnováhy způsobů bytí je považován za rozum, řízený duší.¹⁰⁹ G. V. Tagare uvádí, že text BhP je v místech veršů 17-28 poškozen a ztěžuje jejich interpretaci. Sumarizuje tedy jejich obsah takto: "Ksetrajña (duše) zvaná Brahma, která se zrodila ve vejci Prakrti (kosmickém vejci) je první ztělesněnou bytostí a je zvána Puruša (ten, jenž leží v obydlí kosmického vejce). Tento bůh Brahma, první stvořitel věcí a tvorů existoval první. Tento Hiranjagarbha se čtyřmi tvářemi se v něm (ve vejci) objevil jako první. Za časů stvoření i znovuzrození (po zániku), on je duší zvanou Brahma."¹¹⁰

Brahma je tedy duchem, který se vyvinul z podstaty (prakrti) a ona podstata je ztělesněním Kosmického vejce. Rozdíl v užití výrazu Kosmické vejce a Zlaté vejce je v tomto případě pouze v kontextu jeho užití, v obou případech myslíme stejný objekt, o kterém je referováno

¹⁰⁷ (překlad autorky) srov. *The Brahmānda purāna*, (transl. G. V. Tagare) I.I.3.11-13

¹⁰⁸ srov. CHAUDHURI, Haridas. The Concept of in Hindu Philosophy in *Philosophy East and West*, Vol. 4, str. 47-48

¹⁰⁹ srov. *The Brahmānda purāna*, I.I.3.14-15

¹¹⁰ srov. *The Brahmānda purāna*, (transl. G. V. Tagare) str. 30

"The Ksetrajña called Brahma who awoke in the egg of Prakrti (Cosmic egg) is the first embodied being and he is called Puruša (one lying in the abode of the cosmic egg.) This god Brahma, the first creator of *Bhātas* (elements or beings) existed first. This four-faced Hiranya-garbha appeared at first in this (cosmic egg). Both at the time of creation and re-creation (after destruction), he is the Ksetrajña called Brahma."

jako o "kosmickém" neboť z něj povstal kosmos či o "zlatém" neboť je místem zrodu boha s určitými specifickými charakteristikami.

Hiranjagarbha se čtyřmi tvářemi na druhou stranu představuje přímo ztělesnění boha. Zlatý zárodek, který se v Kosmickém/Zlatém vejci objevil.¹¹¹ Pokračujme však popisem samotného vejce, jenž se nachází již za částí poškozeného textu.

29-31) "Těchto sedm světů je v kosmickém vejci dobře zařízených; celá země spolu se sedmi kontinenty, sedm oceánů, velké hory a tisíce řek, vše je uspořádáno ve stejném kosmickém vejci. Tyto světy jsou situovány uvnitř něj. Tento vesmír je uvnitř kosmu. Vše je uspořádáno v tomto vejci, měsíc a slunce spolu s hvězdami, planety a vítr stejně jako hora Lokāloka."¹¹²

Od verše 32 dochází k výčtu elementálních obalů vejce, a protože jeho součástí je sedm světů, stejný počet obaluje je. Vody jsou obaleny ohněm, který je velikostí předčí desetkrát. Oheň je obalen větrem a opět jej přesahuje ve stejném poměru. Vítr je obalen éterem, éter egem a ego je obaleno velkým principem Mahat společně s kreativním principem přírody Pradhāna. Všechny tyto obaly se vztahují k podstatě Prakrti.¹¹³ Vejce i vše co jej tvoří a chrání je ztělesnění podstaty (prakrti) a bůh, který se z něj rodí je ztělesněním ducha (puruši).

Obaly vejce, stvořené ze základních elementů si navzájem společně prospívají, udržují se a požívají současně. Elementy mezi sebou často stojí jako vlastní protiklady, vytvářejí tenzi, která však těží z doplňování se v opozitech.

Kapitola 4 se detailně věnuje popisu tří složek - gun, které svou nerovnováhou zapříčinily proces počátečního pohybu. Tyto složky jsou součástí podstaty, která navzdory tomu, že je "jednotlivá" nabývá díky nim tři různé způsoby bytí.¹¹⁴

V této kapitole je navíc zmíněn moment, v němž Višnu získá status stvořitele a stane se Brahmou.¹¹⁵ Brahma je tedy opět spojován s dalším bohem, stojí zde jako prostředník, figura stvořitele, kterou si vypůjčuje Višnu proto, aby sám tvořil. Višnu s Brahmou není ztotožněn, pouze využívá jeho funkci tvůrce.

¹¹¹ "That Hiranyagarbha with four faces appeared in the Anya (Cosmic egg)." BdP I.I.3.26

¹¹² (překlad autorky) srov. *The Brahmānda purāna* I.I.3.29-31

¹¹³ srov. *The Brahmānda purāna* I.I.3.32-34

¹¹⁴ srov. *The Brahmānda purāna* (trans. Tagare, G. V.) str. 33

Sattva - jasnost a moudrost je zastoupena bohem Višnuem, radžas - hybná síla a duchovní činnost představuje Brahma a tamas - bezvládná nehybnost a psychomentální zastřenost je reprezentována Rudrou. Více k tomuto tématu srov. ELIADE, Mircea. *Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*, str. 57

¹¹⁵ srov. *The Brahmānda purāna* I.I.4.6-7

3. 3. 2 Kapitola 5 - Stvoření vesmíru

V této kapitole se dovídáme, že na počátku, byly vody přítomny všude na povrchu země. Když byl viditelný svět zničen a uklidnily se větry, vše bylo nepoznané, jinými slovy, povaha existence předchozího světa je nejasná.¹¹⁶

2) Když se celý svět složený z pohyblivých i nehybných věcí rozpadl, v této rozlehlé ploše vody podobné oceánu přežila jen jedna entita, pán Brahma s tisícem očí a tisícem nohou.

3) V tento čas, Brahma zván Narajana¹¹⁷ ve vodách usnul. Měl tisíc hlav. Byl to Puruša zlaté barvy a byl mimo chápání smyslových orgánů.¹¹⁸

Kapitola nás uvádí do prostředí, o němž víme, že svým způsobem nemůže být první na pomyslné ose počátek - zánik. Vody podobné oceánu představují nekonečnou a nezjevenou příčinu. Viditelný svět byl již zničen a pohlcen, nyní dochází k opětovnému aktu stvoření, lépe řečeno obnovení tohoto světa. Viditelný svět pohlcený ve vodách je představou vesmíru pohlceného chaosem. Brahma je jediný, který v tomto prostředí přežila. Je nazván Purušou nejen proto, že je první bytostí, ale protože vlastní jeho specifické poznávací znaky. Tento Puruša je božského původu a stojí mimo možnosti pochopení skrze běžné způsoby poznání.

6) Zůstává medítovat po dobu, která se rovná tisíci jug. Medituje na lotosu se zlatým okvětem, aby dosáhl ideálního stavu brahma.¹¹⁹

Brahma ve stavu meditace setrvává jeden den, což se rovná časovému intervalu tisíci jug, tedy 4 320 000 000 lidských let.¹²⁰ Jeden Brahmův den znamená nepoměrně širší časový úsek pro lidstvo a vytváří se tím tak stěžejní časová jednotka pro cyklus stvoření a zániku vesmíru. Na každém začátku Brahmova dne přichází stvoření a na jeho konci zánik. Zkáza postihuje vše, celý vesmír. Země jako taková zůstává, ale je úplně zaplavena vodou po dobu jeho celé noci. Poprvé můžeme sledovat podobu vracejícího se akvatického chaosu, který po dobu určitého časového intervalu vždy přebírá vládu. Jakmile však opět začne Brahmův den, celý cyklus se opakuje. Celá nám známá historie vesmíru se odehrává právě v jednom dni Brahmy, jelikož na konci dne dochází k úplnému zničení.

¹¹⁶ srov. *The Brahmānda purāna* I.1.5.1

¹¹⁷ Narajana - osvícená svrchovaná entita, bývá označován jako Ten, jenž odpočívá na vodách, často zobrazován jak sedí nebo stojí na oceánu. Ztotožňuje se s Višnuem a Purušou.

¹¹⁸ (překlad autorky) srov. *The Brahmānda purāna* I.1.5.2-3

¹¹⁹ (překlad autorky) srov. *The Brahmānda purāna* I.1.5.6

¹²⁰ srov. *The Brahmānda purāna* (trans. Tagare, G. V.) str. 288

Jak vidíme, není zde již zmínka o Zlatém vejci ani o Zárodku, místo toho zde máme zmínku o zlatém lotosovém květu, na němž Brahma stojí/sedí. Můžeme se domnívat, že lotosový květ zde představuje pomyslné druhé stádium v Brahmově vývoji, tedy že otevřený květ lotosu připomíná zrození boha z vejce, jeho zlaté okvětní plátky a obrazné rozevření květu ve vlnách k tomuto výkladu mohou směřovat.

Zrovna tak se můžeme při výkladu inspirovat několika verši z Yadžurvědy, která říká, že Pradžapati se ve formě větru houpal na lotosovém listu v prapůvodním oceánu. Na tomto listě (o kterém se mluví jako o hnízdě na vodách - kulaya) nahromadil oheň, čímž list proměnil ve stabilní zemi.¹²¹

Nejasný počátek této kapitoly nám částečně vysvětluje, jak je možné, že ještě před zásahem Brahmy do procesu stvoření, zde již existovala jednou zničená země, nyní ponořena ve vodách. Dosavadní text proto můžeme shrnout následovně: Na počátku existovalo vejce, v němž byl uzavřen Brahma, než se z tohoto vejce zrodil, neexistoval svět, vejce představovalo podstatu a Brahma byl ztělesněním ducha. Ve chvíli kdy se Brahma z vejce zrodil, reagovala rovněž podstata a vytvořila se země, která je však ponořena v chaosu. Spojitost mezi zemí a Brahmou tvoří úzkou souvislost, jeden den Brahmovy existence je rovněž vyměřenou časovou periodou v existenci světa.

Brahmův zásah do osudu země však nepřichází hned, teprve s meditací přichází znalost. Brahma zjišťuje, že země zmizela ve vodách a je rozhodnut ji z vod vyzvednout a ustálit, potřebuje však na sebe vzít odpovídající podobu a mění se proto v kance, který je avatarem Višnu.¹²² Kančí podoba není náhodná a odkazuje k několika dalším zdrojům.¹²³

Nejvíce se však prosadila v kombinaci s Višnuem a je považována za jednoho z jeho deseti avatárů (vtělení/inkarnací). Bůh ve formě kance sestoupil do hlubin vod, aby zachránil zemi. V puránách existuje několik verzí tohoto příběhu. Podle jedné z nich zemi ovládl démon Hiranyaksha, začal zemi mučit a poté, co sepsal seznam zvířat, která mu nemohou ublížit, se země potopila na dno oceánu. Démon však nedopatřením vynechal kance ze seznamu, a proto se v něj Višnu proměnil, porazil Hiranyakshu a zemi vyzdvihl z hlubin na svých tesácích.

¹²¹ Waters were the world at first, the moving ocean; Prajāpati, becoming wind, rocked about on a lotus leaf; he could find no support; he saw that nest of the waters, on it he piled the fire, that became this (earth), then indeed did he find support." *Taittirīyasamhitā* TS 5.6.4.2-3

¹²² slov. *The Brahṁānda purāna* II.5.6-11

¹²³ Thomas Kintaert ve své studii o roli lotosových květů v jihoasijské kosmografii zmiňuje několik textů s touto problematikou, nejzajímavější je pravděpodobně text *Taittirīyabrāhmaṇy*, ve které se Pradžapati promění v kance a potopí se na dno oceánu. Na svém rypáku ze dna vyzvedne část půdy a rozprostře ji na list lotosu. viz. KINTAERT, Thomas. *On the Role of the Lotus Leaf in South Asian Cosmography*, str. 3-4

Podle Bhagavata purány se kanec zrodil z Brahmova nosu, nejprve byl malý, ale rychle dosáhl monumentální velikosti.¹²⁴

Brahmanda purána se tematicky mísí s ostatními puránami a proto se předpokládá vzájemná inspirace mezi těmito zdroji. Způsob jakým Višnu v podobě kance pozvedá zemi ze dna oceánu se v Brahmanda puráně používá nejen k oslavě Brahmovy moci, ale především je celé vyzvednutí země užito jako kosmogonický akt.

12) Po obvodu byl široký 10 yojan¹²⁵ a dlouhý 100 yojan. Celý se podobal temnému mraku. Měl burácející zvuk stejně jako tento druh mraků. 13) Měl veliké tělo jako obrovská hora. Měl zahnuté tesáky, bílé, ostré a strašlivé. Ve svém lesku se podobal blesku a ohni. Jeho jasnost byla stejná jako slunce. 14) Měl tlustá, dlouhá a zahnutá ramena. Kráčel s jistotou Višnu. Oblast jeho boků byla rozsáhlá a zavalitá. Byl poctěn charakteristickými znaky býka.¹²⁶

Na příkladu vidíme, že stejně jako Puruša ve védských hymnech, je i Brahma-Puruša zde obřích rozměrů. Forma, do které se proměnil, je přesně vyčíslena a vytváří tak skutečnější obraz pro představivost posluchače/čtenáře. Jeho ztotožňování s přírodními silami jen podněcuje představy o jeho velkoleposti. Jeho burácející temná povaha kontrastuje s leskem a zářivým vzezřením. Spojitostí s ohněm se opět připomíná Agni.¹²⁷

V nadcházejícím okamžiku však přichází zásadní rozdíl mezi tímto Purušou, který má podobu kance a Purušou z hymnu RV 10.090. Puruša Rigvédy se totiž rozpadá na části světa, jeho oběť svět tvoří doslova z jeho těla, kdežto Brahma-Puruša, ve formě kance je popsán jiným způsobem. Kanec a jeho tělo představují součásti oběti, rituálu, obětního místa a prostředků, kterých se k oběti užívá. On svým tělem netvoří svět, pouze jej v této podobě pozvedne z hlubin chaosu.

Ve verších 16-22 je detailně popsána podoba kance (iniciace a oběť jsou jeho zahnuté tesáky, oheň je jeho jazyk, posvátná tráva jeho chlupy, vědy jsou jeho ramena, obětní místnost jeho tělo apod.). Byl vysoký jako vrcholek hory a den s nocí byly jeho očima, jinými slovy jeho oči byly slunce a měsíc. Tento motiv je velmi častý. Oči prvotního boha stvořitele, člověka nebo jiné bytosti bývají se dnem a nocí úzce spojovány.¹²⁸

¹²⁴ srov. DALAL, Roshen. *Hinduism: An Alphabetical Guide*, str. 443-444

¹²⁵ Jednotka délky odpovídající 12 km.

¹²⁶ (překlad autorky) srov. *The Brahmānda purāna* I.I.5.12-14

¹²⁷ Podle Rv 6.16.13 Agni vzniká tím, že je doslova "vytřen/vymodelován" z lotosu.

¹²⁸ Podobně tomu je například u Puruši v RV 10.090 a různé příklady najdeme rovněž v čínské mytologii, kterou se budeme zabývat později.

