

Univerzita Karlova v Praze  
Filozofická fakulta  
Ústav filosofie a religionistiky  
obor religionistika

# Reinterpretace tradičních konceptů u Rámmohana Ráje

*Adhikára* v klasickém a moderním pojetí

Kristýna Válková

vedoucí práce: PhDr. Jaroslav Strnad, Ph.D.

2010

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a použila výhradně citovaných pramenů.

## Obsah

0. Poznámka k přepisu .....	1
1. Úvod.....	2
2. Rešerše.....	6
3. Tradiční podoba <i>adhikáry</i> .....	9
3.1 Pojetí <i>adhikáry</i> v <i>mímánse</i> – klasické vymezení pojmu .....	9
3.2 <i>Adhikára</i> a <i>varna</i> .....	14
3.3 <i>Adhikára</i> u Šankary .....	19
4. Moderní reinterpretace.....	23
4.1 Setkání Indie se Západem .....	23
4.2 Nové sociální poměry v Kolkatě.....	24
4.3 Rámmohan Ráj.....	26
4.3.1 Textové zdroje Rámmohanova pojetí <i>adhikáry</i> .....	28
4.3.2 Rámmohan a <i>adhikára</i> .....	29
4.3.3 Touha jako kritérium <i>adhikáry</i> .....	31
4.3.4 Psychologizace pojmu <i>adhikára</i> a její předpoklady.....	32
4.3.5 Rámmohanův a Šankarův výklad VS týkajících se <i>adhikáry</i> .....	34
4.3.6 Hospodář kontra asketa .....	37
4.3.7 Autoritativní zdroje poznání .....	41
4.3.8 Vztah k textům a formální prostředky jejich interpretace.....	45
5. Závěr .....	48
6. Bibliografie .....	52
6.1 Primární prameny .....	52
6.2 Sekundární prameny .....	52

## Souhrn

Koncept *adhikára* (doslova právo, mandát, kvalifikace) tematizuje tradiční indickou představu, že různé skupiny lidí mají různou kvalifikaci pro přístup k posvátným textům, pro pořádání obětí a potažmo i pro vysvobození. Tradičně byla *adhikára* odvozována od pozice, kterou člověk zastával v rámci hierarchického řádu světa, tj. především od příslušnosti k jedné ze čtyř *varen*, do nichž se indická společnost tradičně dělí.

Rámmohan Ráj (1772-1833) je předchůdcem tzv. neohinduismu, který vznikl v Bengálsku jako reakce na střet se západním myšlením a jehož představitelé se skrze reinterpetaci vlastní historie pokouší ustavit jednotnou náboženskou a kulturní identitu Indie. Tak se i Rámmohan příklonem k více než tisíc let staré filosoficko-náboženské doktríně *advaita-védánty* obrací k tradičním formám, naplňuje je však novým obsahem. Největší posun oproti tradici přitom spočívá v Rámmohanově reinterpetaci *adhikáry*. Snaží se formulovat takovou cestu k vysvobození, která by nikoho apriori nevyklučovala. Místo aby však *adhikáru* zcela odmítl, využívá jejího potenciálu jakožto autoritativního termínu a pouze ji nově definuje – kvalifikaci má podle něj každý, kdo není diskvalifikován sekundárně, tj. na základě své neschopnosti, a kdo po vysvobození touží.

Tímto nenápadným posunem se dostává do sporu se zjevenými texty, k jejichž autoritě se ovšem zároveň odvolává. Nové promýšlení role zjevených textů na jedné straně a rozumu a zkoumání přírody na straně druhé je proto symptomem Rámmohanova inovativního postoje. Práce se v souvislosti s jeho reinterpetací *adhikáry* soustřeďuje na způsob, jakým Rámmohan své inovace napojuje na tradiční prostředí, resp. pokouší se nastínit širší hemeneutický kontext této reinterpetace.

## 0. Poznámka k přepisu

V samotném textu přepisujeme indické termíny podle zavedeného úzu v českém populárním přepisu. Tyto termíny jsou pro větší názornost vyznačeny kurzívou, s výjimkou vlastních jmen osob, slov označujících žánry textů a slov v českém prostředí zdomácnělých (tedy „*Mímánsánjájaprákáša*“, ale „Džaiminiho mímánsásútry“, „kasty“, „šúdra“), popř. tvoříme-li od takovýchto slov v souladu s pravidly českého tvarosloví jiné slovní druhy, zejména adjektiva („karmanový“, „advaitový“ tedy v kurzívě nepřepisujeme). V rámci populárního přepisu zkracujeme dlouhá „á“ na konci feminin (tedy „*mímánsa*“), v kompozitech, kde nebrání deklinaci, je však ponecháváme (tedy „*mímánsásútry*“).

Odborné transliterace používáme, pouze pokud citujeme delší pasáže textů v poznámce pod čarou či pokud uvádíme technické termíny či citáty samostatně v závorce, kde použití transliterace není na překážku potřebě skloňovat. V tomto případě nejsou termíny psány kurzívou.

Téměř všechny termíny v populárním přepisu a většina technických termínů v závorkách jsou přepisovány ze sanskrtu. Pouze pokud termín vychází z bengálského prostředí („*abhidžát bhadrálok*“) či pokud citujeme z bengálských textů, odráží podoba odborné transliterace bengálskou podobu slov. Kde by mohly vzniknout pochybnosti, uvádíme pro pořádek v závorkách „b.“ či „s.“

V souladu s předešlým přepisujeme názvy Rámmohanových textů v populárním přepisu z jejich sanskrtské podoby („*Védántasára*“), pouze v bibliografii uvádíme jejich transliterovanou bengálskou podobu (tedy „*Bedàntasàr*“). V bibliografických citacích podřizujeme výše zmíněná pravidla citačnímu úzu.

Vlastní jména osob přepisujeme v podobě, v níž jsou zažitá v českém prostředí (tj. ze sanskru „Vivékánanda“, z bengálštiny „Rámmohan“ či „Debendranáth“). Výjimkou jsou opět bibliografické citace, kde dodržujeme podobu, jakou jména a názvy mají v citovaných zdrojích.

# 1. Úvod

Podle sociologické teorie Bergera a Luckmanna si každá společnost v rámci sociální konstrukce své vlastní reality vytváří symbolické světy, tedy „soubory teoretických tradic, které uspořádávají v celek rozdílné oblasti významů“.<sup>1</sup> Jakožto takovýto symbolický systém se každá kultura vyznačuje oproti objektivnímu světu přírody menší mírou fakticity, tj. v menší míře existuje jako jednou provždy daný fakt. Symbolická povaha usnadňuje kulturám vývoj a změnu, zároveň však jsou skrze ni kultury vystaveny nebezpečí zhroucení a pádu do chaosu. Proto vynakládají všechny společnosti velké úsilí na to, aby své symbolické světy legitimizovaly, tj. aby jejich konkrétní podobu prezentovaly jako jedinou možnou, a tedy neměnnou.<sup>2</sup>

Ve skutečnosti se ale ovšem kultury mění a vyvíjejí, což má za následek, že se základním legitimizačním mechanismem každé kultury stává hermeneutika, umění výkladu. Vše nové musí být zabudováno do struktur starého, resp. staré nově interpretováno tak, aby to odpovídalo novým nárokům.

Hermeneutický proces probíhá neustále, nicméně v dějinách každé společnosti přichází čas od času jakási přechodová doba, kdy se v závislosti na ekonomických, sociálních, kulturních či jiných faktorech mění hodnoty a kdy je třeba vyvinout zvýšené interpretační úsilí. Grondin uvádí jako příklad zásadních hermeneutických zlomů alegorické vykládání mýtů v řecké poaristotelské filosofii či také „večtení“ ježíšovské zvěsti do Starého zákona církevními otci.<sup>3</sup>

V rámci indických dějin počíná jedna z takovýchto hermeneuticky osových dob příchodem Britů, resp. konsolidací jejich vlivu v Bengálsku během druhé poloviny devatenáctého století. Prostřednictvím Britů se část kolkatských intelektuálů a podnikavců setkala s alternativním symbolickým systémem, který byl navíc spojen s politickou a ekonomickou převahou Evropanů, a nemohl proto být jednoduše zavrhnut. Kolkata se stala „opravdovou laboratoří mezicivilizačního setkání mezi Východem a Západem“,<sup>4</sup> jakkoliv byla možnost zde experimentovat ve skutečnosti omezena na velmi úzkou vrstvu elity. Reakce na toto setkání byly různé – pokrývaly spektrum od přijímání všeho anglického přes různé druhy syntéz až po úzkostlivé přimknutí se k vlastní kultuře.

Z našeho hlediska je pochopitelně nejzajímavější reakce středního proudu – tedy různé pokusy o syntézu mezi tradicí a novými západními hodnotami. Tyto pokusy se nutně ubíraly cestou reinterpretace vlastní náboženské a kulturní identity a to zejména prostřednictvím reinterpretace vlastní historie, tedy prostřednictvím

---

<sup>1</sup> P. L. Berger and T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, př. Jiří Svoboda, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 96.

<sup>2</sup> Současná západní civilizace se svým proklamovaným multikulturalismem a kulturním relativismem je v tomto ohledu patrně raritou. Na druhou stranu je zjevné, že ani v jejím rámci tyto hodnoty neprostupují všechny vrstvy společnosti a zdaleka ne všechny aspekty zkušenosti jsou jimi ovlivněny.

<sup>3</sup> J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, př. B. Horyna a P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 34-35.

<sup>4</sup> D.Kopf, *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 42.

hermeneutického procesu. Vzhledem ke značným rozdílům mezi takto rekonstruovanou tradicí a tradicí „autentickou“ (resp. tradicí, jak ji „rekonstruovalo“ akademické indologické bádání) byl pro tento nově vytvořený obraz hinduismu zaveden termín „neohinduismus“.

Snaha bengálských intelektuálů skloubit tradici se západními hodnotami tedy může být pochopena jako specifická podoba velmi universálního procesu, která je pro nás o to zajímavější, že zde neprobíhá syntéza dvou nám vzdálených symbolických světů, ale syntéza indického tradicionalismu (který je pro nás oním pověstným „exotickým Jiným“)<sup>5</sup> a souboru hodnot a představ importovaných Brity, tedy hodnot, jež jsou nám i dnes do velké míry vlastní. Výsledný produkt by tedy pro nás mohl být obzvláště zajímavý jako něco, co je nám blízké, avšak co je zároveň jiné. Mohl by být jakousi exotickou variantou našeho vlastního symbolického světa, skrze niž bychom mohli kontury a zákonitosti naší vlastní kultury ostřeji nahlédnout.

Způsob, jakým se bengálští intelektuálové se svým hermeneutický úkolem vypořádali, má ovšem právě i díky atraktivitě „exotického Jiného“ větší důsledky, než bychom mohli očekávat. V Kolkatě samé (nemluvě o Bengálsku či dokonce Indii) bylo v době svého vzniku myšlení neohinduistického typu zcela okrajovou záležitostí. Kolkatští intelektuálové spolupracující s Brity byly v očích konzervativní většiny nečistí. Porušování pravidel rituální čistoty tyto intelektuály odcizilo jejich vlastním rodinám, často přišli o zázemí představované kastou a byli vehnáni do izolace a závislosti na sobě navzájem či na svých evropských pánech.<sup>6</sup>

To byl i případ Rámmohana Ráje, jehož snaha obhájit před kolkatskými pandity sebe sama jakožto komentátora filosofické tradice *advaita-védánty* byla zpočátku spíše vysmívána. Právě Rámmohanovi se ovšem podařilo získat si reputaci před západním publikem. Západ se nadchl pro Rámmohanův obraz Indie a hinduismu a teprve nadšení Západu způsobilo, že Rámmohanův odkaz začal být vřele přijímán i v samotné Indii. Dnes je neohinduismus stále ještě omezen na úzkou vrstvu vzdělané a bohaté elity, protože však jsou právě její představitelé nejvíce slyšet, setkává se Západ s indickým prostředím zejména právě v takovémto neohinduistickém kontextu.

Rámmohan Ráj byl tedy vůdčí postavou procesu formování neohinduistického myšlení. Zároveň však sám ještě skutečným neohinduistou nebyl. Na rozdíl od svých následovníků, kteří se v různé míře vzdávají ortodoxního zázemí v podobě zjevených textů, Rámmohan se snaží ortodoxní nárok za každou cenu udržet. Legitimizuje své postoje formálním uznáním tradice, zároveň však v souladu s požadavky nové doby závažně reinterpretuje její obsahy. Stojí tak právě uprostřed dvou světů, což ho činí mimořádně zajímavým.

---

<sup>5</sup> Pojem odkazuje k vlivné teorii Edwarda W. Saida, podle níž je západní orientalistický diskurs konstruktem, v jehož rámci je mimo jiné z mocensko-politických důvodů zdůrazňována uměle vytvářená dichotomie mezi racionálním a civilizovaným Západem a primitivním a exotickým Východem. Viz E. W. Said, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, př. Petra Nagyová, Praha: Paseka, 2008.

<sup>6</sup> P. J. Marshall, *Bengal – The British Bridgehead: Eastern India 1740-1828*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 178.

Práce se chce pokusit nastínit hermeneutickou situaci, ve které se Rámmohan nachází či kterou kolem sebe vytváří, konkrétně právě na způsob, jakým začleňuje nové do starého a podsouvá tradičním konceptům nové obsahy. Zaměříme se na Rámmohanovu reinterpetaci pojmu *adhikárabhéda* (doslova „rozdělení kvalifikací“), který vyjadřuje a tematizuje představu, že různí lidé mají různou soteriologickou kvalifikaci.

V tradičním pojetí jsou odlišné stupně soteriologické kvalifikace odvislé od postavení člověka v hierarchickém řádu světa, jež je pak nejzásadněji určeno zrozením, resp. *varnou*, do které se člověk narodil. *Adhikára* je rodnou sestrou *svadharmy* a *varnášramadharmy*, ústředních konceptů ortodoxního hinduismu, které stvrzují všeprostopující hierarchizaci indického obrazu světa a obdobně jako *adhikára* určují povinnosti a práva každému jedinci zvlášť, a to právě na základě jeho pozice v rámci hierarchie. Klasické pojetí *adhikárabhédy* zastává Manuův zákoník, který stanovuje rituální práva jednotlivých *varen*, z nichž vyplývá, že šúdrové, nejnižší *varna*, nejsou kvalifikováni k védskému rituálu, ke studiu zjevených textů a potažmo ani k dosažení vysvobození.

Tento ústřední pojem je reinterpetován Rámmohanem, který ho přesazuje do co nejobecnějšího kontextu a psychologizuje. Soteriologická kvalifikace již podle něj není dána *varnášramadharmou*, ale maximálně osobním talentem, sklony charakteru, duchovní vyspělostí, zkrátka individuálními vlastnostmi. Vysvobození tak není apriori nikomu upíráno. Přeznačení pojmu *adhikára*, jež bylo jablkem sváru mezi Rámmohanem a jeho současníky, je přitom ústředním bodem celé jeho reinterpetace a nejzávažnějším projevem jeho snahy o vytvoření universálního a morálního náboženství. Je premisou Rámmohanova postoje a bude nám východiskem pro popis dalších významných změn, které Rámmohan hájí – reinterpetace *adhikáry* totiž logicky vede též k posunu v chápání posvátných textů či k novému vymezení role rozumu v náboženství.

Rámmohanova argumentace týkající se *adhikáry* není sama o sobě filosoficky nijak hluboká a ani zvlášť zajímavá, co je zajímavé, je ovšem kontext této argumentace – kontext sociální, který je však obtížně zmapovatelný, a zejména kontext hermeneutický, který především nás bude zajímat. Pokusíme se sledovat, jakým způsobem Rámmohan navazuje na tradiční prostředí, jak se v jeho myšlení tradiční koncepty přetváří a jaké interpretační prostředky při tom používá.

Abychom mohli Rámmohanovu reinterpetaci *adhikáry* posoudit v co nejširším kontextu, zabývá se první část práce obšírněji tradičním pojetím tohoto konceptu. „Tradici“ zde přitom reprezentuje především *mímánsa* – klasická škola védské hermeneutiky, jež je považována za ortodoxii par excellence – dále pak výběrově některé „nadkonfesijní“ texty typu Manuova zákoníku, který se v indickém prostředí těšil všeobecné autoritě, a konečně Šankara, k jehož *advaita-védántě* se Rámmohan odvolává. K Šankarovi budeme pro srovnání adekvátních prvků u něj a u Rámmohana odkazovat průběžně i ve druhé části práce. Ta nejprve v širším záběru nastiňuje situaci, ve které se Rámmohan ocitá a na kterou se pokouší reagovat, a posléze se



věnuje jeho reinterpretaci *adhikáry* a dalším tématům, kterých se tato reinterpretace dotýká.

Než pokročíme dále, učiňme ještě stručnou metodologickou poznámku a zdůrazněme, že hovoříme-li o tom, že šúdrům je na základě jejich pozice v hierarchickém řádu světa odpírána rituální či soteriologická kvalifikace, pohybujeme se na rovině jakési ideální skutečnosti, která je konstruována relativně úzkou vrstvou bráhmanské elity. Ta se přitom jistě dostávala do střetu s pohledem jiných společenských vrstev, nehledě k tomu, že i ona sama musela být vnitřně značně rozrůzněná a její pohled se v průběhu doby proměňoval. Zabýváme se tedy pouze teoretickým, normativním diskursem, „teologickým“ konceptem, který patrně ve své ideální formě nikdy nebyl uskutečněn.<sup>7</sup> Míra, do jaké uskutečněn být mohl, musela vždy záviset na mocensko-politických, ekonomických a sociálních okolnostech. Konkrétní podoba každého lokálního kastovního systému je totiž vždy závislá na kastě, která je v dané lokalitě dominantní, a na sociálních vztazích, kterými je propojena s ostatními kastami.

Musíme proto rozlišovat rovinu empirické skutečnosti a rovinu ideálních konceptů, či – abychom se vrátili k Bergerově a Luckmannově teorii – rovinu symbolických světů. Právě na tuto druhou rovinu se v této práci omezujeme – v první části práce nás bude zajímat způsob, jakým svou zkušenost teologicky konceptualizovala a evaluovala část bráhmanských elit. V případě části druhé platí obdobná omezení – tentokrát se omezujeme na Rámmohanův teoretický koncept, popřípadě na širší diskurs, v jehož rámci tento koncept vzniká a v jehož rámci na něj také reagují oponenti. Stranou ovšem ponecháváme problém uskutečňování Rámmohanových představ v praxi. Otázka, do jaké míry se v určité době a na určitém místě protínají normativní a deskriptivní rovina, je nezávislým problémem a k jeho řešení bychom potřebovali odlišnou metodologii.

---

<sup>7</sup> Srinivas v souvislosti se svou teorií sanskrtizace, podle níž se nižší kasty snaží zvýšit svůj rituální status kopírováním zvyků kast vyšších, uvádí, že mnoho nebráhmanských kast provádí bráhmanské rituály a chová se pro ně nestanoveným způsobem. Vyvozuje z toho, že teoretická omezení pro jednotlivé kasty v praxi nebyla příliš efektivní. Viz M. N. Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay: Media Promoters & Publishers Pvt. Ltd., 1962, s. 44.

## 2. Rešerše

V první části práce, která se zabývá tradičním pojetím konceptu *adhikára*, čerpáme především ze sekundární literatury. Dobrým výchozím zdrojem je Halbfassova kniha *Tradition and Reflection*,<sup>8</sup> zejména pak kapitola „Vedic Orthodoxy and the Plurality of Religious Traditions“, která je asi nejsystematičtějším představením termínu *adhikára*, zejména se však zabývá jeho podobou v *mímánse* a u Šankary. *Adhikára* je zde pojednána též jako forma pedagogického přizpůsobování stupně učení schopností žáků (*vineyabheda*) a jako základ pro tradiční indické doxografie. Doxografiemi, jež na základě *adhikáry* klasifikují různé tradice, se Halbfass zabývá též v knize *India and Europe*.<sup>9</sup>

Halbfassovo pojednání o *adhikáře* v některých bodech doplňuje studie Bruce Perryho „Early Nyàya and Hindu Orthodoxy: ânṅvākūikā and Adhikàra“,<sup>10</sup> která se na několika stranách zabývá podmínkami kvalifikace pro studium *njáji*. Poněkud samoúčelná se jeví studie Mary McGee „Ritual Rights: The Gender Implications of Adhikàra“,<sup>11</sup> kde je na téma *adhikáry* aplikován v současnosti módní genderový přístup. Zdrojem odkazů na relevantní primární literaturu může být krátké pojednání Richarda Lariviera „Adhikàra – Right and Responsibility“,<sup>12</sup> jehož hlavním cílem jinak je prokázat, že termín *adhikára* implikuje kromě práva též povinnost.

Snad nejdůležitějším primárním zdrojem klasického pojetí *adhikáry* jsou Džaiminiho *mímánsásútry*, které kvalitně zpracovává, překládá a komentuje Francis Clooney ve své knize *Thinking Ritually: Rediscovering the Pārva Māmāüsà of Jaimini*.<sup>13</sup> Šankarovo chápání dané problematiky čerpáme z Thibautova anglického překladu Šankarova komentáře k védantasútrám, *The Vedanta-sutras with the Commentary by Sankaracarya*.<sup>14</sup>

Druhá část práce, pojednávající o Rámmohanově redefinici pojmu *adhikára*, je na obecné rovině součástí rozsáhlé diskuse o neohinduismu a jeho rozmanitých aspektech. Tato diskuse je těsně propojena s postkoloniální kritikou orientalismu, jež si klade za cíl dekonstruovat koncepty, které Západ Východu ze své dominantní pozice

---

<sup>8</sup> W. Halbfass, *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, 1st indian ed., Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

<sup>9</sup> W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, 1st indian ed., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1990.

<sup>10</sup> B. M. Perry, „Early Nyàya and Hindu Orthodoxy: ânṅvākūikā and Adhikàra“, in E. Franco and K. Preisendanz (eds.), *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1997, s. 449-470.