Jeho tělo nepodléhá rozpadu, pouze ztělesňuje základní prvky rituálu, vytváří popis rituálního mikrokosmu, zatímco Puruša v Rigvédě se rozpadá na makrokosmos díky oběti. Víme však, že během rituální oběti se tyto dvě sféry prolínají. To co se děje v rámci oběti v mikrokosmickém měřítku, z hlediska makrokosmu znovu ustanovuje původní řád a opakuje akt stvoření.

Místo verše 23 se opět objevuje zmínka o poškozeném textu, avšak korespondující verš ve Vayu puráně VāP 6.23 (stejně jako Višnu purána) uvádí, že se Brahma skutečně stal kancem a vstoupil do vod. Tento "Pradžapati" zjistí, že je jimi země pokryta, proto ji uchopí a z vod vyzvedne. Poté rozdělí mořské vody do jednotlivých oceánů, říční vody do jednotlivých řek, shromáždí hory, které se mezitím smísily se zemí, protože byly zásahy ohně a větrů roztroušeny a pohřbeny. Nakonec je bůh v podobě kance označen za Višvakarmana - tedy architekta vesmíru, který zemi na konci každé kalpy (perrody) znovu a znovu vyzvedne z vod chaosu.¹²⁹ Vyzvednutá země je tvárná a bůh začne okamžitě pracovat na jejím znovurozdělení.

Na počátku každé kalpy Brahma opakovaně tvoří zemi spolu se všemi jejími tvory a věcmi tak, jako již několikrát předtím. Rozdílné objekty tvoří vždy stejně, jako předtím.¹³⁰

Stvoření světa je v pozdní indické mytologii vázáno na neustálý koloběh bytí a nebytí, řádu a chaosu, tvoření a destrukce. Dnešní svět je jen jeden z mnoha světů, existujících před námi a po nás. Každý svět zaniká ve velkém kataklysmatu, po němž následuje chaos. Periodická obnova světa začíná vodami, jež jej pokrývají. Společnými tvořiteli je vše pronikající dech a vše v sobě skrývající voda, z nichž vznikne hiranjagarbha/Puruša/Prajapati/Brahma – Pán universa, jehož totožnost se mění podle převládajících náboženských představ.

3. 4 Rozdílnost zdrojů po formální stránce a vliv na jejich obsah

Védské hymny jsou velmi specifickým pramenem. Jejich výpovědní hodnota hrající roli při objasnění původu světa je poměrně malá, neboť publikum, kterému jsou určeny, je božského původu, tudíž lidské porozumění není primárním cílem textu. Podstatnou je především rovina rituální, ve které mnohdy není důraz na pochopení kladen vůbec, neboť zde probíhá hovor bráhmana ke konkrétnímu bohu (či jinému objektu, jenž je předmětem adorace) zcela stojícího mimo běžnou lidskou sféru působnosti. Bráhmani jsou jako jediní ze stavů zasvěceni do tajů "konverzace" s bohy a orální forma předávání hymnů je jedním z prostředků jak si

¹²⁹ srov. *The Brahmānda purāna* I.1.5. 23-27

¹³⁰ srov. *The Brahmānda purāna* I.1.5. 28-30

toto výsadní postavení udržet. Hymny jsou považovány za slova boží, svou posvátnost získaly nejen mocí, kterou disponují v průběhu rituálu, ale také svým původem, neboť vznikly v mytické době na počátku všeho stvoření.

Manuův zákoník má charakter společenské a mravní příručky. Jeho hlavním cílem je vymezit povinnosti, jimiž se má příkladný věřící řídit a poradit mu v běžných životních situacích. Tomuto cíli odpovídal také sloh ve stylu stručných prozaických ponaučení. Dle těchto parametrů mělo být dílo přístupné široké veřejnosti a zároveň představovat nekodifikovaný, ale přesto veřejně uznávaný kodex práva i společenských mravů. Přestože je původ připisován mytickému Manuovi, je zřejmé, že autorem je příslušník bráhmanské vrstvy, což otevírá prostor pro tematickou manipulaci s textem v místech, kde se snaží upevnit mocenské postavení bráhmanů snahou vštěpit lidem povědomí o jejich místě v tehdejší indické stavovské společnosti výčtem vzorců chování, jimiž se mají řídit. Prostor pro vysvětlení původu světa se omezuje pouze na první kapitolu, nicméně se jedná o popis značně ucelenější než příklady ve védských hymnech. Může se zdát, že se kapitola o vzniku světa nehodí do na první pohled světského díla, nicméně množina světského a náboženského se v případě indického kulturního prostředí výrazně prolíná, navíc v sobě první kapitola obsahuje tu nejpodstatnější zmínku o původu nerovnosti mezi lidmi a vzniku varn.

Brahmanda purána je nejmladší a od předchozích zdrojů se liší především svým encyklopedickým charakterem. Podává popisy, výčty a genealogie historického, mytologického i fyzikálního charakteru. Jako jediná věnuje problematice stvoření světa několik kapitol textu a to především prostřednictvím dlouhých výčtů a detailního popisu všech složek, jež se na vzniku světa podílejí. Stejně jako Manuův zákoník se snaží o propojení posvátného a světského a kloubí dohromady snahu o vědeckou klasifikaci převážně náboženských témat.

V závěrečném srovnání motivu vejce a boha/obra pro nás bude hrát roli jak interpretace jednotlivých textů, tak charakter jejich nosičů. Užití jednotlivých motivů v textech se různí v závislosti na úloze již mají plnit z obsahového hlediska.

V indickém kulturním prostředí máme na výběr z množství pramenů a jsme schopni si vytvořit komplexnější představu o proměně těchto motivů v čase, na rozdíl od Číny, kde tuto možnost nemáme, jsme však schopni jakýsi posun alespoň odvodit a následně jej s indickými texty porovnat.

4 ČÍNSKÉ PROSTŘEDÍ

Již na počátku 17. století, od prvních kontaktů s Čínou, představovalo pro Evropany porozumění jejich kultuře veliký problém. Potíží nebyla jen nedorozumění, ke kterým dochází při běžném střetu dvou cizích kultur, nýbrž fakt, že počáteční snahy evropských učenců se omezovaly na misijní činnost spíše, než na snahu pochopit zásadní specifika a odlišnosti čínského myšlení. Čína, jako taková k religiozitě velice skeptická, byla podrobena jezuitským snahám o vstřípení nejen křesťanských hodnot, ale západního myšlení obecně. Když tyto snahy nebyly úspěšné, jezuité své selhání přikládali čínské omezenosti a nebrali v potaz fakt, že Číňané přemýšlejí ve zcela jiných modech myšlení.¹³¹ *"Místo kauzality, sledovali korelace jevů. Místo substance viděli proces. Prosti kategorií začátku a konce, bylo jim uvažování o stvoření světa stejně nepochopitelné, jako poslední soud."*¹³²

Na základě tohoto předpokladu je nezbytné na Čínu nahlížet jako na kulturu, která je oproti evropskému chápání odlišnou již v těch nejzákladnějších způsobech uvažování. Vědomi si těchto faktů, můžeme přistoupit k charakteristice čínské společnosti, od níž se její specifický světonázor odvíjí.

4.1 Charakteristika čínské společnosti

Na rozdíl od Indů nebo Řeků, čínská kultura nebyla kulturou přistěhovalců, Číňané totiž byli v povodí Žluté řeky doma. Pokud bychom generalizovali jejich národní povahu, došli bychom k závěru, že se nejedná o národ dobyvatelský (Číňané se nijak výrazně nesnažili podmanit si moře), ale orientovali se spíše na zemědělství.¹³³

Pro rolnickou civilizaci obecně je velice důležitá kontinuita zajišťovaná rodinou a tradicí, proto je charakter staré čínské kultury založen na společné starosti a sdílení. Lidé jsou si vědomi toho, že chtějí-li sami přežít, musejí se starat o druhé.¹³⁴

Čínská pasivita v oblasti pátrání po počátcích světa a odhalování neznámého má kořeny právě zde, neboť je-li člověk se světem v souladu a žije-li v harmonii, pídění po jeho původu je pro něj nepodstatné. Odtud plyne čínský důraz kladený na společenský řád spíše, než na řád ontologický.

¹³¹ srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 13-14

¹³² KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 14

¹³³ srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 47-51

¹³⁴ srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 47-51

4.2 Vývoj náboženského myšlení za dob dynastie Šang a Čou

Pro období dynastie Šang (cca 1500-1040 př. n. l.) je typická věštecká a kněžská moc připisovaná panovníkovi. Nejvyšším bohem šangského státu byl Šang-ti „Svrchovaný vládce“.¹³⁵

Byly rovněž uctívány různé přírodní síly, ale nejvíce obětí se věnovalo královským předkům, jejichž kult byl nejpropracovanější. Předkové, ačkoli obývali svět mrtvých, se chápali jako zprostředkovatelé spojení s nadpřirozenými silami, zároveň však neztráceli vazby mezi žijícími příbuznými.¹³⁶ Pro Čiňany jejich předek vždy představoval především společenské postavení a roli v rodině a to tak silné, že téměř ztrácel vlastní individuální historii. Prostřednictvím předků se obětník snažil získat přímluvu u nejvyššího božstva.¹³⁷ Vzhledem k tomu, že praktiky pro uctívání kultu předků provozoval král, otec nebo hlava rodiny nevznikl zde žádný prostor pro kněžskou vrstvu, tak esenciální především v Indii.

Ve 12. stol. př. n. l. se za vládce Číny prohlásili příslušníci dynastie Čou.¹³⁸ Změna ve vládnoucí dynastii s sebou přinesla i podstatnou změnu v chápání nejvyšší náboženské instance. Čouové svého nejvyššího boha nazývali obecně Tchien (Nebesa) a králové této dynastie měli náboženský titul Tchien-c' (Syn nebes). Během jejich vlády byl panovník považován za představitele nebes na zemi.¹³⁹ Dynastie Čou se snažila připodobnit Tchien šangskému konceptu Svrchovaného vládce. Čouové pokračovali v přinášení obětí a uctívání předků tak, jak to dělali Šangové, avšak jejich hlavním cílem bylo vyvrátit zažitě chápání příbuznosti konkrétního královského rodu s nejvyšším božstvem. Dochází zde proto k posunu náboženské moci, figura šangského nejvyššího boha - Svrchovaného vládce (Šang-ti) zaniká v abstraktním pojetí Nebes (Tchien) kterážto zmocňují panovníka, aby vládl a stal se jejich konkrétním představitelem na zemi (Tchien-c').

Panovník v pozici Syna nebes zajišťuje rovnováhu kosmických sil prováděním rituálů v patřičné podobě a ve správném čase. V případě neobvyklých událostí, které mohly znamenat

¹³⁵ srov. OVERMYER, Daniel L. *Náboženství Číny*, str. 32-33

¹³⁶ Nešťastné události nebyly považovány za rozmary předků, ale za dopad nesprávných činů jejich žijících potomků.

¹³⁷ srov. CHENG, Anne. *Dějiny čínského myšlení*, str. 41-42

¹³⁸ Čouové převzali moc od údajně zkorumpovaných Šangů a odůvodnili své jednání odkazem k vyšší moci. Jejich nástup do čela státu byl vysvětlován jako projev vůle nebes tzv. "mandát nebes" který ospravedlňoval převrat ve vládnoucí dynastii ve chvíli, že stará dynastie vládla špatně. Nová dynastie si tak mohla nárokovat panovnickou pozici za předpokladu, že panovala příkladně, v opačném případě byla sama terčem potenciálního svržení. Moc tak přestala být nezvratnou výsadou jednoho rodu. srov. OVERMYER, Daniel L. *Náboženství Číny*, str. 32-36

¹³⁹ srov. OVERMYER, Daniel L. *Náboženství Číny*, str. 34

narušení této harmonie (komety, záplavy apod.) se musel před Nebesy kát a odčinit svou chybu nějakým aktem (např. propuštěním vězňů nebo snížením daní).¹⁴⁰

Tato změna v náboženské sféře měla paradoxně především politický dopad. Od konkrétní představy boha Šang-ti, který propůjčuje moc vládnoucí dynastii Šangů, přes zabstraktnění nejvyšší božské instance do neurčitého termínu Tchien, se kterým má nebeská moc mnohem variabilnější charakter a podléhá pozemským morálním a mocenským vlivům, se vládnoucí monopol Šangů mění na panovnický úřad posvěcený Nebesy a přístupný pro jakoukoli dynastii, která jej bude na základě mandátu nebes řádně zastávat.

4.3 Společenská hierarchie

Společnost v době dynastie Čou se řídila dvěma předpoklady sociálního řádu a účinné vlády. Aristokracie, tedy lidé, o nichž se mluví, jako o *ren*, se řídila vyšším právem zvykovým uplatňovaným uvnitř klanů a rodin – jejich rolí bylo vládnout. Naproti tomu prostý lid *min*, se řídil právem trestním a jeho povinností bylo obdělávání polí a produkce zboží.¹⁴¹

Zatímco aristokracie byla trestána a odměňována přirozeným řádem nebes, prostý lid byl trestán a odměňován aristokracií. Toto rozdělení společnosti bylo v rané éře Čou striktní a nepřekročitelné. Vlivem technologického pokroku a s rozvojem obchodu se z prostého lidu vyčlenila skupina lidí, kteří zbohatli a mohli si dovolit výsady vzdělání, do té doby vyhrazené pouze šlechtě, čímž vznikla nová společenská vrstva – *shi*, kterou tvořili vzdělaní potomci urozených a movitých rodin zastávající funkce v civilní i vojenské administrativě. Protože kariéra na takových pozicích vyžadovala zvláštní vzdělání, formovaly se školy, jejichž centry byli mistři a učitelé a přítomnost vzdělaných mužů se stala věcí prestiže každého vládce.¹⁴²

Z tohoto prostředí vzešel snad nejznámější čínský filosof a myslitel Konfucius, jehož postoj vůči náboženskému myšlení bude pro nadcházející čínskou historii stěžejní.

4.4 Formativní vliv Konfuciova učení na podobu čínské mytologie

Od 8. století v Číně hovoříme o tzv. období Letopisů vyznačující se úpadkem královské moci dynastie Čou. V té době probíhaly na čínském území rozsáhlé ozbrojené konflikty a mnoho učenců tyto konflikty považovalo za selhání jak předků, kteří měli lid chránit, tak Nebes, od nichž se očekávala ochrana prosperity a míru uvnitř státu.¹⁴³ Rozklad v královském rodě vedl

¹⁴⁰ srov. OVERMYER, Daniel L. *Náboženství Číny*, str. 34-35

¹⁴¹ srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 54-55

¹⁴² srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 55-58

¹⁴³ srov. OVERMYER, Daniel L. *Náboženství Číny*, str. 36

k otázkám, jak mohla Nebesa něco takového dopustit a nedůvěra v panovnický rod se odrazila rovněž nedůvěrou v nejvyšší náboženskou instanci.¹⁴⁴

Konfuciova skepse vůči náboženství pramení právě z těchto pochybností. Jeho ideály se nesly v duchu znovunastolení morálních principů ve společnosti, z nichž nejdůležitější roli hrála snaha člověka se neustále zdokonalovat ve svých znalostech, lidský přístup vůči ostatním¹⁴⁵ a obřadnost pojímána především z estetického hlediska. V souvislosti s obřadností a oběťmi Konfucia nezajímá náboženský aspekt obětování božstvu, jako spíš postoj člověka, který se oběti účastní.¹⁴⁶

Konfucius se obřadům nebránil, ale jeho zájem končil u eticko-sociální funkce obřadu ve smyslu posilování a obnovování lidského řádu. Cokoli, co nějakým způsobem přesahovalo lidskou rovinu, považoval za formálně estetický princip instrumentální povahy bez ontologických důsledků.¹⁴⁷ Hodnota obřadu začínala a končila u estetické krásy gesta a vytříbenosti chování.¹⁴⁸

Konfuciovo učení rychle přerůstá v populární myšlenkový směr, který se ve vztahu k náboženství snaží demytologizovat religiózní představy - nadpřirozené bytosti se mění ve ctnosti, nebo přestává být bohem, ale zůstává principem, který zajišťuje řád.¹⁴⁹

4.5 Nehostinné prostředí čínského intelektuálního myšlení

Čínské myšlení po Konfuciovi prochází obdobím střídajících se názorových směrů, z nichž některé jsou vůči konfucianismu v opozici a jiné jej naopak obhajují. Všechny hlavní proudy koncentrované většinou kolem konkrétní osoby nicméně vykazují charakteristiky, které příliš nepodporují rozkvet náboženského a mytického myšlení.

Téměř každý myšlenkový směr se spíše, než na nebesa soustředí na člověka a jeho vztah s okolím, jež bývá problematizován především z morálního hlediska. Hledají se správné způsoby a jednání vůči lidem – otázky „jak být správně člověkem“ a „jak být správně lidským“ převažují nad otázkami po příčině a původu. V centru zájmu stojí snaha o správné

¹⁴⁴ srov. CHENG, Anne. *Dějiny čínského myšlení*, str. 51

¹⁴⁵ „Konfucius vedle náboženské jednoty staví morální konsensus – lidskost, jejímž jádrem je ušlechtilý člověk. Hluboké přesvědčení, že lidská přirozenost se učením může donekonečna zdokonalovat, totiž otevírá cestu ke svatosti, která v sobě nemá nic božského, a přesto je náboženská.“ CHENG, Anne. *Dějiny čínského myšlení*, str. 67

¹⁴⁶ srov. CHENG, Anne. *Dějiny čínského myšlení*, str. 56-63

¹⁴⁷ srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 27

¹⁴⁸ Konfucius nebyl prvním ani jediným kdo se k obřadnosti stavil takto střídmě. Skepsi vůči náboženství vyjádřil již o mnoho dříve Sun-c' (544-496 př. n. l.), který duchy a bohy považoval pouze za výplod lidské představivosti a obřady chápal jen jako dekorativní prvek. Srov. OVERMYER, Daniel L. *Náboženství Číny*, str. 42-43

¹⁴⁹ srov. OVERMYER, Daniel L. *Náboženství Číny*, str. 8

způsoby vlády, etické postoje vůči světu, které nepotřebují opěrný bod ani ospravedlnění v nějaké vyšší teistické instanci. Pravidla morálky a etiky neurčuje bůh, nýbrž se odvíjejí od logických závěrů plynoucích se snahy o nastolení harmonické společnosti.

Z výše uvedených příkladů vychází najevo, že je Čína vůči náboženskému myšlení obecně příliš pragmatická. Postoje, které problematizují způsoby lidského poznání, zpochybňují základy lidské argumentace,¹⁵⁰ a které většinu otázek po původu jevů nechávají nezodpovězenými, neboť se filosofický zájem soustředí mnohem více na politicko-sociální problémy, se zdají být nevhodným podhoubím pro výskyt mytologického materiálu.

Sinolog a religionista Norman Girardot tvrdí, že do projektu dynastie Chan o shrnutí a edici starých textů se nevešlo množství děl mytologického charakteru, jelikož konfucianismem ovlivněná komunita byla vůči mytologickým tématům nekompromisní.¹⁵¹ Mytická a náboženská témata nebyla záležitostí vzdělané vrstvy společnosti, neboť se mělo za to, že se jedná o témata pod úrovní vzdělanosti, svým způsobem primitivní až vulgární.¹⁵²

Není proto divu, že se tradiční náboženství stejně jako ucelenější mytologický systém v Číně záhy rozpadá. Živé zůstaly, kromě lokálních animistických pověr především pohřební rituály odkazující bez důležitější náboženské roviny ke kultu předků.

4.6 Problematika studia čínské mytologie

Studium čínské mytologie před nás staví dvě specifika. První, vnitřní, jehož okolnosti byly částečně nastíněny v předchozích kapitolách, tkví v tom, že se většina dochovaných textů s mytologickým materiálem objevila poměrně pozdě, nikoli jako klasický příklad pozdějšího zápisu předchozí orální tradice, jako je tomu např. v Indii, ale o údajný¹⁵³ opožděný vznik mýtu v době, kdy už byly položeny jiné základy pro intelektuální myšlení, než ty, jež formovaly smýšlení mytické.

Druhý problém, vnější, je důsledkem nazírání na problematiku čínské mytologie zvenčí. Okolo čínské kultury se zformoval názor tvrdící, že na rozdíl od jiných významných starověkých kultur, postrádá kosmogonický mýtus.¹⁵⁴

¹⁵⁰ I představitelé takového směru, jakým je taoismus, který se vyznačuje postojem nekonání, prosazovali relativismus řeči a kritizovali absolutismus soudů, výroků a pojmů a od toho odvíjející se iluzi poznání (např. Čuang-c').

¹⁵¹ srov. GIRARDOT, Norman. The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion in *History of Religion* 15. 4, 1976 strany 289-318

¹⁵² srov. OVERMYER, Daniel L. *Náboženství Číny*, str. 42-43

¹⁵³ Údajný proto, že se stále vedou vědecké debaty na téma vzniku těchto mýtů.

¹⁵⁴ K tomuto názoru se přiklání např. Alfred Forke, Frederick Mote a Derk Bodde, který říká, že krom mýtu o Pehan-kuovi, Čína jiný ucelenější kosmogonický mýtus nemá. srov. GIRARDOT, Norman. "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion." In *History of Religion* 15. 4, 1976, strany 289-318

Girardot ve studii *Chinese Creation Mythology* tvrdí, že závěr vyvracející existenci rozsáhlejší kosmogonické mytologie, ke kterému dospěla majorita západních vědců, plyne hlavně z toho, že bádání učenců bylo dosti zkreslené a odvíjelo se od již zastaralých poznatků misionářů, kteří ochotně přehlíželi náznaky, jež se při posuzování čínské kultury nehodily do kritéria paradigmatického měřítka ovlivněného jejich evropským náboženským předporozuměním. Evropští misionáři, ve snaze dokázat univerzalitu křesťanských idejí, nejsou schopni srovnat se s myšlením vzniklým na jiných předpokladech a trpí frustrací z toho, že nenacházejí nic, co by připomínalo křesťanskou doktrínu.¹⁵⁵ Neschopnost rozpoznat a přijmout paradigma odlišné kultury tak vedla západní badatele k mylnému generalizujícímu názoru na čínskou mytologii.

Problematiku studia čínské mytologie tedy zatěžují dva fenomény – na jedné straně ta originální filtrace primárních mytologických zdrojů konfuciánskou inteligencí a snahou o jejich demytologizaci, na straně druhé názorovou stagnací v sekundárních zdrojích, zapříčiněnou interpretací odvíjející se od tendenčních soudů prvních misionářů na čínské půdě. Jinak řečeno, z interního úhlu pohledu dochází k likvidaci či jiné adaptaci mytologických textů a témat, následně se externí pohled nedokázal odpoutat od vlastních premis a postrádal objektivitu.

4.7 Otázka původu

Mýtus o Pchan-kuovi sám o sobě vzbuzuje dohady týkající se svého původu. Na jedné straně stojí teorie importu z Indie v době, kdy do Číny začal pronikat buddhismus, na straně druhé jsou zde snahy doložit, že se jedná o autochtonní čínský mýtus.

Wu Xiaodong zastává názor, že mýtus o Pchan-kuovi je pevně zakořeněn v čínské tradici a stopy jeho výskytu sahají až do doby vlády dynastií Čchin a Chan. Svá tvrzení opírá o archeologické nálezy, které dokládají existenci chrámů zasvěcených Pchan-kuovi a jeho výskyt v písničkách etnické skupiny Miao, žijící převážně v nynějších jihočínských provinciích. Wu Xiaodong se podrobně věnuje jednotlivým teoriím o vzniku a importu tohoto mýtu, přičemž úvod jeho studie představuje cenný zdroj mapující protikladné názory obou táborů.¹⁵⁶ Přestože při pohledu na podobnosti s indickým prostředním se možnost importovaného původu nabízí, snažme se od této skutečnosti oprostít a nazírat na čínské zdroje jako na samostatné texty, neboť i v mnoha dalších na Indii nezávislých kulturách po celém světě

¹⁵⁵ srov. GIRARDOT, Norman. "The Problem of Creation Mythology." In the Study of Chinese Religion in *History of Religion* 15. 4, 1976 strany 289-318

¹⁵⁶ srov. WU, Xiaodong. "The Rhinoceros Totem and Pangu Myth: An Exploration of the Archetype of Pangu." In: *Oral Tradition*, vol. 16/2, Center for Studies in Oral Tradition, Columbia, 2001, strany 364-380

nacházíme příklady mýtů majících podobnou kostru. Nehledě na to, že našim cílem není snaha vyvrátit či dokázat import mýtu.

Přesuňme se nyní k rozboru pramenů, které se nám zachovaly a pokusme se charakterizovat mýtus o Pchan-kuovi, který jako jeden z mála vyčnívá z námi představené racionální Číny.

5 ČÍNSKÁ LITERATURA

Hned při představení literárních zdrojů, které ilustrují čínskou verzi mýtu o stvoření světa, si povšimneme, že nemůžeme čerpat z originálů a dva nejdůležitější texty jsou nám k dispozici pouze zprostředkovaně. Díla *Letopisy Tří (vládců) a Pěti (císařů)* a *Kronika pěti cyklů času*, která byla přibližně ve 3. stol. n. l. napsána taoistickým autorem Sü Čengem, se částečně zachovaly pouze jako citace v textech jiných.¹⁵⁷

Buddhistický zdroj autora Čcheng-kuana *Populární výklad podrobného komentáře mahájánové Avatamsaka sútry*, vznikl na přelomu 8. a 9. století n. l. a doplňuje již dřívější text stejného autora Komentář mahájánové Avatamsaka sútry.

Pro tematické doplnění těchto tří základních zdrojů budeme hledat pomoc u klasických děl čínské filosofie. Inspiraci pro výklad některých pasáží budeme čerpat např. z *Tao te tingu*, stěžejního díla taoismu, připisovaného Lao'cmu nebo *Knihy hor a moří* pocházející z období od Válčících států po zánik dynastie Han. *Knihy hor a moří* je mytologicko-geografický průvodce informující formou krátkých, zeměpisně řazených odstavců o božstvech a mytologických bytostech, které lze při jejím následování potkat.

Oproti vědským hymnům se budeme zabývat texty o mnoho mladšími, nicméně ve srovnání s puránami jejich datace více méně vzájemně koresponduje. Na paměti musíme mít neustále skutečnost, že stejně jako v indickém prostředí, i zde se mytologická témata šířila a vznikala nejprve orálně, tudíž fakt, že budeme pracovat s texty, jež mají pozdější dataci zápisu, vypovídá pouze o datu jejich písemného záznamu nikoli o vzniku jako takovém.

5.1 Sü Čeng

Jak *Letopisy Tří a Pěti* tak *Kronika pěti cyklů času* jsou texty, o jejichž charakteru nemáme příliš informací, víme jen, že jsou prvním psaným dokladem o existenci Pchan-kuova mýtu. Za jejich autora je tradičně považován Sü Čeng žijící v období Tří království za dynastie Wej (220 – 265 n. l.).

Informace o *Letopisech* poskytují jen skrovné vysvětlení jejich původu a zaměření. Podle historických zdrojů byl Sü Čeng, ministr jižního státu Wu, pověřen sepsáním historie o Třech Vznešených a Pěti Vladařích.¹⁵⁸ Tyto legendární postavy jsou považovány za mytické vládce

¹⁵⁷ *Letopisy Tří (vládců) a Pěti (císařů)* – Sanwu Liji se zachovaly v *Systematickém soupisu krásné literatury* čili tradičním *Katalogu písemnictví* - Yiwen Leiju ze 7. století.

Kronika pěti cyklů času – Wuyun Linianji je citována v *Podrobných dějinách* – Yishi ze 17. století.

¹⁵⁸ srov. KÓSA, Gábor. "Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source" In: *Oriental Archive: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 77/2, 2009, str. 170

Číny, kteří jsou předchůdci legendární dynastie Sia. Jejich složení není pevně stanoveno a v různých zdrojích se jejich skladba liší, mezi nejznámější představitele Tří Vznešených (o nichž je zmínka také v textu) však patří především bohyně Nü-wa, bájný rolník Šen-nung a císař Fu-si. Stvoření světa z Pchan-kuova těla tak tvoří úvod pro Letopisy Tří a Pěti a do tohoto myticko-historiografického díla zabývajícího se ranou čínskou historií tematicky zapadá.

Autor byl v obou dílech ovlivněn taoismem a odkazuje v textech k některým principům pro tento myšlenkový směr typickým. Systematický výklad taoismu je věcí velice rozsáhlou a obtížnou, proto se budeme věnovat pouze vysvětlení některých dílčích myšlenek v průběhu interpretace jednotlivých odkazů v textech.

5. 1. 1 Letopisy Tří (vládců) a Pěti (císařů)

Nebe a Země byly smíchány v chaos jako slepičí zárodek a Pchan-ku se z nich narodil. V průběhu 18 000 let se Nebe a Země rozdělily: čiré jang se stalo Nebem a kalné jin se stalo Zemí. Pchan-ku ležel mezi nimi; každý den podstoupil devět proměn, aby se stal svrchovanějším, než Nebe a moudřejším než Země.¹⁵⁹

Začátek tohoto textu nás uvádí do klasického prostředí prvopočátku, v němž je nebe a země ve stavu primordiálního chaosu přirovnaného ke slepičímu zárodku - vejci, obsahujícího nejen principy jin a jang, ale také obra, který běh věcí uvede do pohybu. Představa vejce svým složením rovněž vizuálně vystihuje notoricky známý symbol jin-jangu.

Ve všech pramenech, se kterými budeme pracovat je jasně určena doba osmnáct tisíc let jako lhůty pro dovršení požadovaného limitu stáří/velikosti všech tvůrčích entit. Proč se čisté prvky stávají nebem a kalné prvky zemí patrně netřeba vysvětlovat.