<sup>11</sup> M. McGee, „Ritual Rights: The Gender Implications of Adhikàra“, in L. L. Patton (ed.), *Jewels of Authority: Women and Textual Tradition in Hindu India*, Delhi: Oxford University Press, 2002, s. 32-50.

<sup>12</sup> R. Larivier, „Adhikàra – Right and Responsibility“, in M. A. Jazayeri and W. Winter (eds.), *Languages and Cultures: Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1988, s. 359-364.

<sup>13</sup> F. X. Clooney, *Thinking Ritually: Rediscovering the Pārva Māmāüsà of Jaimini*, Vienna: Universität Wien, 1990.

<sup>14</sup> M. Müller, (ed.), *The Vedanta-sutras with the Commentary by Sankaracarya*, tr. by George Thibaut, 1st LPP Reprint, vols. 1-2, Delhi: Low Price Publications, 1996.

„vnutil“. Na indické straně je potom téma neohinduismu věci národní identity a často se stává nástrojem propagace politických cílů.

Literatury o neohinduismu a potažmo i o Rámmohanu Rájovi je tedy obrovské množství, velká část z ní je ovšem nevalné kvality. Z prací dostupných v českém prostředí zasluhuje jistě pozornost již zmíněná Halbfassova *India and Europe*, v níž autor nahlíží neohinduismus hermeneutickou perspektivou, tedy chápe ho především jako novou interpretační strukturu, skrze niž se neohinduísté nově vztahují k vlastní tradici. Podobně zásadní je kniha *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*<sup>15</sup> Davida Kopfa, která ovšem zdůrazňuje zejména „cizí“, „importovaný“ charakter moderního hinduismu. Inovativní přístup k neohinduismu razí v monografii *The Limits of Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*<sup>16</sup> také Anantanand Rambachan, jenž kritizuje paradoxní znehodnocení role rozumu v současném hinduismu a připisuje ho na vrub neohinduistickému myšlení, jež se ovšem právě „racionitou“ proklamativně zaštiťuje.

Též postava Rámmohana Ráje samotného se stala předmětem mnoha rozličných výkladů, v jejichž stanoviscích se odráží celkový přístup k neohinduismu. Po dlouhá desetiletí byl v návaznosti na práce britských orientalistů Rámmohan neproblematicky uznáván za legitimního komentátora *védánty*. Revize tohoto přístupu přišla v 60.-70. letech dvacátého století, kdy byly zpochybněny jeho filologické schopnosti a vůbec autenticita jeho postavení v proudu živé tradice *advaita-védánty*. V rámci postkoloniální dekonstrukce začal být Rámmohan považován za nástroj evropského kolonialismu a jeho přístup začal být nahlížen jako jednoznačně poplatný evropskému myšlení. Vyváženější hodnocení Rámmohanovy pozice nutně předpokládá studium jeho bengálských textů, které byly oproti textům anglickým, jež však mají výrazně jiný charakter, doposud opomíjeny.

Z moderní sekundární literatury k Rámmohanu Rájovi je doporučeníhodnou knihou *Raja Rammohan Ray: The Father of Modern India*<sup>17</sup> od Bruce Robertsona, jež poctivě rekonstruuje Rámmohanovy představy jak z jeho anglických, tak i z bengálských textů. Jak evropské, tak i indické kořeny Rámmohanova myšlení zdůrazňuje v knize *Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: The Teape Lectures 1990*<sup>18</sup> také Dermot Killingley.

Rámmohanovy bengálské práce byly vydány ve formě sebraných spisů pod názvem *Rámmohan-granthābalā*.<sup>19</sup> Zahrnují kromě textů Rámmohanových i texty připisované kolektivu autorů z prostředí *Bráhmāsámádže*. Čtyři z Rámmohanových

---

<sup>15</sup> Kopf, *The Brahma Samaj*.

<sup>16</sup> A. Rambachan, *The Limits of Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*, 1st Indian ed., Delhi: Sri Satguru Publications, 1995.

<sup>17</sup> B. C. Robertson, *Raja Rammohan Ray: The Father of Modern India*, Delhi: Oxford University Press, 1995.

<sup>18</sup> D. H. Killingley, *Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: The Teape Lectures 1990*, Newcastle upon Tyne: Grevatt & Grevatt, 1993.

<sup>19</sup> B. Bandyopādhyāyā and Ś. Dās (eds.), *Rámmohan-granthābalā*, vols. 1-7, Kalikātā: Baigī-sāhitya-pariṣat, rok vydání neuveden. Jednotlivé texty Rámmohanových sebraných spisů budou blíže představeny na adekvátním místě práce.

bengálských textů byly Killingleym přeloženy do angličtiny a vydány společně v knize *The Only True God: Works on Religion by Rammohan Roy*.<sup>20</sup> Vícekrát byly pochopitelně vydány i Rámmohanovy anglické práce – většina z nich je sebrána v knize *Translation of Several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds, and of Some Controversial Works on Brahmunicipal Theology*.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> D. H. Killingley (ed.), *The Only True God: Works on Religion by Rammohan Roy*, tr. by D.H. Killingley, Newcastle upon Tyne: Grevatt & Grevatt, 1982.

<sup>21</sup> R. Roy, *Translation of Several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds, and of Some Controversial Works on Brahmunicipal Theology*, 2nd ed., London: Parbury, Allen & Co., 1832.

### 3. Tradiční podoba *adhikáry*

#### 3.1 Pojetí *adhikáry* v *mímánse* – klasické vymezení pojmu

Koncept vyjádřený sanskrtskými termíny *adhikára* (mandát, kvalifikace, právo), *adhikárabhéda* (systém odlišných stupňů této kvalifikace) či *adhikáraidhi* (pravidlo či příkaz vyplývající z této kvalifikace) tematizuje ve své klasické podobě představu, že různé skupiny lidí mají v závislosti na svém zrození odlišnou rituální či obecně soteriologickou klasifikaci. Halbfass považuje za nejstarší dochovaný zdroj tohoto konceptu *Kátjájanašrautasútru*, jež pod hlavičkou *adhikáry* hledá odpověď na otázku, které skupiny živých bytostí jsou kvalifikované k pořádání védské oběti.<sup>22</sup> Odpověď, kterou dává – totiž že mandát pořádat oběť mají jen dvojzroenci, tj. jen tři ze čtyř *varen*, do nichž je společnost rozdělena – je typická i pro pozdější texty.

Patrně nejdůležitějším zdrojem tradiční podoby tohoto pojmu jsou však Džaiminiho *mímánsásútry*, stěžejní dílo rané *mímánsy*, klasické školy védské hermeneutiky, jež se těší pověsti ortodoxní tradice par excellence.<sup>23</sup> *Mímánsásútry* pojednávají termín *adhikára* v souvislosti s védskou zápalnou obětí (*yajña*),<sup>24</sup> což může být na první pohled poněkud překvapující, uvážíme-li, že tyto texty vznikly někdy kolem roku 200 př. n. l.,<sup>25</sup> tedy až v době po úpadku védského rituálu. Je však symptomatickým projevem ortodoxního nároku *mímánsy*, že reagovala na úpadek rituálu nikoliv pragmatickým odvrácením se od rituálního kontextu, ale naopak enormním úsilím „ukázat, že rituál a védské slovo tvoří jediný, původní a nedělitelný celek, jenž zůstává závazný, bez ohledu na to, co si o něm mohl myslet ‚současník‘ – člověk několika prvních století př. n. l.“<sup>26</sup>

Šestá kapitola Džaiminiho *mímánsásúter* pojednává téma *adhikáry* komplexněji, než bychom mohli očekávat. Clooney ve svém výkladu této kapitoly<sup>27</sup> zdůrazňuje, že identita legitimního pořadatele oběti je jen jedním z prvků širšího významového pole

---

<sup>22</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 67.

<sup>23</sup> Hovořit v indickém („hinduistickém“) prostředí o „ortodoxii“ je poněkud problematické – už jenom z toho důvodu, že postkoloniální kritika orientalismu dnes stále ještě usiluje o dekonstrukci samotného pojmu „hinduismus“. Avšak i v případě, že uznáme existenci „hinduismu“ jako jakési prototypické kategorie (tedy otevřené množiny, jejíž členy nedefinuje jediná sdílená vlastnost, ale jen příbuznost s množstvím ostatních členů), stále ještě je problematické vymezit v tomto kontextu nějaké „pravověrné“ jádro. Hinduismus jednak nemá centrální a všemi uznávanou autoritu, která by takové jádro mohla definovat, jednak se zde klade důraz spíše na ortopraxi než na ortodoxii. Ortodoxii/ortopraxi tu nicméně pracovně definujeme jako formální uznání platnosti véd. Nejviditelnějším projevem tohoto formálního závazku pak bývá uznání védami propagovaného sociálního řádu společnosti (*varṇa-ramadharma*). Kritérium uznání véd a sociálního řádu je také nejdůležitějším faktorem rozlišování mezi *ástikou* a *nástikou*, jež představuje autonomní indickou dichotomii mezi tím, kdo věří v existenci [toho, co tvrdí autoři], a tím, kdo je nihilista (tj. vyznavač „heterodoxie“ či též „ateista“).

<sup>24</sup> McGee, „Ritual Rights“, s. 45.

<sup>25</sup> Clooney, *Thinking Ritually*, s. 19.

<sup>26</sup> *Ibid*, s. 24.

<sup>27</sup> *Ibid*, s. 176-194.

termínu *adhikàra*. Toto pole podle něj zahrnuje celou rituální situaci, je jakýmsi „druhem rituální příležitosti“, která je formována nejen postavou konatele oběti, jejími vlastnostmi a postavením v rámci sociálně-kosmologického řádu světa, ale i správným načasováním, použitými materiály, možnostmi, jež poskytuje okolí, atd.

Takto široké vymezení termínu *adhikàra* nám umožňuje lépe pochopit napětí, které je přítomno v jádru tohoto konceptu a které v průběhu dějin indického nábožensko-filosofického myšlení podněcovalo pokusy reinterpretovat pojetí *adhikàry* – totiž napětí mezi subjektivními a objektivními složkami *adhikàry*, která teprve jakožto celek zakládá kvalifikaci člověka k různým činnostem.

Subjektivní či individuální složky *adhikàry* přitom nejsou ani v tradičním pojetí zdaleka zanedbatelné. Jednou z podmínek standardně zakládajících rituální mandát je totiž touha po plodech rituálu.<sup>28</sup> Exemplárně to vyjadřuje *Mímánsánjájaparakáša*, text sice o mnoho mladší než Džaiminiho *mímánsásútry*, stále však náležející k ortodoxní tradici *mímánsy*. *Mímánsánjájaparakáša* ukazuje vztah mezi právem konat oběť a plody, jež tato oběť přinese, pomocí slavného pravidla (*vidhi*):

„Touže po nebi, nechť obětuje“.<sup>29</sup>

Autor textu zároveň toto *vidhi* dále vykládá a vysvětluje, že právo (*adhikàra*) na užívání plodů oběti, která je zacílená na získání nebe (tedy jejímž předpokládaným plodem je právě získání nebe), je tu připsáno tomu, kdo je *svargakàma*, kdo po nebi touží.<sup>30</sup>

Také v Džaiminiho *mímánsásútách* je podle Clooneyho podstatným faktorem určujícím rituální mandát vnitřní touha pořadatele oběti po jejích plodech. Touha je totiž přímo spjatá s konáním, jímž je rituál především, zatímco např. substance během rituálu používané jsou konání podřízené, a mají tudíž sekundární postavení. Zároveň jsou však tyto sekundární faktory – náležité rituální potřeby a pomůcky nebo také vnější vlastnosti pořadatele oběti – natolik důležité, aby jejich absence či nedostatečnost mohla zapříčinit zánik *adhikàry*.<sup>31</sup>

Potenciální nedostatečnost v otázce těchto sekundárních faktorů tak ohrožuje kupříkladu *adhikàru* žen. Významná námitka, jež odpůrci ženské rituální kvalifikace tradičně vznášeli, se opírala o zpochybnění ženských vlastnických práv. Protože jsou ženy při sňatku prodávány a kupovány, nemohou nic vlastnit, ale spíše samy jsou mužovým vlastnictvím, a v kontextu oběti tedy hrají roli stejnou jako ostatní rituální pomůcky a substance (dravya), nikoliv roli pořadatele oběti. V *mímánsásútrách* je

---

<sup>28</sup> Rituál je v indickém pojetí čin *par excellence*. A protože je základním axiomem klasického hinduismu, že každý čin (*karma*) nutně přináší plody (*phala*), jsou plody též integrální součástí teorie rituálu.

<sup>29</sup> *Svargakàmo yajeta. Māmāūsānyāyaparakāša* § 225, cit. podle Lariviere, „*Adhikàra*“, s. 359.

<sup>30</sup> Lariviere, „*Adhikàra*“, s. 359.

<sup>31</sup> Clooney, *Thinking Ritually*, s. 186.

tato námitka vložena do úst oponenta (párvapakṛin), Džaimini sám ji odmítá právě s poukazem na to, že ženy stejně jako muži touží po plodech oběti.<sup>32</sup>

Ačkoliv se v pozdější literatuře, jak uvádí McGee, budou čím dál tím více prosazovat tendence ženám *adhikáru* odepřít<sup>33</sup>– nejčastěji na základě jejich neznalosti véd – u Džaiminiho ještě v případě žen vítězí vnitřní moment *adhikáry* (subjektivně pocíťovaná touha) nad objektivním vymezením *adhikárina* (kvalifikované osoby) skrze jeho vnější vlastnosti. V tom samém textu je však již rituální mandát odepřen další velké skupině, celé jedné *varně* šúdrů.<sup>34</sup> A mohl-li Džaimini z účasti na rituálu takto vyloučit skupinu lidí jen na základě jejich příslušnosti k *varně*, je jasné, že vnitřní moment *adhikáry*, tedy individuální vlastnosti člověka a především pak jeho touha po plodech rituálu, přeci jenom nebudou pro jeho pojetí rituální kvalifikace tím nejdůležitějším.

Tím nejdůležitějším jsou pro Džaiminiho, představitele ortodoxní školy védské hermeneutiky, jednoznačně védy. Védy prostřednictvím příkazů *vidhi* ošetřují celou rituální sféru a samy též určují, kdo je k rituálům kvalifikován – odtud slovní spojení „*adhikáravidhi*“, vyjadřující přesvědčení, že *adhikára* sama je příkazem véd spíše než právem konat oběti, po jejichž plodech člověk zatouží. Džaimini v tomto směru zastává konzervativní postoj, který také vehementně brání proti liberálnějšímu Bádarimu, jenž by chtěl *adhikáru* založit „přirozeně“, tedy na „náboženské vyspělosti“, schopnostech či vnitřním ustrojení každého jednotlivce.<sup>35</sup> Džaimini vnitřní ustrojení jednotlivce zohledňuje jen do té míry, do jaké mu volbu umožňuje situace vymezená védami. Aby mohl člověk získat právo na pořádání oběti, musí nejenom toužit po jejích plodech, ale musí mít též na získání těchto plodů védami garantovaný nárok. A naopak, kdo má védami garantovaný nárok na plody, má též povinnost po nich toužit a pokusit se je prostřednictvím oběti získat. Lariviere, který se snaží prokázat, že pojmy „zodpovědnost“ a „povinnost“ jsou integrální součástí významového pole termínu *adhikára*, v tomto smyslu vykládá *vidhi* z *Mímánsánjájaprakáši*, které se formálně velmi podobá *vidhi* citovanému výše. Toto druhé *vidhi* zní:

„Touže po suverenitě, nechť král provede oběť *rádžasúja*,“<sup>36</sup>

a podle Lariviera z něj jasněji vysvítá rozměr povinnosti. Král je povinen být dle svých možností králem co nejlepším, a je proto povinen po suverenitě toužit, což ho dále opravňuje k vykonání oběti.

Samotná touha, kterou jsme dosud považovali za vnitřní, subjektivní, individuální aspekt *adhikáry*, tedy může být poměrně jednoduše převedena na aspekt vnější, jenž je pak zcela pod kontrolou „objektivních“ védských příkazů.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> *Māmāüsàdarṅanam* 6.1.10-13, cit podle Clooney, *Thinking Ritually*, s. 187.

<sup>33</sup> McGee, „Ritual Rights“, s. 37.

<sup>34</sup> *Māmāüsàdarṅanam*, zejména 6.1.25-38, cit podle Clooney, *Thinking Ritually*, s. 189-192. Viz níže.

<sup>35</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 68.

<sup>36</sup> *Rājā rājasāyena svāraṅyakaṃ yajeta. Māmāüsānyāyaprakāṅa* § 226, cit. podle Lariviere, „*Adhikāra*“, s. 361.

I v rámci Džaiminiho pojetí, které touhu pokládá za významný prvek, jež za určitých okolností může *adhikáru* zakládat, je nakonec tato lidská touha po plodech oběti jen součástí širšího a do značné míry neosobního rámce. Clooney zdůrazňuje, že Džaiminiho koncepce oběti není antropocentrická, není nahlížena z hlediska jednotlivce a jeho cílů,<sup>38</sup> ale spíše z hlediska hierarchicky uspořádaného kosmologicko-rituálního celku vesmíru. *Adhikára* v klasické interpretaci *mímánsy* není individuálním právem ani osobní kvalifikací, neodvívá se od individuálních vlastností člověka, ale od jeho postavení v hierarchickém řádu světa, jak ho ustavují zjevené védské texty.

Džaimini tedy z účasti na rituálu jednoznačně vylučuje celou *varnu* šúdrů, a to na základě tvrzení, že autoritativní texty výslovně uvádějí, kdo má mandát podstoupit rituální přípravu (*sašškára*), jež je nutným předpokladem další rituální kvalifikace. Šúdra též nemůže studovat védy, a tak nemůže být považován za plnohodnotnou součást rituálem udržovaného hierarchického řádu světa.

*Púrvapakša* (námitka oponenta):

[Šúdrovi] se nedostává jen [potřebné] kvality (což může být napraveno).

*Siddhánta* (závěr, platné rozhodnutí):

Nikoliv. Pro tuto (znalost) je požadována rituální příprava a lidé (kvalifikovaní pro tuto přípravu) jsou vzhledem k této znalosti výslovně uvedeni [v autoritativních textech].

*Púrvapakša*:

Nikoliv. Je to jen znalost (obecně), jež je uváděna (a té může dosáhnout dokonce i šúdra).

*Siddhánta*:

Nikoliv. Jeho znalost není védská (*avaidyatvāt*), proto pro něho není v rituálu místo. Známe další texty, které toto stanovisko podporují.<sup>39</sup>

Také *Mímánsánjájaprakáša* uvádí tři podmínky, které jsou podle Lariviera implicitně předpokládány každým *adhikáravidhi*. Jsou to znalost získaná studiem véd, udržování posvátných ohňů a kapacita oběť dokončit.<sup>40</sup> Zatímco šúdry nakonec

---

<sup>37</sup> Hranice mezi „subjektivní“ a „objektivní“ složkou identity člověka je v Indii snadno překročitelná pochopitelně také díky představě karmanového zákona, který propojuje činy s jejich důsledky nikoliv jen v rámci jednoho života, ale i napříč po sobě jdoucími zrozeními. Objektivní identita člověka – to, že se někdo narodí jako šúdra nebo jako žena – může být snadno vysvětlena jeho chováním v minulém životě. Kategorie „subjektivní“ a „objektivní“ zde vůbec používáme spíše jen jako jakési metaforické příklady, nemáme ambici je filosoficky či psychologicky problematizovat.

<sup>38</sup> Clooney, *Thinking Ritually*, s. 193.

<sup>39</sup> *Māmāüsādar-anam* 6.1.34-37, cit. podle Clooney, *Thinking Ritually*, s. 191-192.

<sup>40</sup> Lariviere, „*Adhikára*“, s. 362.



nejzásadněji vylučuje požadavek védského studia (pro něž nejsou kvalifikováni), požadavek udržování ohňů omezuje rituální mandát na hospodáře – ženaté muže, jejichž doménou byl usedlý, výdělečný domácí život a pořádání denních i větších védských obětí, k nimž právě bylo třeba vybudovat a udržovat rituální ohniště. Kapacita obětí dokončit, tedy třetí nutná podmínka, pak může být chápána jako kapacita fyzická, intelektuální a hmotná.<sup>41</sup>

V tuto chvíli tedy můžeme shrnout kritéria, jež podle *mímánsy* ustavují *adhikáru* k vykonání velké védské oběti: pořadatel oběti musí být ženatý hospodář (či také král) z jedné ze tří vyšších *varen*, který udržuje posvátné ohně. Musí vlastnit majetek a být dobrého zdraví, musí být vzdělaný ve védách, obzvláště v těch, jež se týkají rituálu a manter, musí toužit po plodech oběti a být kvalifikovaný k jejich získání.<sup>42</sup> Lze říci, že tento výčet představuje v zásadě ortodoxní model, resp. vyznačuje půdorys, na němž se budou pohybovat i pozdější vykladači *adhikáry*. Zároveň je však patrné, že koncept *adhikáry* je značně mnohvrstevnatý, už jenom proto, že může být vztáhnut k různým objektům – může znamenat mandát pro přístup k textům, pro pořádání oběti či prostě pro vysvobození. Je přitom zjevné, že tyto mandáty jsou vzájemně propojené, závisí na sobě, avšak jejich vztah může být různě převrácen.