Devět proměn, které Pchan-ku podstoupí, odkazují k taoistickému pojetí celku, jednoty a kontinuity. Způsob jakým je vykreslena obrova transformace připomíná mýtus o Hundunovi, který je personifikovanou formou čínského ontologického chaosu. Tento motiv podrobíme podrobnější analýze v analytické části této práce.

Nebesa rostla každý den o jeden yard¹⁶⁰ výše, Země se každý den stávala o jeden yard pevnější a Pchan-ku o jeden yard každý den povyrostl. Tímto tempem za 18 000 let Nebe

¹⁵⁹ (překlad autorky, originál viz přílohy)

¹⁶⁰ Jednotky vzdálenosti se v tomto bodě různí, některé prameny uvádějí délku v yardech - tedy vzdálenosti odpovídající zhruba jednomu metru, v jiných textech se objevuje jednotka čang (cca 3,5 metru).

*dosáhlo své nejvyšší možné výšky, Země dosáhla své největší možné hloubky a Pchan-ku dosáhl své nejvyšší možné velikosti. Teprve poté přišli Tři Vznešení.*¹⁶¹

Proměna, která u Pchan-kua probíhá a zároveň současné oddalování a konkrétnější nabývání protikladných charakteristik nebe a země zrcadlí zajímavý způsob vypořádání se s chaotickým prostředím.

Obligatorní zmínka o původu Tří Vznešených na časové přímce kosmogonické chronologie jen připomíná, že je náš zdrojový text věnován právě problematice těchto mytických vladařů.

*Číslo začala jednou, byla zvýšena třemi, byla doplněna pěti, byla naplněna sedmi a dosáhla svého místa s devíti. A tak jsou Nebesa 90 000 li vzdálena od Země.*¹⁶²

Poslední pasáž citátu Letopisů Tří a Pěti v sobě odkazuje k jedné z ústředních myšlenek Tao te ťingu o rozpadání jednoty tao na několik dalších částí:

*Tao plodí jedno / jedno plodí dvě, / dvě plodí tři, / tři plodí všechny věci. / Každá z bytostí nese na svém týle temnotu, / ve svém náručí objímá světlo. / Proudící životodárný dech (čchi) / je uvádí v soulad.*¹⁶³ Jednota tao nezůstává dlouho jednolitou, nýbrž se púlí v dualitě jin (země) a jang (nebe) ani tato dualita však není konečná a rozvíjí ji trojný vztah, který teprve umožňuje dynamický pohyb a je vyjádřen v triádě nebe-země-člověk. Trojka představuje vztah, který je schopen nekonečna, zároveň je otevřený i uzavřený, představuje pohyb a otevírá cestu k mnohosti.¹⁶⁴

Životodárný dech čchi odkazuje k teorii, která má své obdoby po celém světě a snaží se o redukci a klasifikaci všech prvků materie (elementů) světa. Většinou jsou jimi země, voda, oheň a vzduch, Čína však tuto čtveřici rozvíjí pátým kovem. Lichý počet opět souvisí s dynamickým a procesuálním charakterem, který nesouvisí s prvkovou skladbou světa, ale tím, jak se svět děje.¹⁶⁵

Prvopočáteční jednota chaosu se dělí na nebe a zemi a pro potřeby dokonalosti rovněž vytváří třetí element - Pchan-kua, který dovrší triádu. Zánik chaosu probíhá nejen pnutím nebe a zemně od sebe, ale také transformacemi první bytosti, která pozvolna nabývá velikosti obra.

¹⁶¹ (překlad autorky, originál viz přílohy)

¹⁶² (překlad autorky, originál viz přílohy)

¹⁶³ LAO-C'. *Tao te ťing*. (přel. Berta Krebsová), § 42

¹⁶⁴ srov. CHENG, Anne. *Dějiny čínského myšlení*, str. 191-192

¹⁶⁵ srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 133

Proces de-chaotizace představuje změnu nerozlišené jednoty na dvojici a následnou trojici prvků. V tuto chvíli text Letopisů končí a proces proměny, kterým Pchan-kuovo tělo prochází, je blíže popsán již v *Kronice pěti cyklů času*.

5. 1. 2 Kronika pěti cyklů času

Když se Pchan-ku, prvorozený, blížil smrti, proměnil své tělo. Jeho čchi se stalo větrem a mraky; jeho hlas se stal hromem; jeho levé oko se stalo sluncem; jeho pravé oko měsícem; jeho čtyři údy a pět hrotů těla¹⁶⁶ se staly Čtyřmi směry a Pěti vrcholky; jeho krev a tělní tekutiny se staly Jang-c'-ťiang a Žlutou řekou; jeho šlachy a tepny se staly žilami země; jeho svaly a maso se staly půdou polí; jeho vlasy a vousy se staly hvězdami a souhvězdími; jeho kůže a chlupy se staly trávou a stromy; jeho zuby a kosti se staly kovy a minerály; jeho semeno a morek kostí se staly perlami a drahokamy; jeho pot a tělní sekrety se staly deštěm a bažinami. A různé brouky z jeho těla sfoukl vítr a byli proměněni v černovlasé rolníky.¹⁶⁷

Kronika pěti cyklů času tematicky navazuje na to, kde Letopisy skončily své vyprávění a po zdůraznění, že je Pchan-ku první zrozenou bytostí dochází ke tvorbě světa. Proces postupuje v logicky navazujících krocích, které zahrnují tvorbu a zaplnění nebe a nebeských fenoménů, vytyčení světových stran, obsazení oblohy nebeskými tělesy a osazením země vegetací popřípadě jinými specifiky biotopů. Přiřadit k částem těla jevy, které s nimi alespoň částečně korespondují, se poměrně daří a ve všech případech můžeme najít alespoň minimální symbolický či funkční vztah mezi částí těla a segmentem světa.

Specifickým se stává vztah přeměny těla ve svět, který je popsán jako žijící svébytný organismus. Pravěká životodárná materie Pchan-kua se transformuje nejen v makrokosmos, ale dalo by se říci, že v organismus, který svou skladbou odpovídá lidskému tělu. Zjednodušeně: *obr* se nerozpadá na svět, ale *tělo obra* se přetváří v *tělo světa*. Výsledek není chápán jako něco odlišného, mění se pouze do "jiné podoby stejného těla".

Pokud bychom byli ochotni uznat Slunce za představitele ohně, našli bychom v textu rovněž zástupce všech pěti již dříve zmiňovaných hybatelů: země, vody, kovu, ohně i dřeva. Tato teorie pěti prvků velmi úzce souvisí s prostorem, časem, astrologií i medicínou a zaujímá proto v životě Čiňana důležitou roli. Z hlediska tradiční čínské medicíny je zastoupení hybatelů v těle člověka přesně dáno a jejich vztah si vysvětlíme v rozboru posledního textu.

¹⁶⁶ Zakončení všech „tělních výběžků“ – hlava, nohy, ruce.

¹⁶⁷ (překlad autorky, originál viz přílohy)

Závěr tohoto úryvku, krom převládající kosmogonické tematiky, obsahuje rovněž prvek antropogonický, znamenající pro rolnickou společnost významný odkaz o původu.

Letopisy Tří a Pěti a Kronika pěti cyklů času dohromady tvoří první psaný doklad o existenci mýtu o Pchan-kuovi. Většina zdrojů, které následují, tyto díla citují nebo z nich alespoň tematicky čerpají a přizpůsobují kostru mýtu vlastním požadavkům.

5.2 Čcheng-kuan

V 1. stol. n. l. pronikl do Číny ze střední Asie buddhismus, kam se rozšířil z Indie a (do příchodu křesťanství) zastával na dlouhou dobu pozici jediného cizího učení. Veliké obliby došel zejména v období let 300 – 600 n. l. po pádu dynastie Chan, jejíž oficiální filosofií byl konfucianismus, který tehdy upadl v určitou nemilost a buddhismus se mohl dočkat oficiálního přijetí. Počínaje 6. stol. začalo docházet ke vzniku nejrůznějších škol a sekt v rámci máhájánového buddhismu a jednou z nich je také Škola květinových garland.¹⁶⁸

Populární výklad podrobného komentáře mahájánové Avatamsaka sútry vznikl v době dynastie Tchang (618–907 n. l.). Jeho autorem je Čcheng-kuan, čtvrtý patriarcha a představitel Školy květinové garlandy, který byl v době svého působení významným čínským mnichem a vyhlášenou autoritou v oblasti Květinové sútry.¹⁶⁹

Čcheng-kuan napsal ke Květinové sútře v letech 784 – 787 n. l. množství komentářů a později je rozšířil o doplňující výklady, které jeho původní dílo větu po větě rozváděly. Jedním z těchto doplňujících výkladů je i *Populární výklad podrobného komentáře mahájánové Avatamsaka sútry*, jenž je momentálně nejkompletnějším zachovaným popisem Pchan-kuova mýtu vůbec.¹⁷⁰

5.2.1 Populární výklad podrobného komentáře mahájánové Avatamsaka sútry

Významnější vliv buddhismu na text se příliš neprojevuje. Zpočátku vidíme možné odkazy k již starším dílům, stejně tak průběh vzniku světa a transformace obra se téměř neliší. Navíc nalézáme v textu především explicitní odkazy k nebeským kmenům a jejich významné roli v procesu tvorby času a prostoru.

¹⁶⁸ Škola Květinových garland je systematické učení založené na výkladu Květinové sútry, která je údajně první promluvou Buddhy po jeho probuzení. Čcheng-kuan na základě sútry tvrdí, že každá jednotlivá věc/jev zároveň obsahuje všechny ostatní věci/jevy. Je potřeba na věci nahlížet tak, jak jsou, vnímat je jako svobodné a spontánní a pochopit jejich vzájemné všeobsažné zahrnutí v sobě.

srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 271

¹⁶⁹ srov. KÓSA, Gábor. "Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source." In: *Oriental Archive: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 77/2, 2009, str. 170

¹⁷⁰ srov. GUO, Cheen. *Translating totality in parts – Chengguan's Commentaries and Subcommentaries in Avatamsaka sūtra*, str. 8

[1] *Historie Tří králů říká:*¹⁷¹ [2] „*Nebe a země byly chaotické, Pchan-ku se v nich narodil.* [3] *Denně podstoupil devět proměn, stal se svrchovanějším než Nebe, moudřejším než Země a mocnějším než Nebe a Země.* [4] *Nebe rostlo každý den jeden zhang vzhůru, země byla každým dnem o jeden zhang pevnější a Pchan-ku každý den o jeden zhang povyroستl. 18 000 let takto přešlo a pak se Nebe a Země rozdělily.*¹⁷²

Začátek komentáře obsahově zcela kopíruje osnovu Letopisů Tří a Pěti, není proto třeba jej znovu rozvádět.

[5] *Pchan-ku měl dračí tělo a lidskou hlavu.* [6] *Jeho hlava a nohy dosáhly k okrajům východu a západu, jeho levá ruka dosáhla nejjižnějšího bodu, jeho pravá ruka dosáhla nejsevernějšího bodu.* [7] *Když otevřel oči, byl den, když oči zavřel, nastala noc. Když vydechl, bylo léto, když se nadechl, byla zima. Vzduch, který vydechl, se stal větrem a mraky, jeho řev se stal hromem.*¹⁷³

Pchan-ku se na tvorbě světa, nebo alespoň některých jeho fenoménů podílí. Ve chvíli, kdy umírá, již existuje spousta procesů, které jsou závislé na jeho životě. Poté co svým narozením vertikálně oddělí nebe a zemi dochází rovněž k výměře prostoru horizontálně, kdy jeho hlava a končetiny směřují k různým světovým stranám (stejně jako v předchozím zdroji). Když Pchan-ku otevře oči, je den, když je zavře, nastane noc. Jeho dech ovládá roční období a způsobuje vítr, stejně jako jeho hlas hromy.

Kósa cituje dílo z období dynastie Han, v němž má Zhulong (neboli Zářící drak) pár očí, které v reakci na jejich zavření a otevření způsobují střídání noci a dne. Stejně tak jako otevřením a zavřením tlamy ovlivní roční období. Tento příběh je rovněž jednou z dalších možností, jak si vysvětlovat Pchan-kuovo dračí tělo.¹⁷⁴

Ještě za Pchan-kuova života docházelo k projevům jeho těla, které formovaly svět. Je stvořen prostor, střídání dne a noci, ročních období a počasí. Poslední tři z těchto položek jsou

¹⁷¹ Gábor Kósa tvrdí, že *Historie Tří králů* (Sanwangli), ke které jako ke zdroji odkazuje autor, může být zkomoleným názvem pro *Letopisy Tří a Pěti* a stejně tak se může jednat o zcela nový zdroj, neboť v době sepsání byl mýtus o Pchan-kuovi obecně známým narativem. srov. KÓSA, Gábor. „Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source.“ In: *Oriental Archive: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 77/2, 2009, str. 170

¹⁷² (překlad autorky, originál viz přílohy)

¹⁷³ (překlad autorky, originál viz přílohy)

¹⁷⁴ srov. KÓSA, Gábor. "Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source." In: *Oriental Archive: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 77/2, 2009, str. 174

aktivními fenomény, jejichž vznik je osvětlen jako důsledek konkrétní činnosti obrova těla, logicky se proto staví ještě před jeho úmrtí.

V mýtu o Pchan-kuovi není vysvětlen jen původ země, ale také vznik prostředků nezbytných pro zachování harmonie se světem. Malou odbočkou se pokusíme plynule dojít k vysvětlení druhé fáze tvorby světa, která se věnuje abstraktním principům, tzv. "nebeským kmenům". Pro celkový stav harmonie je důležité, aby byly v rovnováze tři složky: přírodní řád, organismy a společnost.

Harmonie přírodního řádu obsahuje časové a prostorové složky. Časové vztahy svůj výraz nalézají v koncepci horoskopu. Tradiční čínský způsob označení času užívá kombinace dvou prvků, z nichž jeden pochází z deseti tzv. nebeských kmenů (tchien kan) a druhý z dvanácti pozemských větví (ti č'). Jedná se o sadu abstraktních značek, jež se kombinují se znaky narození člověka a jejich vykládání dává prostřednictvím horoskopu možnost čtení lidského osudu. Pravidla čínského horoskopu určují výběr vhodné chvíle pro významné obřady v životě jednotlivce (např. svatba, stavba domu), ale spadají také do veřejné sféry a upravují například obchodní partnerství.¹⁷⁵

*[8] Když Pchan-ku zemřel, jeho hlava se stala jia, jeho krk se stal yi, jeho ramena se stala bing, jeho srdce se stalo ding, jeho močový měchýř se stal wu, jeho slezina se stala ji, jeho žebra se stala geng, jeho plíce se stala xin, jeho ledvina se stala ren, jeho chodidla se staly gui.*¹⁷⁶

Hlava, hrdlo, ramena, srdce, močový měchýř, slezina, žebra, plíce, ledviny a nohy se rozpadnou na jednotlivé znaky nebeských kmenů. Jejich použití v praxi zaujímá v životě čínského člověka velice důležitou roli a na důležitosti je jim dodáno i tím v kolika různých oborech se s nimi pracuje.