V průběhu spleťtých nábožensko-filosofických dějin indického subkontinentu bude termín „*adhikára*“ obíhat indickým prostorem, stane se součástí obecně sdíleného rezervoáru termínů, konceptů a představ, jež zůstávají po staletí nosné a nabitě energií, zároveň se však jejich konkrétní obsah nenápadně proměňuje v závislosti na předpokladech a stanoviscích jednotlivých tradic či autorů, jimž se tyto koncepty dostanou do rukou. Tito autoři budou mít odlišné představy o žádoucí podobě vysvobození a hlavně o prostředcích, které k vysvobození vedou. Proto se jim bude *adhikára* pod rukama proměňovat – v situaci, kdy se bude důraz na védský rituál stávat čím dál nepatříčnějším, již nebude chápána jen jako kvalifikace k pořádání védských obětí a ke studiu véd, ale kupříkladu jako kvalifikace k získání nějakého konkrétního vědění, kvalifikace k příslušnosti k nějaké škole, zkrátka jako kvalifikace k tomu, co ta která tradice považuje za prostředek k dosažení svého soteriologického cíle. V souladu se zaměřením *adhikáry* se přitom budou měnit i kritéria, která ji zakládají – některá budou potlačena, zatímco jiná vystoupí v rozpracované podobě do popředí. *Adhikára* se ukáže být flexibilním konceptem, pomocí něhož lze ospravedlňovat různé postoje a který lze vždy reinterpretovat tak, aby vyhovoval nárokům nové situace. Všechny tyto reinterpretace však budou pracovat s prvky, pomocí nichž *adhikáru* vymezuje klasická *mímánsa*. *Mímánsa* nejkompexněji vyznačuje oblasti, do nichž *adhikára* zasahuje, tématické sféry, do kterých prolíná, kritéria, která ji ovlivňují.

Viděli jsme, že mezi tato kritéria patří i touha, která může být interpretována jako subjektivní moment *adhikáry*. I většinu ostatních nutných předpokladů rituální kvalifikace má jedinec alespoň částečně pod kontrolou. Oženit se, udržovat ohně, získat

---

<sup>41</sup> McGee, „Ritual Rights“, s. 35.

<sup>42</sup> *Ibid*, „Ritual Rights“, s. 35.

majetek, být zdravý – k tomu všemu může člověk vlastním úsilím alespoň přispět. Co však nemůže (během jednoho života) ovlivnit ani v nejmenším, je příslušnost k jedné ze čtyř *varen*, jež je dána zrozením. Proto je kritérium *varny* z našeho hlediska nejkontroverznějším a zároveň nejzajímavějším aspektem *adhikáry*. Můžeme předpokládat, že i uvnitř indického ortodoxního diskursu vyvolávala otázka odlišného soteriologického osudu šúdrů alespoň čas od času pochybnosti, jež potom výjimečně vyústily v odlišnou formulaci šúdrovského statutu, častěji pak v různé podoby teologické legitimizace daného stavu.

### 3.2 *Adhikára a varna*

Louis Dumont nazval indického člověka „člověkem hierarchickým“ a měl při tom na mysli zejména indický kastovní systém.<sup>43</sup> Ten je ovšem sám součástí ještě širší hierarchie, hierarchie rozpínající se přes celý kosmos, „od *brahma* po trsy trávy“.<sup>44</sup> Celý svět je v tomto pojetí hierarchickým kontinuem elementů, a rozdělení lidí do kast a *varen* tak není jen aspektem sociálního řádu, ale také řádu kosmologického – řádu, který např. podle bráhman vzniká pořádním jen nedokonale odlišených věcí pomocí jejich jasnějšího oddělování a zároveň vytváření vztahů mezi nimi.<sup>45</sup> Takovýto řád je bytostně spjat s rituálem, neboť védský rituál pracuje právě se vztahy mezi jednotlivými entitami, navzájem je spojuje či odděluje, potvrzuje a obnovuje pozici věcí v uspořádaném kosmu, a vlastně tak pokračuje v kosmogonickém procesu. Není tedy divu, že pro rituální kontext nejsou důležité vlastnosti člověka jakožto individua, ale spíše pozice, kterou člověk v rámci systému zastává, a vše, co se k této pozici pojí.

*Varna* určuje pozici člověka v hierarchickém řádu kosmu asi nejvýrazněji. Slavný rgvédský hymnus *Purušasúkta* (RG 10.90) líčí prvotní oběť kosmické bytosti (*Puruša*) a následné povstání bráhmanů z *Purušových* úst, kšatrijů z paží, vaišjů ze stehen a šúdrů z nohou. Vznik čtyř různých *varen* je tu tedy zasazen do kosmogonického rámce – *varny* vznikají v jednom procesu spolu s měsícem, sluncem, bohy *Indrou* a *Agnim*, atd. Tím spíše můžeme systém *varen* chápat jako integrální součást kosmologického řádu ve výše zmíněném smyslu, kdy kosmos vzniká hierarchizací chaosu. Jinými slovy, způsob, jakým vznik *varen* líčí *Purušasúkta*, dodává varnové klasifikaci lidí kosmologickou závažnost, umožňuje chápat příslušníky jednotlivých *varen* jako v podstatě „biologicky“ či ontologicky odlišné bytosti. Tak např. *Tándjamahábráhmana* vysvětluje absenci šúdrovské rituální kvalifikace právě jejich původem z *Purušových* nohou:

---

<sup>43</sup> Viz L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, tr. by M. Sainsbury, L. Dumont and B. Gulati, compl. rev. engl. ed., Chicago: University of Chicago Press, 1980.

<sup>44</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 349.

<sup>45</sup> V bráhmanách je zachována pluralita kosmogonických koncepcí, s jakou se setkáváme i v sanhitách, zároveň je ale společným jmenovatelem těchto koncepcí *Pradžápati* – ten pomocí rituálu spojuje a odděluje věci, které před tím stvořil jen nedokonale strukturované.

„Pročež šúdra, ačkoliv může mít mnoho kusů dobytka, není kvalifikován, aby vykonal oběť; je bezbožný, protože po něm nebyl stvořen žádný bůh (jako v případech ostatních *varen*), takže nezajde dál než k mytí nohou (ostatním třem *varnám*), neboť byl z nohou stvořen.“<sup>46</sup>

Stejně vyznívá též notoricky známá pasáž z *Manusmrti*:

„Aby však bylo zachováno všechno toto tvorstvo, On, obdařený velikou září, vytvořil činnosti zvlášť pro ty, kdo se zrodili z úst, paží, stehů a nohou. Vyučování a učení se, obětování za sebe i za jiné a přijímání a dávání darů stvořil bráhmanům. Ochrana poddaných, dávání darů, obětování a učení se a nelpění na smyslových rozkoších – to je úhrnem [*dharma*] kšatrije. Péče o dobytek, dávání darů, obětování a učení se, obchodování, půjčování peněz a obdělávání půdy je [*dharma*] vaiše. Šúdrovi však přikázal Pán jedinou činnost: službu těmto stavům bez závisti.“<sup>47</sup>

Šúdrovi je zde odepřena kvalifikace jak k pořádání oběti, tak i ke studiu véd, neboť je bytostí s jiným ontologickým statutem. Skrze odkaz na *Purušasúktu* tu Manuův zákoník legitimizuje sociální rovinu prostřednictvím roviny kosmologické, propojuje etické normy s „biologickou“ povahou jednotlivých *varen*.

Tento postup je standardním způsobem, jímž ortodoxní tradice legitimizují podřízenost šúdrů. Nicméně, jak poukazuje Halbfass, již v bráhmanách zároveň nacházíme řadu dokladů toho, že jejich autoři byli schopni etickou a „biologickou“ rovinu rozlišovat. „Objektivní“ vlastnosti člověka (příslušnost k *varně*, pohlaví, atd.) mohli sice s odvoláním na teorii karmanového zákona věrohodně odvodit od vlastností vnitřních – etických, které měl člověk v minulých životech, přesto si však uvědomovali problematičnost přímého spojování těchto dvou aspektů v rámci jednoho života. Nacházíme tak pasáže, kde se rozlišuje mezi bráhmanem, kterému bráhmanický statut náleží jen formálně, na základě dědičnosti (džätibráhmaōa, brahma-bandhu), a bráhmanem, který svůj statut naplňuje i vnitřně, má odpovídající znalosti a koná v souladu s nimi.<sup>48</sup>

V samotném pojetí *varny* tedy můžeme zahlédnout napětí velmi podobné tomu, které v sobě nese koncept *adhikárahéda*, totiž napětí mezi vnitřními a vnějšími, individuálními a dědičnými faktory. Užitečným nástrojem, pomocí něhož bylo toto napětí často diskutováno a s různým vyzněním legitimizováno, se ukázala být *sánkhjou* vypracovaná teorie *gun*.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Tandyamahàbráhmaōa* 6.1.11, cit. podle P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*, 2nd ed., vol. 2, part 1, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1977, s. 34.

<sup>47</sup> *Manusmṛiti* 1.87–91. Český překlad *Mánavadharmaśāstra*, př. D. Zbavitel, Praha: ExOriente, 2009, s. 29.

<sup>48</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 354.

<sup>49</sup> *Ibid*, s. 356–363.

V rámci aplikace této teorie na rovinu sociálního rozdělení společnosti do čtyř *varen* je příslušnost k *varně* odvozována od specifického poměru *gun*,<sup>50</sup> který utváří toho kterého jednotlivce. Manu předkládá schéma různých možných budoucích zrození, která jsou na základě poměru jednotlivých *gun* v nich uspořádána do devíti kategorií (tři kategorie odpovídající převažující *guně* jsou dále specifikovány mírou této převahy). Tak např. rostliny, červi, ryby, sloni, šúdrové, opovrhovaní barbaři (mleccha), potulní herci, velcí ptáci, pyšní lidé a démoni *pišáčové* reprezentují ve třech vzestupných podkategoriích zrození určená převážně temnotou (*tamas*). Zápasníci, lidé živící se zbraněmi, oddávající se hře a pití, kšatrijové, vítězové ve slovních utkáních, *gandharvové* či služebníci bohů jsou ovládání *radžasem*, zatímco asketům, bráhmanům, ršijům, bohům, védám, nebeským tělesům, rokům, předkům či *dharmě* dominuje *sattva*.<sup>51</sup>

V první řadě v nás toto zajímavé schéma opět potvrzuje dojem odlišného ontologického statutu *varen*. *Varnová* příslušnost je dána jakýmsi „hlubinnými“ vlastnostmi, které nemohou být během života změněny.

„Božství dosáhnou *sattvičtí* lidé, lidství *radžasičtí* a zvířecosti *tamasičtí* – taková je vždy trojí cesta,“<sup>52</sup>

říká Manu explicitně v těsně předcházející pasáži, a částečně tak vyřazuje šúdry z kategorie lidí. Zároveň nás ovšem možná překvapí skutečnost, že schéma vedle různých „biologických druhů“ zahrnuje též kategorie morální. Jsou snad v *Manu-smrti* i pyšní lidé a opilci chápáni jako odlišné živočišné druhy? Nezbyvá než uznat, že oddělovat v prostředí indické ortodoxie „vnější – objektivní“ a „vnitřní – subjektivní“ aspekt identity člověka, tedy vlastně oddělovat sociální a etickou rovinu života je značně ošemetné. *Varny* jsou zde opět ukázány jako součást širšího paradigmatu, jež v sobě dokáže různé roviny propojit, a to díky integrující představě přerovování určeného *karmanovým* zákonem. Domyslíme-li *karmanový* zákon do důsledků, pak etická rovina nemá žádnou samostatnou platnost, která by byla nezávislá na rovině sociální. Projevem této situace je ostatně také centrální koncept ortodoxního hinduismu, koncept *svadharmy*, zvláštní *dharmy* každého člověka, která je dána jeho postavením v hierarchickém řádu světa (též *varnášramadharm* – *dharma* určená příslušností k *varně* a životním stádiem).