[9] Jeho oči se staly sluncem a měsícem, jeho vousy se staly hvězdami a souhvězdími, jeho čelo se stalo ojemi Velkého vozu, jeho devět tělesných otvorů se stalo devíti kontinenty, jeho hrud' se stala horou Kunlun, jeho koleno se stalo jižní horou, jeho nohy se staly horou Taishan, jeho hýždě se staly rybami a (suchozemskými) želvami, jeho ruce se staly létajícími ptáky, jeho drápy se staly (mořskými) želvami a draky, jeho kosti se staly zlatem a stříbrem,

¹⁷⁵ srov. LI, Yih-yuan. "Kořeny čínské civilizace v lidové kultuře." In: *Hledání harmonie - studie z čínské kultury*, str. 13-15

¹⁷⁶ (překlad autorky, originál viz přílohy)

*jeho vlasy se staly travami a stromy, jeho chlupy se staly kachnami, jeho zuby se staly drahokamy a kameny, jeho pot se stal deštěm a vodou, jeho tlusté střevo se změnilo v řeky a moře, jeho tenké střevo se stalo řekami Huai a Si, jeho puchýře se proměnily ve stovky jezer, jeho obličej se stal jezerem Dongting.*¹⁷⁷

Přes tvorbu fenoménů a principů se dostáváme do poslední fáze a tou je tvorba hmotného světa. Výčet částí těla není jmenován v žádném pořadí a sporadicky přeskakuje, dokážeme však zaznamenat, že transformované objekty se snaží o popis světa více či méně ve vertikální podobě postupující od nebes přes zemi až po vodstvo. Na úvod tradičně vidíme, že oči obra jsou ztotožněny se sluncem a měsícem, jeho fousy se promění ve hvězdy a souhvězdí, čelo v pole Velkého vozu. Postupujeme do sféry v podnebesí. Jeho tělesné otvory se změni v devět kontinentů, jejichž počet odpovídá tělu ženy a nasvědčuje tak možnosti, že má Pchan-ku stejně jako Puruša androgynní tělo. Poté jsou stvořeny hory a region Taishan. Následuje výčet zvířat, možných povrchů země a teprve poté přicházejí na řadu různé typy vodstev. Zajímavou skutečností je přiřazení některých tělesných částí ke konkrétním zeměpisným místům. Pchan-kuova brada se stala horou Kunlun, jeho nohy se stanou regionem Taishan, tenké střevo řekami Huai a Si a jeho obličej jezerem Dongting.

V době vzniku mýtu, nebo jeho pozdější redakcí, byly do textu začleněny místopisné názvy oblastí, které patrně byly v tehdejší lidském dosahu. Jako u jediného z mýtů, jež porovnáváme, zde nacházíme přímé odkazy k možnému místu vzniku. Někteří badatelé mimo jiné na základě této skutečnosti soudí, že mýtus nebyl do Číny importován z Indie, ale vznikl nezávisle na indické verzi.¹⁷⁸

Zmínkou o devíti tělesných otvorech se opět připomíná mýtus o Hundunovi. Proměna obrova čela v oje Velkého vozu je zajímavým příkladem sepjetí mytologie a astronomie.¹⁷⁹ Velký vůz patří k asterismům, jehož pozorování je spolu s ostatními významnými souhvězdími nezávisle na sobě doloženo téměř po celém světě a ve všech kulturách hraje společně se Sirkusem, Plejádami a Severkou primární roli v oblasti zemědělství i navigace.

Pchan-kuovy drápy odkazují k jeho animální povaze, která ve spojení s proměnou v želvy a draky získává rovněž charakter prastarých motivů starobylosti, moudrosti a nadpřirozena.

¹⁷⁷ (překlad autorky, originál viz přílohy)

¹⁷⁸ srov. WU, Xiaodong, "The Rhinoceros Totem and Pangu Myth: An Exploration of the Archetype of Pangu." In: *Oral Tradition*, vol. 16/2, 2001, strany 364-380

¹⁷⁹ V evropských kulturách je toto spojení nejmarkantnější zejména v řecké tradici, která měla prakticky za důsledek zmapování hvězdné oblohy souhvězdími odkazujícími k ryze řecké mytologické tradici a následné akceptaci tohoto modelu v celé západní společnosti.

Jelikož pro výklad čínského mýtu čerpáme primárně z citací zachovaných v jiných zdrojích, máme k dispozici pouze texty vytržené z kontextu. Pro vytvoření adekvátních závěrů vyplývajících z těchto kosmogonických textů je nutné podrobněji rozebrat charaktery jednotlivých typů procesů zastupující roli kosmogonických kreativních sil.

5.3 Charakter čínských kosmogonií

Číňané myslí procesuálně – nehledají proto podstatu, ale rozvíjejí systémy dějů. Motiv postupného rozpadání Pchan-kuova těla produkuje právě tyto systémy dějů, které tvoří základní hybatele jejich universa.

5.3.1 Čínské pojetí chaosu

Jakub Maršálek ve studii *Když se rodí pohromy a monstra* definuje dva hlavní typy čínského chaosu, z nichž Hundun (často zobrazován jako šestinohá, okřídlená bytost) popisuje primordiální monstrum a představuje chaos kosmický, zatímco Luan je pojem pro chaos sociální. Maršálek zdůrazňuje, že Číňany před dobou Chan (206 př. n. l. - 220 n. l.) počátek světa příliš nezajímalo, naproti tomu byly podstatné příběhy o počátcích klanů, rodů a cokoli co souviselo s významným vlivem kultu předků.¹⁸⁰

Důraz na sociální chaos spíše než ontologický pramení z charakteru čínské společnosti, která je orientována rolnicky – to znamená, že mezi lidmi je potřebná kontinuita a vzájemná péče. Lidé jsou si vědomi toho, že chtějí-li sami přežít, musejí se starat o druhé. Chaos v lidských vztazích by byl osudným pro všechny.¹⁸¹

Hundun své označení získal na základě mytického příběhu uvedeného v *Knize hor a moří*, v níž se objevuje jako „...božstvo připomínající žlutý pytel s červenou aurou. Má šest nohou, čtyři křídla a existuje v chaosu, bez tváře nebo očí...“¹⁸²

V Čuangových *Vnitřních kapitolách* je Hundun označen za vládce Středu, kterému, chtějíce se odvděčit za laskavost, vyvrtali panovníci Severního a Jižního moře sedm otvorů: „A řekli si: Všichni lidé mají po sedmi otvorech, jimiž vidí, slyší, přijímají potravu, dýchají, jenom on nemá žádný, pokusíme se mu je vyvrtat. Denně vyvrtali jeden otvor, a sedmého dne Chun-tun zemřel.“¹⁸³

¹⁸⁰ srov. MARŠÁLEK, Jakub. "Když se rodí pohromy a monstra." In: *Řád a chaos v archaických kulturách*, strany 48-64

¹⁸¹ srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie - Pohled z dějin*, str. 47-51

¹⁸² srov. STRASSBERG, Richard E., *A Chinese Bestiary: Guide through Mountains and Seas*, str. 112.

¹⁸³ ČUANG-C', *Vnitřní kapitoly*, (přel. Král, Oldřich) str. 101-102.

Vládce a představitel chaosu Hundun zaniká, neboť se proměňuje jeho nerozlišená podstata a je svým způsobem postupně „kultivována“. Pchan-ku prochází podobnou sérií proměn, na jejichž konci stojí jeho smrt a tím zapříčiněný vznik světa.

5. 3. 2 Kosmogonie rozpadu

Taoismus tvrdí, že počátek vesmíru charakterizuje nedefinovatelnost - **jednota** a svým způsobem i prázdnota. Na počátku se formuje jednoduše prvotní čchi, která se postupem času začíná tvarovat do druhotnější kvality a formují se v ní **dvě protikladné formy** jin a jang. Tyto hlavní složky čchi představují své opozita, navzájem se likvidují, doplňují a rodí se v sobě. Světlé, lehké a čiré jin v sobě nese stopy temného, těžkého a kalného jang a naopak. Jestliže jin reprezentuje ducha a jang tělo, na základě této teorie je od sebe není možné oddělit.

Věci a jevy se seskupují na **třech úrovních**: nebeské, zemské a lidské. Člověk tvoří nejdokonalejší spojení obou energií a platí pro něj stejné zákony hýbající makrokosmem.

Čchi, částečně rozdělena na jin a jang se dále člení na tzv. **pět hybatelů** (dřevo, země, oheň, kov a voda), které představují v podstatě základní elementy, nicméně v čínském pojetí mají spíše procesuální charakter. Dřevo formuje východ, oheň tvoří jih, země tvoří střed prostoru, kov formuje západ a voda tvoří sever.¹⁸⁴ Všechny tyto prvky jsou jednak ovládány a jednak se navzájem ovládají.

Skladba lidského těla odpovídá jin jangovému stvoření stejně, jako skladba světa. Pět prvků se podílí na organizaci mikrokosmu těla člověka tak, jako na chodu okolního makrokosmu. Jednotlivé lidské orgány (játra, srdce, slezina, plíce, ledviny) reprezentují jin variantu dřeva, vody, země, ohně a kovu v lidském těle. Procesuální zákony, které tyto prvky ovládají v makrokosmicky pojatém světě, působí ve stejné interakci také se svými protějšky v těle člověka.

Girardot tvrdí, že v raných taoistických textech jsou čísla tři, sedm a devět symbolickým ekvivalentem pro kompletnost hermafroditické celistvosti ve smyslu návratu k primordiálnímu stavu jednoty. Příkladem může být praktické rozdělení čínské společnosti, která nerozlišovala pohlavní diferenciaci před sedmým a po sedmdesátém roku života. Jinými slovy být v sedmém, devátém nebo sedmdesátém roku života představovalo přechodové období návratu do stavu hundunu, dokonalosti jednoho.¹⁸⁵ Jedná se o věk, v němž lidé (ze společenského

¹⁸⁴ srov. ANDO, Vladimír. "Makrokosmos a lidský mikrokosmos v nazírání taoistů." In: *Hledání harmonie – studie z čínské kultury*, strany 84-85

¹⁸⁵ srov. GIRARDOT, N. J. *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (hun-tun)*, str.96

hlediska, nikoli biologicky) buď získávají, nebo naopak již ztrácí svou pohlavní diferenciaci a navracejí se do stavu společenské nerozlišenosti dítěte a starého člověka.

Čím více se jednota dělí a vzdaluje celku, tím více se navrácí sama k sobě. Tento paradox je pro výklad taoistické filosofie typickým, např. pídíme-li se po podstatě taa, naopak se od něj vzdalujeme. Stejný princip je nastíněn v této kosmogonické pasáži.

5. 3. 3 Nebeské kmeny

Hlava, hrdlo, ramena, srdce, močový měchýř, slezina, žebra, plíce, ledviny a nohy se rozpadnou na jednotlivé znaky nebeských kmenů. Jejich použití v praxi zaujímá v životě čínského člověka velice důležitou roli a na důležitosti je jim dodáno i tím v kolika různých oborech se s nimi pracuje. Na jedné straně se nebeské kmeny společně s dvanácti zemskými větvemi používaly pro cyklické označení dnů a později i roků v čínském kalendáři. V tomto případě je nelze jednotlivě překládat, neboť samostatně nic neznamenaají, i tak bez nich nebylo možné dojít k základním rozhodnutím v životě člověka. Jejich přítomnost na počátku veškerého stvoření jim propůjčuje vlastnosti, díky nimž je možné věštit lidský osud, a tak nejen že jsou stvořeny v mytické minulosti, ale jejich pomocí je také možné dopátrat se nejasné budoucnosti. Jejich existence v časovém rozhraní zahrnuje jak minulost, tak zprostředkovává pohledy do budoucnosti a překlenuje tak z obou stran realitu.

Nebeské kmeny rovněž tvořily součást posmrtných jmen šangských a čouských panovníků¹⁸⁶ a od doby Válčících států byly tyto cyklické znaky spojovány s teorií pěti prvků, což nás přivádí k jejich dalšímu poli využití, kterým je oblast tradiční čínské medicíny, zejména v nahlížení na problematiku fungování lidského těla.

Skladba lidského těla odpovídá jin-jangovému konceptu stejně, jako skladba světa. Pět prvků se podílí na organizaci mikrokosmu těla člověka tak, jako na chodu okolního makrokosmu. Jednotlivé lidské orgány (játra, srdce, slezina, plíce, ledviny) reprezentují jin variantu dřeva, vody, země, ohně a kovu v lidském těle přičemž v dalších orgánech mají své jangové protiklady.¹⁸⁷

Procesuální zákony, které tyto prvky ovládají v makrokosmicky pojatém světě, pak působí ve stejné interakci také se svými protějšky v těle člověka. Pchan-kuova smrt v sobě nese neobyčejně rozrostlou síť vztahů, zasahujících jak do časoprostorového chápání světa

¹⁸⁶ srov. MARŠÁLEK, Jakub. "Duchovní představy v rané Číně." In: *Z myšlenek a představ Žluté země*, str. 73

¹⁸⁷ srov. ANDO, Vladimír. "Makrokosmos a lidský mikrokosmos v nazírání taoistů." In *Hledání harmonie – studie z čínské kultury*, strany 35-47

z makrokosmického hlediska, tak do procesuálního vztahu lidského těla z mikrokosmického hlediska.

6 SROVNÁNÍ TEXTŮ

Finální část této práce se bude snažit porovnat celkový průběh vývoje motivů vejce a rozpadu bytosti z něj stvořené v obou kulturních prostředích. Množství pramenů, jejich role i rozdíl v tom, kdo byli původci těchto textů, jsou faktory, lišící se v zájmu o tuto problematiku a determinují tak určité závěry. Proto si vždy vyčleníme několik předpokladů, na kterých stavíme a následně popíšeme vývoj obou motivů.

6.1 Vejce a rozpad bytosti ve védských hymnech

Indická literatura védského období je primárně rituálního charakteru a její užívání spadá do rámce obřadů a praktického uctívání. Tyto texty mají přesah do života člověka. Skrze ně je prováděna oběť, konstituován či obnovován vesmír.

Jejich použití je v průběhu rituálu nezbytné a jsou považovány za výtvar božů, kterým jsou také určeny. Jejich výklad je čistě náboženského charakteru, představují svědectví o absolutní pravdě a tvoří exemplární model.¹⁸⁸

Všechny tři texty védského období budeme posuzovat, jako jeden kosmogonický celek, který vyplývá ze vzájemného obsahového propojení jednotlivých textů a jejichž spřízněnost je podepřena rovněž četnými teoriemi Jana Gondy. Na základě těchto teorií z textů v krátkosti vyplývá následující: Hiranyagarbha – zlatý zárodek, je označení pro prvotní, zárodečný stav stvoření, z tohoto stavu se rodí první bytost, Muž – Puruša, jenž bývá označován také jako Pradžapati, Pán tvorů.

V tomto období je z hlediska námi rozebíraných kosmogonických mýtů motiv vejce velice nejasný a postrádá konkrétní specifikaci, jeho roli zastává Hiranjagarbha - Zlatý zárodek, který bývá jako vejce někdy vykládán, ale zcela postrádá jeho "produktovou" podstatu.

Zárodek vzniká vždy ve vodách, pomocí vznícení, žáru či zápalu (myšlenky.) Puruša a Pradžapati jsou jen jiná jména stejné bytosti. Puruša, jehož původ v hymnu Rv. 10.090 popsán není, (ale víme, že jej máme se zárodkem ztotožnit) je všeobsažný duch. Tento duch má několik částí/podstat a pouze jedna z nich je zjevená a hmotná. Z této části je stvořen svět, vše ostatní svět přesahuje ve své transcendenci. Svět vzniká z těla bytosti, nikoli z vejce. Není zde kladen důraz na jasné rozlišení mezi duchem a podstatou. Podstata je součástí ducha, oddělí se od něj a její materie je připravena k transformaci na svět. Hmotný Puruša je ve vztahu ke stvoření velmi pasivní. Jeho tělo se rozpadá a přetváří v nový svět téměř bez jeho asistence.

¹⁸⁸ srov. ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*, str. 66-67

Ona hmotná část jeho existence má roli obětiny, jeho nehmotná část funkci obětníka - zastupuje tak esenciální prvky rituálu. Tento typ stvoření světa má jedinou funkci - oslavovat první oběť, oběť těla, které stvořilo svět.

Struktura společnosti, která díky Purušovi vzniká, je charakterizována částmi jeho těla. Tento obrazný vztah zakládá tradiční rozdělení společenských varn a přenáší se ve stejné podobě z těch nejstarších textů. Stohlavý, storuký a stonohý Puruša se rozpadá na příslušníky jednotlivých společenských vrstev. Jeho tělo podléhá rozpadu dvojím způsobem, dělí se na svět a na společnost v něm. Rozpad na části světa je velice konkrétní, jsou vyjmenovány všechny základní segmenty vesmírného/zemského prostoru. Tento velice konkrétní výčet částí těla měnících se na části světa má opět souvislost s rituální povahou textu, jenž byl během posvátných obřadů odříkáván právě nad rituálními "těly" obětí.¹⁸⁹

Motiv vejce v tomto případě prakticky neexistuje, neboť je zcela převyšován rolí kosmogonické bytosti. Svět vyrůstá z kosmické bytosti, která existuje v kombinaci s tělem a duchem.

Se změnou povahy textu a náboženských preferencí se mění také pohled na dominanci obou motivů. Motiv vejce se v duchu sánkhjové filosofie začíná více prosazovat, zatímco upadá rituální představa, v níž dominuje obětní prvek zdůrazňující tělo oběti. Manuův zákoník již s oběma motivy pracuje zcela jinak.

6. 2 Vejce a rozpad bytosti v Manuově zákoníku

Manuův zákoník je primárně textem vysvětlujícím a ospravedlňujícím určité společenské uspořádání. Vzniká v době krize starých hodnot a jeho cílem je osvěta veřejnosti. Svým učebnicovým charakterem a formou rad lidem připomíná, jak se držet dharmy. Zákoník je text, který vyžaduje pochopení širší veřejnosti, a proto se snaží o srozumitelný výklad - na rozdíl od primárně nábožensky vnímaných hymnů určených bohům.

Přestože první kapitola zpracovává kosmogonickou tematiku, v textu převažuje důraz na přesah do běžného života a jeho sociologické roviny. Kosmogonický úvod plní spíše funkci zakotvení pravidel a návodů v mytologickém čase, čímž ospravedlňuje a potvrzuje jejich obecnou platnost a aplikovatelnost.

Manuův zákoník vzniká pod vlivem sánkhjové filosofie, pro níž je charakteristický důraz na roli dualit, čímž se jasněji vymezuje vnímání podstaty - hmoty a podnětu - ducha.

¹⁸⁹ Myšleno přeneseně. Lidské oběti v Indii nebyly tak časté.

Na vznik textu má rovněž vliv soudobá bráhmanská snaha definovat panteistický základ všeho - brahma. Náznaky snahy o zakomponování tohoto všeobsažného principu do teorie stvoření je možné cítit na příkladu prostoupení Brahmy vším živým (viz níže).

Manuův zákoník staví na počátek neprojeveného ducha a blíže nespecifikovanou podstatu. Duch zatouží po stvoření a do vod vkládá své sémě, toto sémě se stane zlatým vejcem, ze kterého se zrodí bůh Brahma. Vejce je v tomto případě nástrojem konkretizace. Neprojevený duch a nespecifikovaná podstata projdou skrze jednotu vejce a vytvoří konkrétního boha a konkrétní hmotu. Jakmile se duch zrodí z pevného obalu, stává se hmotným a specifickým.

Motiv vejce zde představuje zhmotněnou a konkrétní podstatu, zatímco Brahma je představitelem konkrétního ducha. Vztah těchto dvou kreativních prvků je v tomto případě téměř rovnocenný. Primordiální bytost již nemá výsadní postavení, ve kterém by figurovala jako hmota i tvůrce, ale zhošťuje se pouze role stvořitele - hybatele. Naproti tomu vejce nabývá na důležitosti, stává se pasivní kreativní materií a po narození Brahmy je kosmický materiál z jeho obalu použit ke stavbě světa. Vertikálně se rozestupuje a zastává roli nebe a země, následně Brahma pokračuje v tvorbě světa.

Výrazným rozdílem oproti védským hymnům je upozadění tvorby neživých segmentů světa (nebeská tělesa, hory, řeky apod.) na úkor vysvětlení vzniku žijících organismů. Zmínky o tvorbě hmotného světa jsou poměrně strohé a Brahma při tvorbě vesmíru nezaniká, jeho tělo je neporušeno a k tvorbě hmotných neživých předmětů je patrně použita materie kosmického vejce. V případě tvorby živých bytostí je tomu jinak, v podobě malých částic Brahma prostoupí vše živé na zemi. Tento motiv prostoupení je patrně odkazem na bráhmanské snahy o nalezení sjednocujícího božského principu.

Element společenské stratifikace zde zůstává stejný s tím rozdílem, že Brahma představitele čtyř varn tvoří - není zde zmínky o tom, že by se na ně rozpadal. Má všeobecně aktivní roli a dalo by se říci, že jeho aktivita text od textu stoupá. Bůh začíná fungovat jako něco, co má dozor nad stvořením a ne něco, z čeho se svět fakticky vytváří.

V Manuově zákoníku je poprvé zmíněna globální cykličnost, to znamená, že se svět nerozpadne nějakým jednorázovým aktem s tím, že tento stav trvá, ale je zde poprvé řeč o variantě, kdy Brahmova existence a jeho vnímání dne a noci ovlivňuje vliv času na lidský svět. V puránách, které jsou pozdějšími texty, je tento cyklický časový interval upřesněn a zastává ještě významnější roli.

6.3 Vejce a rozpad bytosti v Brahmanda puráně

Purány jsou texty, v jejichž středu zájmu stojí zcela jiní bohové, než jací byli ve středu zájmu védských hymnů, nicméně Brahma, jakožto stvořitel světa přejímá určité vlastnosti, které tito významní bohové měli.

Texty purán stojí na jiných sociologických a religionistických hodnotách a je to právě cyklické pojetí času, které reprezentuje koloběh života prostřednictvím trimurti.

Hlavním recipientem purán jsou širší společenské kruhy, proto jsou purány uživatelsky nenáročnější a jejich encyklopedický charakter je alespoň formálně oproštuje od sepjetí s náboženským rituálem.

Po prvotní specifikaci podmínek, které musely nastat, aby mohl započít kreativní proces, se dovídáme, že se Brahma, ztělesnění duše, rodí ve vejci Prakrti (podstatě), čímž se staví do pozice první bytosti jménem Puruša. Hiranjagarbha (Brahma) se čtyřmi tvářemi se rodí v Brahmandě (kosmickém vejci).

Vejce je popsáno velice podrobně, mnohem detailněji, než na jakou specifikaci jsme zvyklí z předchozích textů. Zajímavá je dále skutečnost, že vejce již obsahuje jasně definovaný hmotný svět, společně se všemi jeho základními fenomény a segmenty.

Důraz, jaký je kladen na cyklické střídání vzniku a zániku světa proto opět povyšuje boha do funkce hybatele vesmíru, který existuje ve své hmotné formě již od počátku, ale je závislý na božské moci ve chvíli, kdy je pravidelně pohlčován chaosem. V tomto stvořitelském mýtu má vejce výsadní postavení podstaty a existuje pouze jako pasivní kosmická hmota závislá na akci představitele kosmické duše.

Bůh má naproti tomu vyloženě aktivní roli, která spočívá spíše v organizaci. Brahma rozděluje, shromažďuje a upravuje něco již existujícího, počáteční prefabrikát světa uvnitř vejce. Jeho funkce Višvakarmana (architekta) spočívá v provádění dozoru nad procesy, které se se zemí dějí. Brahma nikdy neustupuje do pozadí, jeho tělo se nerozpadá ani není potlačeno časem, naopak je neustále přítomen a připraven aktivně zasahovat a podílet se na znovuustanovení existence světa.

Pokud bychom chtěli jednotlivé etapy charakterizovat opravdu velmi stručně, mohli bychom říci, že védské období užívá motivu rozpadu obra k symbolickému zobrazení konkrétního náboženského rituálu a jeho rituální obnově světa. Manuův zákoník zdůrazňuje pojetí podstaty a podnětu a sánkhjová filosofie motivy vejce a boha používá k představení svých nejzákladnějších pojmů prakrti a puruša. V Brahmanda puráně je kladen důraz na již

hinduistický koncept cyklicky pojaté existence, tudíž svět prochází neustálým koloběhem stvoření a zániků a Brahma tento koloběh uvádí do pohybu.

Zatímco to vypadá, že v indickém prostředí motiv vejce a jeho role v kosmogonických textech postupně nabývá na důležitosti, v Číně se od tohoto motivu záměrně upouští a jeho prestiž klesá s každým modernějším textem.

6.4 Vejce a rozpad bytosti v čínských textech

V čínském prostředí se setkáváme se silným důrazem na společenský řád uvedený do praxe ovšem bez striktní společenské stratifikace, která je typická pro Indii. Samotný princip fungování mandátu nebes spočívá v možnosti změny vládnoucí dynastie za předpokladu, že neplní své povinnosti, bez ohledu na její původ. Už vůbec možnost připustit, že nebesa zklamala a tím i panovnický rod, jehož sepjetí s nebesy je velice křehké, jsou důležité aspekty při chápání čínské společnosti.

Původci čínské vzdělanosti jsou příslušníci společenské vrstvy shi, čili učenci jako takoví, naproti tomu indická vzdělanost byla v rukou bráhmanských kněží. Kněžská společenská vrstva v Číně prakticky neexistuje, což znamená, že náboženský vliv na texty se nemá jak prosadit. V našem případě můžeme za výjimku považovat Čcheng-kuana jakožto představitele buddhistické Školy květinových garland, ačkoliv je jeho buddhistický vliv na text nepatrný a téměř kopíruje starší texty ovlivněné taoismem.

Čínská religiozita je pouhým instrumentálním prvkem majícím především estetickou funkci, na rozdíl od bytostně a hluboce věřící Indie. Etika, estetika a důraz na harmonii hrají v Číně mnohem podstatnější roli.

Charakter čínských zdrojů je mytologicko-historický, tyto texty se snaží o prezentaci legendárních témat historických způsobem, čímž se často stírá rozdíl mezi přechodným obdobím, kde ještě pro danou tematiku existují důkazy a kde již ne.

Vznik a zánik hmotného světa je pro Číňany nedůležitý. Zájem se soustředí na vysvětlení původu procesů, prvků a hybatelů, které zajišťují správné fungování a harmonii vesmíru. V tomto duchu se nesou oba příklady kosmogonického mýtu, jak ve spojení na sebe navazujících textů Letopisů Tří a Pěti a Kroniky pěti cyklů času, tak v Populárním výkladu podrobného komentáře mahájánové Avatamsaka sútry.

K prvním dvěma zdrojům přistupujeme jako ke kombinaci narativů tvořících jeden příklad mýtu - jedná se o citace, které na sebe obsahově navazují, a jejich vznik je připisován jednomu autorovi, přestože se nachází ve dvou rozdílných dílech.

Role motivu vejce v čínských textech je velice malá. Zatímco v Letopisech Tří a Pěti slouží pouze jako přirovnání, v Populárním výkladu podrobného komentáře mahájánové Avatamsaka sútry je již vypuštěno zcela. O to více se texty soustředí na postavu mytického obra.

Pchan-ku funguje v obou textech jako nástroj k osvětlení vzniku jednotlivých dějů a výsledků dělení vesmírných procesů. Jeho rozpad je chápán pouze jako ilustrace, spíše než víra, že vznik světa byl skutečně takto započat. K tomuto závěru můžeme dojít pouze na základě hodnocení textů, je samozřejmě možné, že v mnohem starších dobách, pro které nemáme k dispozici literární prameny, byl Pchan-ku chápán jako skutečný stvořitel světa. Je tedy možné, že původně doslovněji chápaná představa vejce a obra má již v době zápisu textů pouze ilustrační charakter.

V čínských textech je na postavě Pchan-kua vizuálně ukázáno štěpení principů ovládajících vesmír. Vejce je symbolem jednoty, je to velice jednoduchý motiv, který účinně zobrazuje archaickou představu celistvosti. Dlouho se netají svým záhadným obsahem a dělí se na duality jin a jang. Tyto duality obohacují třetí prvek rodící se mezi nimi - Pchan-ku a symbolizuje sepejetí nebes, člověka a země. Z těchto tří prvků vyvstává další dělení na pět hybatelů (dřevo, země, oheň, kov a voda). Tyto hybatele nepovažujeme za zemské elementy v západním slova smyslu, ale spíše za činitele procesů. Pchan-ku podstupuje sedm transformací, díky nimž sebekultivací poráží chaos a symbolizuje přechod od nerozlišenosti k životaschopnosti - následně, po vzoru chaosu Hunduna, zaniká. Posledním produktem této kosmogonie rozpadu je rozdělení částí jeho těla na deset nebeských kmenů, které řídí všechny procesy v lidském těle, stejně tak jako v nově vzniklém světě z těla obra. V těchto procesech se po vzoru taoistické filosofie konec blíží počátku a množství se slévá v jednotu, která se opětovně rozpadá na množství.

Pchan-kuovo rozpadání na svět je jakousi personifikací štěpení procesuálních principů. Jeho účast na stvoření světa je čistě figurativní a slouží k vysvětlení vzniku a fungování mnohem abstraktnějších fenoménů, které byly pro Číňany prakticky důležitější, než předkládané stvořitelské téma.

7 ZÁVĚR

Cílem této práce byla analýza motivů kosmického vejce a obra z něj zrozeného. Měli jsme za úkol porovnat podobnou verzi kosmogonického mýtu v indické a čínské kultuře a zjistit, jakým způsobem se liší jejich role v mytickém narativu.

Přestože jsme se potýkali s texty, které se lišily svým charakterem i dobou vzniku, všechny se věnovaly stejnému tématu a překladová literatura jejich porovnání z obsahového hlediska umožňovala.