Podívejme se nicméně na ještě jednu zajímavou pasáž z Manuova zákoníku:

Studium véd, askeze, poznání, čistota, ovládání smyslů, jednání dle *dharmy* a přemýšlení o *átmanu* jsou znaky *sattvické guny*. Činorodost, netrpělivost, konání ne-

---

<sup>50</sup> Tři *guny* – *sattva* (světlo, vědění), *radžas* (aktivita, vášnivost) a *tamas* (temnota, nečinnost, nevědomost) – jsou v *sánkhje* jakési základní vlastnosti, složky či aspekty veškeré hmotné přírody (resp. všeho, co není *puruša*, neboli zcela pasivní vědomí). Schéma tří *gun* bylo převzato celým indickým prostředím a stalo se oblíbeným prostředkem klasifikace jevů na různých rovinách skutečnosti.

<sup>51</sup> *Manusm* □ti 12.42–50. Český překlad *Mánavadharmašástra*, př. D. Zbavitel, s. 209.

<sup>52</sup> *Manusm* □ti 12.40. Český překlad *ibid*, s. 208.

správných věcí a neustálé oddávání se smyslovým požitekům jsou znaky *guny radžasu*. Chtivost, ospalost, nestálost, krutost, bezbožnost, těkavost po různých věcech, žebnavost a hloupost jsou znaky *guny tamasu*.<sup>53</sup>

Jsou-li vyjmenované kvality znamením jednotlivých *gun*, pak by měly být též znamením příslušnosti k *varnám*, jež jsou dominancí jedné z *gun* určeny. Člověk si ale jistě dovede představit, že v praxi tyto vlastnosti vždy varnové příslušnosti neodpovídaly. Co si pak počít s bráhmanem, který projevuje „šúdrovskou“ povahu či naopak s šúdrú, který má sklony k „bráhmským ctnostem“? Je příslušnost k *varně* vždy definována dědičně, nebo ji lze odvodit z chování a pozorovaných vlastností jednotlivce? A jsou tedy také *adhikára* a jí určovaný soteriologický osud vždy jen dědičné, a nebo podléhají individuálním dispozicím?

Neohinduisté, kteří se často snažili interpretovat tradici jako demokratičtější a liberálnější, než ve skutečnosti byla, se snažili prokázat, že např. některé pasáže Bhagavadgíty upřednostňují jakožto kritérium *varny* individuální charakter (daný *gunami*) před dědičností. Odvolávali se přitom právě zejména na způsob, jímž Bhagavadgíta hovoří o souvislosti *varen* s *gunami* (tedy o tom, že *varny* odpovídají rozložení *gun*).<sup>54</sup> Tato souvislost je však otevřená různým interpretacím – lze např. hájit názor, že zděděná varnová příslušnost skutečně odpovídá „pravé povaze“ toho kterého jednotlivce, že je však tato povaha na empirické rovině z nějakého důvodu skryta či se neprojevuje vždy. Z jiných pasáží je navíc zjevné, že Bhagavadgíta dědičné pojetí hájí. Jak říká Halbfass, „[k]lasifikace vytvořená na základě etického nebo charakterologického kritéria se vyskytuje bok po boku biologického a dědičného uspořádání kast, [vyskytuje se] v jeho rámci, aniž by ho nahrazovala či jen ohrožovala“.<sup>55</sup>

Je ovšem pravda, že Bhagavadgíta je otevřená rozmanitým názorům a nalezneme v ní tendence k volnější aplikaci tradičních konceptů. Bhagavadgíta jednak reaguje na závažnou kritiku *varnášramadharmy* ze strany buddhistů a džinistů, jednak se zde projevuje vliv individualismu vlastního jógicko-asketického přístupu a zejména pak vliv *bhakti*, pro něž je typická tendence k universálnějšímu pojetí *adhikáry*.<sup>56</sup> Bhagavadgíta je ostatně jakožto součást *smrti* na rozdíl od *šruti* šúdrům i ženám přístupná, a je tedy logické, že jim musí mít co nabídnout – *smrti* je dokonce často pojímáno přímo jako jakési „náhradní písmo“ pro ty, kteří mají zapovězený přístup k védám. Eposy a purány již zkrátka odrážejí jiný svět, než byl svět védského ritualismu – podstatným rysem eposů a purán jsou různé formy teismu, které obecně bývají více zaměřené na člověka jakožto jedince a na vztah tohoto jedince k bohu (a méně tedy

---

<sup>53</sup> Viz *Manusmṛiti* 12.31–33. Český překlad *ibid*, s. 208.

<sup>54</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 358. Viz též *Bhagavadgītā* 4.13: „Stvořil jsem čtyři kasty podle rozdělení kvalit (*guna*) a činů.“ Český překlad *Bhagavadgíta*, př. J. Filipický a J. Vacek, Praha: Odeon, 1976, s. 51.

<sup>55</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 359.

<sup>56</sup> P. Bilimoria, „Introduction to Part A: Early Indian Ethics – Vedas to Gātā; Dharma, Rites to ›Right‹“, in P. Bilimoria, J. Prabhu and R. Sharma (eds.), *Indian Ethics*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007, s. 52–55.

na člověka v jeho „objektivní“ identitě – jakožto součást hierarchického sociálně-kosmologického řádu).

Bhagavadgíta například činí podstatný krok tím, že v souladu se svými představami o vysvobození a cestě, jež k němu vede, slibuje vysvobození i šúdrům. Šúdrové mohou skrze správné činy, nemotivované touhou po jejich plodech (niùkàma karma), ale výhradně oddaností Kršnovi, dosáhnout stejných cílů jako ostatní *varny*. Správným činem je tu ovšem vždy myšleno konání určené *svadharmou* každého člověka, tedy plnění povinností, jež každému specificky ukládá jeho pozice právě v systému *varen* a *ášramů* (životních stádií).

„Činy bráhmanů, kšatrijů, vaišjů i šúdrů se liší, ó hubiteli nepřátel, podle kvalit pocházejících z jejich vlastní podstaty. [...] Obdělávání polí, chov dobytka a obchod patří k činům vaišjů zrozeným z jejich podstaty, a činností šúdry, zrozenou z jeho podstaty, je služba. Člověk věnující se vlastnímu dílu dosáhne vrcholné dokonalosti.“<sup>57</sup>

Bhagavadgíta tedy nabízí jakýsi kompromis – etickému rozměru *adhikáry* v podobě důrazu na nepřipoutanost k plodům a oddanost Kršnovi je tu příkládána velká váha – ale rozhodně ne za cenu jakéhokoliv zpochybňování ortodoxního chápání sociálního řádu, neboť:

„Lepší je konat povinnost vlastní, byť nedokonale, než cizí povinnost dokonale.“<sup>58</sup>

Šúdra se musí chovat tak, aby to odpovídalo jeho ontologické podstatě. Ať osobně dosahuje jakýchkoliv kvalit, nikdy se nemůže stát bráhmanem, stejně jako se mula nemůže stát koněm. Zřetelně tu prosvítá ortodoxní pojetí *varen* jakožto reálných universálií (*sàmànya*, *jàti*) – něčeho, co není jen nahodilý akcidents (*upàdhi*), nýbrž sama podstata entity. „Šúdrovitost“ stejně jako třeba „koňovitost“ zakládá samostatný ontologický statut, není jen druhotnou vlastností člověka jako třeba „grošovitost“ v případě koně.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *Bhagavadgāta* 18.41-45. Český překlad *Bhagavadgīta*, př. Filipický a Vacek, s. 98.

<sup>58</sup> *Bhagavadgāta* 18.47. Český překlad *ibid*, s. 98.

<sup>59</sup> K *nájjou* a *vaišéšikou* rozpracované teorii kast jako reálných universálií viz Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 363-377.

### 3.3 Adhikára u Šankary

Vzhledem k tomu, že Rámmohan Ráj svou *advaita-vedántu* odvozuje od *advaity* Šankarovy a že z tohoto odkazu čerpá významný podíl své vlastní autority, bude vhodné si na tomto místě stručně načrtnout ještě Šankarovo pojetí *adhikáry*.

I pro Šankaru je ortodoxní odmítnutí šúdrovské kvalifikace k přechodovým rituálům a ke studiu véd axiomem, se kterým nelze hýbat, neboť je stanovený védami, jejichž autorita je nezpochybnitelná. Odpověď na otázku, zda jsou šúdrové tímto omezením definitivně připraveni o možnost vysvobození, musí ovšem i zde vyplývat ze způsobu, jakým přesně je v Šankarově *advaitě* vysvobození dosahováno. Odvíjí se na jedné straně od míry, v níž je role zjevených véd považována za nenahraditelnou, a na straně druhé od pojetí rozumu a otázky jeho relevance jakožto možného samostatného zdroje poznání (*pramàna*).

Cílem Šankarovy *advaita-vedánty* je odstranění nevědomosti, resp. dosažení znalosti pravé povahy *brahma* (*brahmajñàna*) jakožto jediného, všeprostopujícího principu, který je totožný též s lidským subjektem (*àtman*). Poznání této jednoty je již samo o sobě vysvobozující, neboť pouta světa a vše, co nám ve vysvobození zdánlivě brání, vlastně není reálné – tento klam je nutno pouze poznat, jinak není třeba cokoliv měnit.

Jaké povahy je ovšem ono nejvyšší poznání, ona *brahmadžñàna*? Je poznáním jednoty, která přesahuje dichotomii subjekt-objekt, a jako taková je nepřístupná našemu vnímání i běžným zdrojům našeho poznávání (které právě je na subjektu-objektovém rozdělení založeno):

„Ačkoliv je zjevné, že pro některé věci je rozum dostatečně dobře zakotven, ve věci vysvobození je nedostatečný. ... Pravá povaha příčiny světa, na níž vysvobození záleží, nemůže být pro svou naprostou nesrozumitelnost bez pomoci posvátných textů myšlením uchopena. Neboť, jak již bylo řečeno, se nemůže stát objektem vnímání, protože se nevyznačuje kvalitami jako jsou forma, atd. A protože je prostá všech vlastností, nepropůjčuje se myšlení ani ostatním prostředkům pravdivého poznávání.“<sup>60</sup>

Autorita rozumu navíc zůstává významně omezena i v rámci objektivního světa. Šankara si je vědom nebezpečí sofistiky – proti každému názoru lze najít racionální argumenty a i největší myslitelé si navzájem odporují.<sup>61</sup> Rozum je bytostně nestálý, sám sebe často přivede do slepé uličky a uvede se ve zmatek. Rozum je užitečným

---

<sup>60</sup> VS 2.1.11, Müller, *The Vedanta-sutras*, vol. 1, s. 316.

<sup>61</sup> Viz předcházející pasáž Šankarova výkladu VS 2.1.11: „Jelikož lidské myšlenky jsou veskrze nestabilní, myšlení, které odhlíží od posvátných textů a spočívá pouze na individuálním názoru, nemá náležité základy. Vidíme, že argumenty, které chytří muži za velkých bolestí vymysleli, jsou ještě chytřejšími lidmi ukazovány jako falešné, a že zase jejich názory jsou vyvraceny dalšími. Na základě této rozdílnosti názorů je nemožné se domnívat, že by rozum sám o sobě měl pevné základy.“ *Ibid*, vol. 1, s. 314-315.

nástrojem i při cestě k vysvobození, ale potřebuje axiomy, teze, které teprve bude rozpracovávat, aniž by se mohl dostat za ně. Rozum není samostatným zdrojem poznání, je závislý na védách, které vyznačují prostor, v němž se rozum může pohybovat. Rozvažování nezakotvené ve védách je „vysušené“ (ùùkatarka) a neplodné a dostane-li se do konfliktu s védami, stává se pouhým „pseudo-rozvažováním“, nemá žádnou platnost.

A tak se zde šúdrové dostávají do poněkud paradoxní situace. Samotný cíl jim v rámci *advaity* zapovězen není a ani být nemůže, neboť tento cíl – vysvobozující poznání jednoty *átmanu* a *brahma* – transcenduje společenský řád i hierarchii soteriologických kvalifikací. *Átman*, jenž je totožný s *brahma*, nemůže být ze své podstaty *adhikárin* ani *anadhikáirin*, kvalifikace mu náleží (resp. je mu odepřena) jen na rovině fenomenálního světa, který je v posledku klamem (*màya*).

*Adhikára* se tedy netýká cíle, ale jen prostředků.<sup>62</sup> Jenže ty právě šúdrovi žádným způsobem nejsou k dispozici. Je povoleno učit šúdry umění odvozování (*tarka*) a racionální argumentace, to však samo o sobě k dosažení nejvyššího vědění nestačí. Šúdra svůj rozum nemůže nechat vést védami a nemá ani možnost zjistit, zda je s nimi v souladu či ne.

Šankara přesto na některých místech nechává otevřenou možnost, že někteří šúdrové mohou *brahmadžňány* dosáhnout – tedy jinak než skrze studium véd. Ve svém komentáři k VS 1.3.38, kde jinak šúdrům *adhikáru* výslovně odpírá, nakonec konstatuje, že:

„šúdrům, kteří jako Vidura získají vědění následkem pozdějších důsledků svých předchozích činů, nemohou být nicméně plody jejich vědění odepřeny, neboť poznání nese své plody ve všech případech.“<sup>63</sup>

Možnost vysvobození šúdrů zkrátka jako taková nemůže být v rámci *advaita-vedánty* teoreticky vyloučena, v zásadě ale k jejímu naplnění nevedou žádné cesty. Celkové vyznění Šankarova přístupu ke kvalifikaci šúdrů je jednoznačné – šúdrové nemají soteriologický mandát, neboť neabsolvují *upanajánu* (iniciaci, jež je základní formou rituální přípravy) a nestudují vědy.<sup>64</sup>

Vyloučení šúdrů, které se z našeho pohledu stále může jevit jako problematické, je i zde třeba zasadit do širšího kontextu ortodoxního chápání „etiky“ či lépe (*sva*)*dharmy*, jež určuje správné chování každého jednotlivce. Podobně jako je

---

<sup>62</sup> Viz Perry, který rozpracovává analogický problém v rámci *njáji*. Perry, „Early Nyàya“, s. 461.

<sup>63</sup> VS 1.3.38, Müller, *The Vedanta-sutras*, vol. 1, s. 228-229. Vidura studoval vědy ve svém minulém životě, v němž šúdrů nebyl a měl ke studiu kvalifikaci. V tomto minulém životě dosáhl poznání a přestal vytvářet novou karmickou zátěž. *Karma*, kterou nashromáždil ještě před tím, ovšem nestačila během onoho minulého života uzrát, a tak se Vidura narodil znovu – jako šúdra. Teprve v jeho šúdrovském životě *karma* dozrála a Vidura dosáhl definitivního vysvobození. Podobným případem je Vámadéva z VS 3.4.51, který na základě dříve dosaženého poznání dosáhl vysvobození již v matčině lůnu. Viz Müller, *The Vedanta-sutras*, vol. 2, s. 328.

<sup>64</sup> VS 1.3.34-38, *Ibid*, vol. 1, s. 223-229.



v kontextu *advaita-vedánty* rozum nedostatečným zdrojem pro *brahmadžňánu*, je podle ortodoxního pojetí též ve věcech dharmy obzvláště nespolehlivý. *Mímánsa* má za to, že prostřednictvím smyslového vnímání ani racionálního odvozování člověk nikdy nemůže prokázat platnost žádné normy – můžeme poznat, jaké věci jsou, nikoliv však, jaké by měly být.<sup>65</sup> Veškeré lidské vědění (kromě toho zjeveného) je podle *mímánsy* závislé na smyslovém vnímání, které pak indická epistemologická tradice chápe jako dotyk smyslu a objektu. Vztah mezi příčinou a důsledkem (který se navíc může rozpínat napříč po sobě jdoucími životy) tak není přímo vnímatelný a ani poznatelný.<sup>66</sup> Jediným zdrojem dharmy jsou proto védy. A ty šúdry vylučují.

S vědomím, že tento předpoklad pro Šankaru za všech okolností platí, můžeme přistoupit k dalším aspektům jeho pojetí *adhikáry*. Ve vědami vymezeném prostoru totiž Šankara nachází uplatnění i pro vnitřní, individuální kritéria kvalifikace k získání *brahmadžňány*. Uvádí čtyři požadavky (*sàdhanacatuñaya*) na toho, kdo může odstranit nevědomost:

1. odlišení věčného od pomíjícího (*viveka*),
2. nepřipoutanost (*vairàgya*),
3. šestero druhů sebekontroly (*÷amadamàdi*),
4. touha po vysvobození (*mumukùutvam*).<sup>67</sup>

Tyto čtyři požadavky formulují vnitřní princip individuální vyspělosti, který dále specifikuje *adhikárina*. Pro Šankaru má tento vnitřní princip velký význam, protože mu umožňuje vysvětlit „zdánlivé“ protimluvy ve védách. Jednotná interpretace véd (*samanvaya*) je přitom velkým Šankarovým tématem. Je založena na rozeznání různých výkladových rovin véd, které právě odpovídají různým stupňům individuální vyspělosti adeptů. Védy samy podle Šankary vymezují legitimní pluralitu způsobů soteriologického usilování. Lze v nich rozeznat „rituální část“ (*karmakàõóa*), jež se obrací na méně vyspělé, světsky orientované adepty, a „znalostní část“ (*jñanakàõóa*), jež představuje vyšší výkladovou rovinu – i na té jsou ovšem instrukce podávány pomocí odstupňovaných a různě sofistických metod.<sup>68</sup>

Koncept *adhikáry* je tak u Šankary užitečným klasifikačním nástrojem, pomocí něhož je možné rozdílné instituce (rozdílné představy o náboženské praxi) interpretovat jako komponenty jednoho celku.<sup>69</sup> Jak *karmakánda*, tak i *džňanakánda* jsou

---

<sup>65</sup> J. Taber, „The Significance of Kumàrila’s Philosophy“, in E. Franco and K. Preisendanz (eds.), *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1997, s. 381.

<sup>66</sup> *Ibid.*, s. 376.

<sup>67</sup> Viz Rambachan, který srovnává roli *sàdhanacatuštaji* v myšlení Šankarově a Vivékánandově. Rambachan, *Limits of Scripture*, s. 50-52.

<sup>68</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 57.

<sup>69</sup> Srovnej s Olivellem, který chápe systém *ášramů* jako významný systém klasifikace. Původně ohrožující alternativy byly bráhmany přijaty jakožto „podkategorie“ dharmy, čímž byly legitimizovány a zároveň jakožto alternativy eliminovány. P. Olivelle, *The Āśrama System: The History*

v rámci této klasifikace teologicky evaluovány – představují roviny hierarchicky uspořádaného systému jednoty. Je tedy zjevné, že *adhikárahéda* souvisí též s konceptualizací plurality a že potenciálně může být základem pro tendenci pojímat „hinduismus“ jako jedno, i když vnitřně značně rozrůzněné náboženství.

Tuto tendenci uvidíme později silně rozvinutou u neohinduistů, kteří stvořili představu hinduismu jako jakéhosi metanáboženství, které zahrnuje všechny typy náboženského usilování. Posloužil jim při tom právě koncept *adhikárahédy* jakožto systému odlišných náboženských kvalifikací, jimž právě všechny tyto typy vycházejí vstříc. U Šankary se ovšem s takovýmto inkusivismem<sup>70</sup> nesetkáme. Pro něho je veškerá legitimní pluralita náboženských cest vytyčena védami. Védami legitimizovaný prostor poskytuje každému dostatečné možnosti vybrat si takovou cestu, která bude v souladu s jeho postavením i schopnostmi. A tak Šankara výslovně kritizuje buddhistický koncept *vinéjabhéda*, který ospravedlňuje odlišná učení právě s didaktickým poukazem na různost žáků.<sup>71</sup> V Šankarových očích zacházejí buddhisté příliš daleko, neboť takto ospravedlňují i učení, která nejsou védami zmíněna ani předjímana. Volba zkratka podle Šankary nemůže být svévolná, neboť, jak jsme viděli, rozum v těchto věcech není nezávislý – musí se řídit védskými axiomy.

---

*and Hermeneutics of a Religious Institution*, 1st indian ed., Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004.

<sup>70</sup> Termín je spjat s osobou Paula Hackera, který takto pojmenovává (pro indické prostředí charakteristický) proces, v jehož rámci si určitá tradice nárokuje postoje a představy odlišných směrů, přičemž je chápe jako přípravná stádia či nižší úrovně své vlastní nauky. Zahrnuje tak cizí představy do svého vlastního systému, který pak chápe jako jakousi universální strukturu, do jejíhož středu se sama staví. Podle Hackera bychom tento přístup měly odlišovat od přístupu, který sice jiné tradice toleruje, ale zároveň jim neubírá jejich jinakost. Viz W. Halbfass (ed.), *Philology and confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*, Albany: State University of New York Press, 1995, zejména s. 11-12.

<sup>71</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 56-57.

## 4. Moderní reinterpretace

### 4.1 Setkání Indie se Západem

Než se zaměříme na způsob, jímž se ke konceptu *adhikárabhédy* staví Rámmohan Ráj, pokusíme se načrtnout hlavní rysy historicky pozoruhodné situace, v níž se Rámmohan ocitl a na niž se mu podařilo kreativním způsobem zareagovat.

Rámmohan se pravděpodobně narodil roku 1772, a dospěl tedy v době, kdy již byla moc britské Východoindické společnosti v Bengálsku plně etablovaná. Britský vliv přitom prostupoval všechny sféry života bengálských elit. Britští obchodníci i úředníci se museli spoléhat na překladatele, obchodní zprostředkovatele, bankéře či jakési manažery z řad Bengálců a následkem této spolupráce se britský vliv začal šířit z oblasti vojenské, politické a ekonomické též do sféry sociální, náboženské a intelektuální.