Analýza rozebíraných textů a jejich následné porovnání nás přivedlo k několika závěrům. Vnímání těchto dvou symbolů se s každou dobou a každým textem výrazně mění a v obou kulturách jsme schopni zaznamenat určité změny preferencí kladených na jejich význam.

V Indii se charakter textů formálně liší a postupuje od textů primárně náboženských, k textům sociálně-právního charakteru až po encyklopedické prameny. Nikdy však neztrácí svou úzkou spojitost s náboženstvím a proto je tendenční změny v oblasti víry obsahově ovlivňují.

V indickém prostředí jsme svědky zajímavého posunu v chápání obou motivů. V nejstarších védských hymnech má výsadní postavení kosmická bytost, která zastává roli podstaty i ducha - materie i stvořitele. Duch je pasivní a ke tvorbě vesmíru dochází skrze jeho rozpadání na jednotlivé segmenty světa. Toto pojetí je ovlivněno rituálním chápáním textů, které přesahují do skutečného života věřících a jsou součástí přechodových rituálů a rituálů k obnově světa.

Vlivem sánkhjové filosofie se tento koncept proměňuje. Nositelem materie se stává kosmogonické vejce a kosmický duch se stává aktivnějším. Materie nabývá konkrétní podoby a obra, který měl funkci pasivní obětiny, více vystihuje role konkrétního boha - stvořitele.

Dříve sloučené prvky podstaty a podnětu se rozchází, podstata získává vlastní suverenitu a autonomii, dochází k jejich zrovnoprávnění a konkretizaci.

V posledním stádiu obou motivů již role tvůrce podléhá cyklickému pojetí času typického pro hinduismus a mění se spíše ve "správce" koloběhu vzniků a zániků. Vejce a podoba světů uvnitř něj je na bohu téměř nezávislá, vyžaduje však periodický zásah z jeho strany pro to, aby se mohlo vymanit z vod chaosu.

Oproti hluboce religiózní Indii, která mýtus o obru/bohu, jenž se rodí z vejce a tvoří svět, považovala za akt, který je třeba znovu a znovu opakovat a rituálně aktualizovat na rovině ontologické, zpracovává Čína stejný mýtus, který je však ovlivněn zcela jiným myšlením. Rovina ontologická se vlivem konfucianismu z rituálů vytrácí a důležitá je jen rovina

společenská, stejně tak ontologické a kosmogonické motivy jsou chápány spíše jako prvky stylu a estetiky. Odtud také vyplývá zásadní rozdíl v úloze obou motivů.

Symbol vejce, který má v nejranějších dochovaných textech funkci pouhého přirovnání, se z pozdějších pramenů zcela vytrácí a je kompletně nahrazen motivem rozpadající se kosmické bytosti, která funguje jako nástroj k osvětlení vzniku jednotlivých dějů a výsledků dělení vesmírných procesů. Tento motiv je chápán pouze jako ilustrace, spíše než víra, že vznik světa byl skutečně takto započat. Rozpadání obra na svět představuje personifikaci štěpení procesuálních principů. Jeho účast na stvoření světa je čistě figurativní a slouží k vysvětlení vzniku a fungování mnohem abstraktnějších fenoménů, které byly pro Číňany prakticky důležitější, než předkládané stvořitelské téma.

Prolínání rozpadu těla se zemí je obecným motivem, který často inspiroval narativy kosmogonických mýtů a v praxi se projevil jako nápodoba původního stvoření světa ve formě převážně náboženských rituálů. Prostřednictvím několika textů jsme si uvedli příklady mýtů pocházejících z různých dob a prostředí, ale jejichž obsahová stránka se vzájemně nápadně podobala.

Rozdíly plynoucí z našeho srovnání jsou různého charakteru. Svou roli hraje porovnání relativní „vyspělosti“ jednotlivých kultur v dobách, kdy tento mýtus vznikl, popřípadě byl přenesen na jejich území. Obsahová rozdílnost jednotlivých příkladů závisí na společenské struktuře společnosti a jejích hodnotách. Tyto hodnoty se mohly vyvíjet v důsledku působení klimatických i kulturních vlivů v osídlených oblastech. Nezanedbatelnou roli rovněž hrály náboženské představy nebo filosofické systémy. Na základě této sféry vlivu spatřujeme v mýtu o Purušovi ospravedlnění společenské stratifikace pramenící v náboženské víře. V mýtu o Pchan-kuovi naopak rozdělení jednoty a vznik principů jin a jang tvoří základy taoismu.

Kosmogonický mýtus zpracovávající motiv vejce a rozpad prabytosti z něj stvořené je elegantním řešením základní otázky po původu všech kultur a nabízí rozmanité variace k dalšímu zkoumání. Vznik tohoto mýtu spadá do dob, kdy propojení mezi člověkem a světem bylo o poznání těsnější a makrokosmické představy o původu světa, bylo možné zrekonstruovat na základě mikrokosmického rituálu, v němž hlavním objektem bylo lidské tělo.

ZDROJE ÚVOD

ELIADE, Mircea. *Mýty sny a mystéria*, OIKOYMENH: Praha, 1998

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*, OIKOYMENH: Praha, 2001

GIMBUTAS, Marija. *The Gods and Goddesses of Old Europe*, Thames and Hudson: London, 1974, záznam přednášky [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <http://www.scribd.com/doc/132456239/Marija-Gimbutas-The-World-of-the-Goddess>

ŠMEJKAL, František. „Kosmické vejce.“ In: *Umění XXIII*, 1975, str. 231- 257

ZDROJE INDIE

Primární:

Mánavadharmašástra aneb Manuovo ponaučení o dharmě, (přel. Zbavitel, Dušan) Ex Oriente: Praha, 2009

Manu's code of law: a critical edition and translation of the Mánava- DharmaŚástra. (trans. Olivelle, Patrick) Oxford University Press: New Delhi, 2007

Rig Veda, (trans. Girffith, Ralph) Internet Sacred Text Archive, 1896 [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm>

Sacred Books of the East: The Laws of Manu, (trans. Müller, Max. Bühler, Georg) Kessinger Publishing, 2004

The Brahmānda purana (trans. Tagare, G. V.) Motilal Banarsidass Publishers: Delhi, 2000, [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: http://archive.org/stream/BrahmandaPurana/BrahmandaPuI_djvu.txt

Upanišady, (přel. Zbavitel, Dušan) DharmaGaia: Praha, 2001

Védské hymny, (přel. Friš, Oldřich) DharmaGaaia: Praha, 2000

Sekundární:

ALSOBROOK, Kate. "The Beginning of Time: Vedic and Orphic Theogonies and Poetics." In: *Electronic Theses, Treatises and Dissertations*. Florida State University: Miami, Paper 183. [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <http://diginole.lib.fsu.edu/etd>

BAILEY, G. M. „Trifunctional elements in the mythology of the hindu Trimurti.“ In: *Numen*, vol. 26, BRILL, 1979, [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3269716>

BRERETON, Joel P. „Edifying Puzzlement: R̥gveda 10. 129 and the Uses of Enigma.“ In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 119, No. 2 Apr. - Jun., 1999, pp. 248-260

- BROWN, Norman, "Theories of Creation in the Rig Veda." In: *Journal of the American Oriental Society* Vol. 85, No. 1, American Oriental Society, 1965, strany 23-34
- COLLINS, Charles Dillard. *The Iconography and Ritual of Śiva at Elephanta*, State University of New York Press: Albany, New York, 1988
- CONVERSE-STUNTZ, Hyla. „The Agnicayana Rite: Indigenous Origin?“ In: *History of Religions*, Vol. 14. no. 2, The University of Chicago Press: Chicago, strany 81-95
- DALAL, Roshen. *Hinduism - An alphabetical guide*, Penguin: New Delhi, 2010
- DUMÉZIL, Georges. *Mýty a bohové Indoevropanů*, OIKOYMENH: Praha, 1997
- ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I*, OIKOYMENH: Praha, 2008
- GANDHI, Mahatma. *The Essence of Hinduism*, Navajivan Publishing House: Delhi, 2001
- GONDA, Jan. "Background and variants of the Hiranyagarbha conception." In: *Studies in Indo-asian art and culture*, International Academy of Indian Culture: New Delhi, 1974, strany 39-54
- GONDA, Jan. *Prajāpatis relations with Brahman, Brhaspati and Brahmā*, North-Holland Publishing Company: New York, 1989
- GONDA, Jan. „Vedic cosmogony and Vishnuite Bhakti.“ In: *The Online Journal of the International Association of Sanskrit Studies*, vol 5. 1977, strany 85-111 [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <http://www.indologica.com/index-volume05.asp>
- GÜNTERT, Hermannn, *Der Arisch Weltkönig und Heiland*, Halle a.S. Niemeier, 2001
- HACKER, Paul. „The Sankhyization of the Emanation Doctrine Shown in Critical Analysis of Texts.“ In: *WZKSO*, vol. 5, 1961 str. 75-112,
- CHAUDHURI, Haridas. „The Concept of Brahman in Hindu Philosophy.“ In: *Philosophy East and West*, Vol. 4, University of Hawai'i Press: Honolulu, 1954, str. 47-66 [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1396951>
- JOSHI, J. R. Prajāpati in Vedic Mythology and Ritual in *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 53, No. 1/4, Bhandarkar Oriental Research Institute: Shivajinagar 1972, strany 101-125 [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/41688766>
- KEANE, David. *Caste-based Discrimination in International Human Rights Law*, Ashgate Publishing Company: Burlington, 2007
- KINTAERT, Thomas. *On the Role of the Lotus Leaf in South Asian Cosmography*, enlarged version of the paper “The layout of the world in the Nāṭyaśāstra. Some botanical considerations of Purāṇic geography” presented at the 14th World Sanskrit Conference at Kyōto University on September 4th, 2009 [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <https://usolar.univie.ac.at/get/o:359465>

- KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka. *Základy asijských náboženství I*. Karolinum: Praha, 2004
- LARSON, Gerald, James. *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*, Motilal Banarsidass Publishers: Delhi, 1998
- LINCOLN, Bruce. *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology & Practice*, University of Chicago Press: Chicago, 1993
- MACDONELL, Arthur, Anthony. *A Vedic Reader for Students*, Oxford Press: Clarendon, 1917
- MAHONY, William K. *The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, State University of New York Press: New York, 1998
- MAJUMDAR, R. C. "Evolution of Religio-Philosophic Culture in India." In: *The Cultural Heritage of India*, vol. 4, Bhagavan Das: Delhi, 1956
- MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*, Vyšehrad: Praha, 2002
- MONIER-WILLIAMS, M. *A Dictionary, English and Sanskrit*, Motilal Banarsidass Publishers: Delhi, 1964
- MONIER-WILLIAMS, Monier. *Religious thought and life in India*, London J. Murray: London, 1885
- NATH, Vijay. „From 'Brahmanism' to 'Hinduism': Negotiating the Myth of the Great Tradition.“ In: *Social Scientist*, Vol. 29, No. 3/4, Social Scientist: New Delhi, 2001, strany 19-50
- ONDRAČKA, Lubomír. "Omyly Waltera Onga ve světle indické orality." In: *Svět literatury* 17.36, 2007, strany 214–248.
- ONDRAČKA, Lubomír. „Védské představy o posmrtném životě a formování konceptu přerodování.“ In: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Radek Chlup (ed.), DharmaGaia: Praha, 2007; strany 223-266
- PARMESHWARANAND, Swami. *Encyclopaedic Dictionary of Puranas - Vol. 1*, Sarup & Sons Publishers: New Delhi, 2001
- POLLOCK, Griselda, TURVEY-SAURON, Victoria. *The Sacred and The Feminine - imagination and sexual difference*, I.B. Tauris and Co.Ltd: London, 2007
- ROCHER, Ludo. *The Puranas A History of Indian Literature*, Otto Harrassowitz Publishing: Wiesbaden, 1986
- SCHWEIKER, William. *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. Blackwell Publishing: New Jersey, 2005
- SMITH, Brian K. „Sacrifice and Being: Prajāpati's Cosmic Emission and Its Consequences.“ In: *Numen - International Review for the History of Religion*, Vol. 32/7, BRILL, 1985, strany

71-87, [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3269963>

SULLIVAN, B. M. „The religious authority in The Mahābhārata.“ In: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62/2, Oxford University Press: London, 1994, strany 377-401

SUSHIL, Mittal, THURSBY, G. R. *The Hindu World*. Routledge: New York, 2004

TALAGERI, Shrikant. *The Rigveda: A Historical Analysis*, Aditya Prakashan: New Delhi, 2000, [online]. [cit. 2015-05-09].

Dostupné z: <http://www.tri-murti.com/ancientindia/rigHistory/ch4.htm>

VERPOORTEN, Jean-Marie. „Unité et distinction dan les spéculations rituelles védique.“ In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 21/1, Bonn, 1977, strany 59-83

VÍTEK, Tomáš. „Zrcadlení chaosu.“ In: *Řád a chaos v archaických kulturách*, Herrmann & synové: Praha, 2010

VYAS, R. T. "The Concept of Prajapati in Vedic Literature." In: *Bharatiya Vidya* 38, 1978, strany 95-101

WALLS, Jerry L. *The Oxford Handbook of Eschatalogy*, The Oxford University Press: New York, 2007

WILKINS, W. J. *Hindu Mythology, Vedic and Puranic*, Thacker Spink and Company: London, 1913

WITZEL, Michael. „Vedas and Upanishads.“ In: *Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell Publishing: Oxford, 2003

ZBAVITEL, Dušan. *Bohové s lotosovými očima*, Vyšehrad: Praha 1997

ZBAVITEL, Dušan. *Otazníky starověké Indie*, Lidové noviny: Praha 1997

ZDROJE ČÍNA

Primární:

ČUANG-C'. *Vnitřní kapitoly*, (přel. Král, Oldřich) Odeon: Praha, 1992

CHENGGUAN. „Sub-commentary on The Flower Garland Sutra.“ In: *Oriental Archive: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 77/2, 2009, strany 169–192.

LAO-C'. *Tao te t'ing*. (přel. Berta Krebsová) DharmaGaia: Praha 1997

XU, Zheng. „San Wu liji.“ In: *Yiwen leiju*, Guji chubanshe: Shanghai, 1999

XU, Zheng. „Wuyun linian ji.“ In: *Yishi*, Zhonghua shuju: Beijing, 2002

Sekundární:

ANDO, Vladimír. „Makrokosmos a lidský mikrokosmos v nazírání taoistů.“ In: *Hledání harmonie – studie z čínské kultury*, Masarykova Univerzita v Brně: Brno, 2010, strany 35-47

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*, OIKOYMENH: Praha, 2003

ELIADE, Mircea. *Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, OIKOYMENH: Praha, 2008

ELIADE, Mircea. *Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*, OIKOYMENH: Praha, 2013

GIRARDOT, N. J. *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (hun-tun)*, University of California Press: Los Angeles, 1988

GUO, Cheen. *Translating totality in parts – Chengguan's Commentaries and Subcommentaries in Avatamsaka sūtra*, University Press of America: Maryland, 2014

KÓSA, Gábor. „Pangu's Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source.“ In: *Oriental Archive: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 77/2, 2009, strany 169–192.

LI, Yih-yuan. „Kořeny čínské civilizace v lidové kultuře.“ In: *Hledání harmonie - studie z čínské kultury*, Masarykova univerzita a Univerzita Karlova v Praze: Brno, 2009

MARŠÁLEK, Jakub. „Duchovní představy v rané Číně.“ In: *Z myšlenek a představ Žluté země*, CDrom, Moravské zemské muzeum: Brno, 2002

RUZSA, Ferenc, *Is the Cosmic Giant an Indo-European myth?*, XIIIth World Sanskrit Conference, Edinburgh, 2006 [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: http://www.academia.edu/472488/Is_the_Cosmic_Giant_an_Indo-European_myth

STARÝ, Jiří, VÍTEK, Tomáš. *Řád a chaos v archaických kulturách*, Herrmann & synové: Praha, 2010

STRASSBERG, Richard E, *A Chinese Bestiary: Guide through Mountains and Seas*, University of California Press: London, 2002

VAVROUŠEK, Petr. „K védské literatuře mytologii a kultu.“ In *Védské hymny*, DharmaGaia, Praha, 2000

WU, Xiaodong. „The Rhinoceros Totem and Pangu Myth: An Exploration of the Archetype of Pangu.“ In: *Oral Tradition*, vol. 16/2, Center for Studies in Oral Tradition: Columbia, 2001, strany 364-380

PŘÍLOHY INDIE:

10.121 Ka

1. IN the beginning rose Hiranyagarbha, born Only Lord of all created beings.
He fixed and holdeth up this earth and heaven. What God shall we adore with our oblation?
2 Giver of vital breath, of power and vigour, he whose commandments all the Gods
acknowledge -
The Lord of death, whose shade is life immortal. What God shall we adore with our oblation?
3 Who by his grandeur hath become Sole Ruler of all the moving world that breathes and
slumbers;
He who is Lord of men and Lord of cattle. What God shall we adore with our oblation?
4 His, through his might, are these snow-covered mountains, and men call sea and Rasā his
possession:
His arms are these, his are these heavenly regions. What God shall we adore with our
oblation?
5 By him the heavens are strong and earth is stedfast, by him light's realm and sky-vault are
supported:
By him the regions in mid-air were measured. What God shall we adore with our oblation?
6 To him, supported by his help, two armies embattled look while trembling in their spirit,
When over them the risen Sun is shining. What God shall we adore with our oblation?
7 What time the mighty waters came, containing the universal germ, producing Agni,
Thence sprang the Gods' one spirit into being. What God shall we adore with our oblation?
8 He in his might surveyed the floods containing productive force and generating Worship.
He is the God of gods, and none beside him. What God shall we adore with our oblation?
9 Never may he harm us who is earth's Begetter, nor he whose laws are sure, the heavens'
Creator,
He who brought forth the great and lucid waters. What God shall we adore with our oblation?
10 Prajāpati! thou only comprehendest all these created things, and none beside thee.
Grant us our hearts' desire when we invoke thee: may we have store of riches in possession.

Rig Veda, (trans. Girffith, Ralph) Internet Sacred Text Archive, 1896 [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/index.htm>
(V textu uveden překlad autorky)

Brahmanda purana

CHAPTER THREE

Description of Evolution of the Universe : The Creation of Hiranyagarbha

Suta narrated :

1. Listen to their divine story that rids one of all sins. It is being narrated by me. It is wonderfully variegated. It has many topics (under discussion) ; it is esteemed by the Vedas.
2. He who retains this (in mind) permanently or listens to this frequently maintains his family (or propagates his race) and he is honoured in the heavenly world.
3. Listen to the topic being recounted in the manner it had been heard and it had occurred. Listen to the five Tdrds (stars)* that are five in number. Listen to this narrative that is conducive to the increase of the fame of the ancestors.
4. The glorification of all these persons of meritorious deeds and of everlasting fame is conducive to wealth, fame, longevity and heaven. It destroys enemies.
- 5-7. I bow down to Hiranyagarbha, the lordly Purusa who is unborn, who is the first creator of subjects, who is the most excellent one, through whom the Kalpa has been competent to have its characteristics; through whom the fire has been capable of being a purifying factor; and who is the self-born Brahma administering all the worlds. After bowing down to Brahma, I shall recount the excellent creation of living beings, that begins with Mahat (the great First Principle) and ends with Visefa (special created things), that has its own characteristic features and diversities, that has five authorities (testimonies) ; that calmly rests in the six ones (?) and that which is presided over by Purusa.
- 8-9. Through concentration of mind, I shall describe to you the excellent creation of Bhiitas. Avyakta (the unmanifest one) which is of the nature of Sat and Asat (Existent and non-existent) is the eternal cause. Persons who discuss and ponder over the Principles (reality) call it Pradhana and Prakrti. It is devoid of odour, colour and taste; it is without the qualities of sound and touch.
10. It is the source of origin of the universe; it is the great Bhuta (living entity); the supreme and eternal Brahman. It is the (cosmic) body of all living beings; the unmanifest one has become so.

11. The Brahman has neither beginning nor end; it is unborn and subtle; it has three Gunas, it is the source of origin and place of ultimate merging and rest. It is Asat (does not belong to the present time), it is Ajneya (i.e. cannot be comprehended). It is the Brahman which is beyond Sat and Asat.

12. This entire dark world was pervaded by his Atman (soul). As the Gunas were in a state of equilibrium, this world full of darkness had not yet been evolved.

13. At the time of creation, Pradhana is presided over by Ksetrajna and since the Gunas become uneven (due to loss of their equilibrium), the great Principle (Mahat) was evolved.

14. That Mahat (Great Principle) is subtle and at the outset it was enveloped by Avyakta. The Mahat wherein there is a predominance of Sattva Guna displays Sattva guna alone.

15. It should be known as Mahat on account of its Sattva quality. That is remembered as its sole reason. The Linga (Sarira) (i.e. the internal body or the psychic mechanism) alone is evolved and it is presided over by Ksetrajna (individual soul). (...)

26-27. That Hiranyagarbha with four faces appeared in the An4a (Cosmic egg). In the primary creation as well as in the secondary creation, the Ksetrajnas are on a par with Brahman. The (Individual souls) are asked along with the Karanas (sense organs). They abandon (them) along with the dissolutions. Again they assume physical bodies during the junctions of the yugas.

28. (Defective text) Those five (?) who are enlightened may take away the water of the depression (pit) of that noble-souled one who uplifts the golden Meru. (?)

29-31. These seven worlds are well established in this cosmic egg; the whole earth along with the seven continents, the seven oceans, the great mountains and thousands of rivers - are established in the very same cosmic egg. These worlds are situated within (the cosmic egg). This universe is within the cosmos. Everything is established in that cosmic egg — viz. the moon and the sun along with the stars, planets and the wind as well as the mountain Lokaloka.

32. The waters are externally surrounded by the Tejas (fiery element) ten times as big as themselves. The Tejas is externally surrounded by Vayu (wind) ten times as big as itself.

33. Vayu is externally surrounded by the Nabhas {^thct) ten times as big as itself. In the same manner the entire ether is externally surrounded by Bhtitadi (the Aharhkara or ego).

(...)

CHAPTER FIVE

The Creation of the Universe

[The Boar incarnation of Visnu — Primary and secondary creation — creation of gods, sages and their dissolution].

Sri Suta said :

1. At the beginning, the waters were present everywhere, on the surface of the earth. When this (visible world) had been annihilated and when the winds had become quiet, nothing could be known.
2. In that vast ocean-like expanse of water,' when the whole world consisting of mobile and immobile beings had perished, the only entity present there was that lord Brahma with thousand eyes and thousand legs.'
3. At that time Brahma named Narayana lay asleep in the waters. He had a thousand heads. He was the Purusa with golden colour and was beyond the ken of the sense-organs.
4. Prohibited on account of the excess of Sattva, he saw the empty world. In this context, as regards Narayana they cite this sloka (verse).
5. Waters are called Ndras (because) the waters are indeed the children of (Nara) (Man) ; the waters are his place of resort. Hence, he is remembered as Narayana.'
6. (Defective text). He remains meditating for a period equal to a thousand Yugas. He performs meditation on a (lotus) with golden petals in order to reach the ideal state of Brahman.
6. (Defective text). He remains meditating for a period equal to a thousand Yugas. He performs meditation on a (lotus) with golden petals in order to reach the ideal state of Brahman.
7. Like a glow-worm at night during the rainy season, Brahma moves about here and there in the water, stooping down with his face turned downwards.

8-9. After knowing that the great (universe) had gone deep into that vast expanse"oTwater, he-thought of uplifting the earth with steadiness of composure. Then he thought ofthe other eightfold cosmic body (as evolved by) Omkara, in the beginnings of Kalpas as before. Then the great soul thought of his divine form.

10. On seeing that the earth had sunk into the water he thought — "what form shall I assume and uplift the earth ?"

11. He remembered the form of a Boar' that is suitable for the aquatic sports. It was invisible* unto all living beings. It is of the nature ofspeech termed Brahman.

12. Its girth was ten Yojanas (1 Yojana=12 Km) and the length was a hundred Yojanas. It resembled the dark cloud, in complexion. It had a rumbling sound like that of the clouds.

13. It had a huge body like a great mountain. It had curved fangs, white, sharp and terrible. It bore resemblance (in lustre to) lightning and fire. Its brilliance was like that ofthe sun.

14. It had thick long and round shoulders. It used to walk with the (steady) steps of Visnu. The region of its hips was raised up (well-developed) and stout. It was honoured with the characteristic features of a bull.

23. [The text in Bd.P. is corrupt. The corresponding verse in Va. P. 6.23 is as follows :]

bhritva Yajnn-varaho vai antah sa pravisat prabhuh/
adbhiah sanchaditam flrvim sa tam asnan prajapatih
upagamyojjahasu apas tas ca sa vinyasan //

'It is reported that he verily became Yajna-varaha and the Lord entered the waters. That Prajapati found that earth which was covered over with waters. Removing (displacing) those waters, he seized and quickly lifted it up.'

24. He allocated the waters of the ocean in the oceans and those of the rivers in the rivers. After making them separate and equal, he gathered the mountains on the earth for its stability.

25. These mountains had been burnt in the previous Sarga (period ofcreation) by the Samvartaka fire (i.e. fire of destruction at the time of universal annihilation). Along with that fire these mountains had got merged in the earth completely.

26. (Defective text). In that vast expanse of water [due to cold (saiitydt — Va. P.)] .they became stored up by the wind. Wherever this (water solution with burnt mountains) was sprinkled, a mountain cropped up in each of those places.

27. After they had been scattered, Visvakarman divided the worlds, oceans and mountains. He divides like this again and again at the beginning of every Kalpa.'

28. He created again and again this earth consisting of seven continents along with the oceans and the mountains. He (also) created again the four worlds beginning with Bhii (earth).

29-30. After creating the worlds, Brahma, .the self-born lord began the creation of Prajas (subjects). Desirous of creating different subjects (creatures), he created them in the same form as had been created before.

The Brahmānda purana (trans. Tagare, G. V.) Motilal Banarsidass Publishers: Delhi, 2000, [online]. [cit. 2015-05-09]. Dostupné z: http://archive.org/stream/BrahmandaPurana/BrahmandaPuI_djvu.txt (V textu uveden překlad autorky)

PŘÍLOHY ČÍNA:

Xu Zheng – *San Wu liji*

„Heaven and Earth were mixed together in chaos, like a chicken embryo, and Pangu was born within them. Over the course of eighteen thousand years, Heaven and Earth parted ways: clear yang became Heaven, and turbid yin became Earth. Pangu lay within them; each day he underwent nine transformations, so that he became more divine than Heaven and sager than Earth. Heaven rose higher by a yard each day; Earth became thicker by a yard each day; Pangu grew by a yard each day. Continuing like this for eighteen thousand years, Heaven reached its ultimate height, Earth reached its ultimate depth, and Pangu reached its ultimate size. Only afterwards came the Three August Ones. Numbers begin with one, were erected with three, were completed with five, were fulfilled with seven, and attained their place with nine. Thus it is that Heaven is ninety thousand li removed from Earth.“

XU, Zheng. „*San Wu liji*.“ In: *Yiwen leiju*, Guji chubanshe: Shanghai, 1999
(V textu uveden překlad autorky)

Xu Zheng – *Wuyun linian ji*

„When Pangu, the firstborn, was declining toward death, he transformed his body. His qi became the wind and clouds; his voice became the thunder; his left eye became the sun; his right eye became the moon; his four limbs and five extremities became the Four Directions and Five Peaks; his blood and fluid became the Yang-zi and Yellow Rivers; his sinews and arteries became the veins of the earth; his muscles and flesh became the soil of the fields; his hair and beard became the stars and constellations; his skin and body-hair became the grasses and trees; his teeth and bones became the metals and minerals; his semen and marrow became pearls and gems; his sweat and secretions became the rain and mire. And the various bugs on his body, moved by the wind, were transformed into the black-haired peasants.“

XU, Zheng. „*Wuyun linian ji*.“ In: *Yishi*, Zhonghua shuju: Beijing, 2002
(V textu uveden překlad autorky)

Chengguan - *Sub-commentary on The Flower Garland Sutra*

[1] The *History of the Three Kings* says: [2] „The sky and the earth were chaotic, Pangu was born in it. [3] Nine times did he transform daily, he became More spiritual than the sky, more saintly than the earth, more powerful than the sky and the earth. [4] The sky grew one *zhang* higher every day, the earth grew one *zhang* thicker every day, Pangu also grew one *zhang* bigger every day. 18,000 years passed like this, and afterwards the sky and the earth got separated. [5] Pangu had a dragon body and a human head. [6] His head reached the edge of the east-west direction, his legs reached the edge of the east-west direction, his left hand reached up to the southernmost end, his right hand reached up to the northernmost end. [7] When he opened his eyes, it was daylight, when he closed his eyes, it became night. When he breathed out, it was summer, when he breathed in, it was winter. The air he blew became wind and clouds, his shouting voice became thunder. [8] When Pangu died, his head became the *jia*, his throat became the *yi*, his shoulders became the *bing*, his heart became the *ding*, his bladder became the *wu*, his spleen became the *ji*, his ribs became the *geng*, his lungs became the *xin*, his kidney became the *ren*, his feet became the *gui*. [9] His eyes became the sun and the moon, his beard became the stars and constellations, his brow became the pole of the Big Dipper, the nine holes became the nine continents, his chest became the Kunlun (mountain), his knee became the southern mountain, his thigh became the Taishan, his buttocks became fish and tortoises, his hands became flying birds, his claws became turtles and dragons, his bones became gold and silver, his hair became grasses and trees, his hair on his body became mallards and ducks, his teeth became gems and rocks, his sweat became rain and water, his large intestines became rivers and seas, his small intestines became the Huai and the Si rivers, his blisters became the hundred rivers, his face became the Dongting lake.”

CHENGGUAN. „Sub-commentary on The Flower Garland Sutra." In: *Oriental Archive: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 77/2, 2009, strany 169–192.
(V textu uveden překlad autorky)