Zájem Britů o indickou kulturu, původně vyvolaný praktickou potřebou porozumět jazyku a zákonitostem ovládané země, vedl ještě před koncem osmnáctého století k položení základů orientalistiky jakožto vědního oboru. Britští orientalisté se ponořili do studia pradávných védských textů i Kálidásových dramát a postupně své budoucí kolonii předkládali její vlastní obraz, viděný ovšem očima formovanými západním racionalismem, pozitivismem, historismem a v neposlední řadě také pocitem vlastní, „křesťanské“ nadřazenosti. Indie viděná britskými očima byla zemí, jež měla dobu své velikosti dávno za sebou a jež se v současnosti nacházela ve stavu hlubokého marasmu, způsobeného zejména degenerací náboženství, které beznadějně propadlo pověrám, modloslužebnictví a barbarským praktikám. Tak byla skrze mýtus o dávno zašlém zlatém věku britskými badateli-úředníky konceptualizována indická minulost a tento koncept se vzápětí stal důležitým impulsem pro reformační úsilí představitelů tzv. neohinduismu.

Vedle výsledků orientalistického bádání byli tito neohinduísté výrazně ovlivněni západní kritikou indických společenských institucí a zvyklostí – zejména se jednalo o kastovnictví, dětské sňatky či špatné životní podmínky žen. Ke kritice sociálních poměrů se pak přidružovala již zmíněná kritika náboženství, a to jednak ze strany misionářů, usilujících o konverze hinduistů ke křesťanství v samotné Indii, jednak ze strany osvícenských intelektuálů, zaobírajících se hledáním univerzálního náboženství. To mělo být prostou artikulací náboženské zkušenosti, a tedy jakýmsi společným základem všech existujících náboženských systémů. Mělo jasně pojmenovat podstatu všech náboženství, očistit ji od všeho sekundárního a podružného, a tím pomoci překonat rozdíly mezi jednotlivými naukami, jež byly osvícenci považovány za nežádoucí a nebezpečné.

Znaky tohoto osvícenského postoje vykazuje také unitářské hnutí, jež mělo na bengálskou reformačně-modernizující scénu ze všech křesťanských směrů vůbec největší vliv. Unitářství, jež ve dvacátých a třicátých letech devatenáctého století pozoruhodně propojilo komunity podobně smýšlejících lidí v USA, Británii a Bengálsku, charakterizuje především úsilí o nahrazení předsudečné lidové zbožnosti

racionální, liberální vírou, dále pak snaha o emancipaci všech ponížených a diskriminovaných vrstev a konečně též optimistická víra v universální vývoj, jehož cílem je dosažení ideálního stavu lidstva právě skrze sociálně reformované racionální náboženství.<sup>72</sup>

Ačkoliv disputace v zásadě „teologického“ charakteru hrály při formování neohinduistického reformního hnutí bezesporu významnou roli, nesmíme zapomenout na mocensko-politické pozadí celé situace. Zásadní disproporčnost střetu indické a britské kultury – tedy skutečnost, že britská Východoindická společnost a později koloniální vláda Británie uplatňovaly svůj vliv z pozice moci – učinila z reformního hnutí též politickou záležitost. Důležitým aspektem neohinduismu se tak stal také nacionalismus a sociálně-náboženské reformy byly často motivovány ambicí vytvořit z Indie jednotný a sebevědomý národ. To je další z paradoxů, jež Indii přineslo setkání se Západem, neboť samotné pojetí národa neohinduísté převzali teprve až od Evropanů.

#### 4.2 Nové sociální poměry v Kolkatě

Změněná mocensko-politická situace ovšem přinesla také značnou sociální mobilitu. Po konsolidaci moci britské Východoindické společnosti jakožto jediné suverénní síly v Bengálsku zchudla tradiční muslimská šlechta i vysocí hinduističtí úředníci a příležitost vystoupat po sociálním žebříčku vzhůru dostali naopak tzv. *abhidžát bhadralok (b.)* – původně malí obchodníci, nižší úředníci či drobní vlastníci půdy, kteří se do Kolkaty přistěhovali v druhé polovině osmnáctého století a během jedné či dvou generací zbohatli právě díky práci pro Východoindickou společnost.<sup>73</sup> Tito noví obchodníci, manažeři, agenti, poradci a překladatelé představovali relativně otevřenou sociální skupinu, která svůj status odvozovala spíše od bohatství a vlivu nežli od svého původu.<sup>74</sup> Prostředkem kumulace vlivu se přitom stala nově vzniklá struktura *dalů (b.)*, jakýchsi mocenských frakcí, které se utvářely kolem jednotlivých vlivných postav. *Dal* byl sice tvořen lidmi z různých kast, jeho vůdce, tzv. *dalpati (b.)*, však zároveň v jeho rámci často uplatňoval moc tak, že vykládal kastovní pravidla (týkající se zejména sňatků, rituálního znečištění či dědictví) a za pomoci hrozby „exkomunikace“, tedy ztráty kasty, vyžadoval jejich dodržování.<sup>75</sup>

Tyto nové elity se tedy na přelomu osmnáctého a devatenáctého století ocitají v zajímavé situaci, kterou Mukherjee charakterizuje jako prolínání dvou politických idiomů – moderního a tradičního.<sup>76</sup> Na jedné straně byli tito členové *dalů* loajální Britům, jimž vděčili za svůj vzestup, a často se s novými západními hodnotami a myšlenkami také upřímně ztotožňovali. Na straně druhé však museli svou pozici

---

<sup>72</sup> Kópí, *The Brahma Samaj*, s. 3-5.

<sup>73</sup> S. N. Mukherjee, „Class, Caste and Politics in Calcutta, 1815-38“, in E. Leach and S. N. Mukherjee (eds.), *Elites in South Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 43- 48.

<sup>74</sup> Killingley, *Rammohun Roy*, s. 25.

<sup>75</sup> Mukherjee, „Class, Caste and Politics“, s. 34.

<sup>76</sup> *Ibid*, s. 33-34.

obhájit v očích svých rodin, své kasty či obecně současníků. Není tedy divu, že se pokoušeli svůj status legitimizovat pomocí tradičního idiomu – spustili vlastně proces velmi podobný tomu, který Srinivas nazval procesem „sanskrtizace“,<sup>77</sup> tj. pokoušeli se uvést svůj rituální status do souladu s nově získaným statutem politicko-sociálním. Mnozí příslušníci nových kolkatských elit proto úzkostlivě dodržovali pravidla rituální čistoty, patronovali bráhmany a pořádali okázalé a nákladné rituály. Právě v této době tak také dosáhla svého vrcholu popularita zvyku „upalování vdov“ (*satí*, tj. doslova „ctnostná žena“) – v roce 1818 bylo zaznamenáno 839 případů, z toho 544 jen v Kolkatě.<sup>78</sup>

Tuto zvýšenou citlivost vůči vlastnímu rituálnímu statutu můžeme vnímat i jako projev hledání nové identity, jež bylo obtížným úkolem kolkatských *bhadraloků*. Zatímco konzervativnější většina nově vzniklé elity tuto situaci řešila přimknutím k jistotám minulosti, někteří bengálští intelektuálové byli otevřeni novým hodnotám a idejím a začali skládat jednotlivé prvky svého ambivalentního světa ve svéráznou synkretickou kulturní tradici, jež je odcizila jejich současníkům. Většinou se alespoň částečně vymanili z příbuzenských a kastovních vztahů a začali se pohybovat v širších sociálních souvislostech. Vzhledem k tomu, že však na druhé straně nebyli ani Evropany přijímáni jako zcela rovnocenní a jejich možnosti uplatnit se v rámci struktur britské správy byly omezené, ocitli se dočasně v jakémsi vakuu. Aby ho zaplnili, pokoušeli se pomocí zvýšeného hermeneutického úsilí nově interpretovat svou vlastní minulost a na troskách staré identity vybudovat novou, jež by odpovídala změněným nárokům historické situace.<sup>79</sup>

Skupina, která přijala hermeneutický úkol budování nové identity za svůj, ovšem nebyla nijak jednolitá – zahrnovala celou škálu přístupů od relativního konzervatismu po radikální liberalismus. Hranice mezi liberální frakcí (kam je řazen Rámmohan Ráj) a frakcí konzervativní (za jejíhož představitele je považován též Rádhákánta Deb, jeden z nejvýznamnějších Rámmohanových oponentů) však nebyla jasně vymezená. Konzervativci byli obecně proti tomu, aby reformy zasahovaly do oblastí náboženství, tedy zejména do pravidel rituální čistoty vztahujících se ke kastovní příslušnosti. Na základě toho je dnes často chápeme jako představitele ortodoxie, nicméně kupříkladu Rádhákánta Deb vehementně podporoval vzdělávání anglického typu a jako pedagog a autor průlomových učebnic přispěl k šíření poznatků západní vědy a západního způsobu myšlení.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Srinivasův pojem „sanskrtizace“ pojmenovává proces, v jehož rámci nižší kasty napodobují chování kast vyšších, čímž usilují o zvýšení svého rituálního statutu (resp. statutu kasty jako celku) a o posun na pomyslném kastovním žebříčku. Viz M. N. Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay: Media Promoters & Publishers Pvt. Ltd., 1962.

<sup>78</sup> Killingley, *Rammohun Roy*, s. 27.

<sup>79</sup> Kopf, *The Brahma Samaj*, s. 89-90. Kopf se v této knize hlásí k teorii krize identity jakožto hybného momentu přelomových historických událostí dánsko-německo-amerického psychologa a psychoanalytika Erika Eriksona. Viz zejména kapitulu „Identity, Achievement, Conscience: The Human Development of the Bhadralok Reformer“, kde Kopf analyzuje krizi identity u jednotlivých představitelů *Bráhmásamádže*.

<sup>80</sup> Mukherjee, „Class, Caste and Politics“, s. 67-69.

V zásadě ovšem právě liberální křídlo v čele s Rámmohanem vytvořilo předpoklady pro vznik hnutí, pro něž se později mezi západními badateli vžilo označení „neohinduismus“.<sup>81</sup> Paul Hacker, který jako první významným způsobem „neohinduismus“ vymezil oproti „hinduismu tradičnímu“, Rámmohana ještě za skutečného neohinduistu nepovažuje a to zejména proto, že u Rámmohana ještě není přítomen nacionalismus či alespoň není přítomen v takové míře jako u pozdějších představitelů tohoto hnutí, zejména u Vivékánandy.<sup>82</sup> Zároveň ovšem panuje shoda na tom, že právě Rámmohan vytyčil směr, kterým se bude ubírat moderní a později „neohinduistické“ myšlení Bengálska, jež dále ovlivní způsob, kterým se bude do moderní doby ubírat celá Indie.

### 4.3 Rámmohan Ráj

Rámmohan pocházel z prostředí, z něhož se typicky příslušníci neohinduismu rekrutovali. Byl sice bráhman, ale jeho rodina se v očích ortodoxních současníků rituálně znečistila prací pro cizí vládu – nejprve mughalskou, poté britskou. Prostřednictvím otce, který sám sloužil v mughalské administrativě, se Rámmohanovi dostalo perského a arabského vzdělání, později si doplnil tradiční vzdělání v sanskrtu a díky práci pro Východoindickou společnost se naučil i anglicky, navázal styky s řadou Angličanů a dostal se do kontaktu se západní kulturou.

Západními hodnotami a idejemi byl Rámmohan ovlivněn v mimořádné míře. Poznatky, jež přineslo orientalistické bádání, se staly základními stavebními kameny jeho synkretické nauky. V souladu s orientalisty propagovaným mýtem zlatého věku objevil Rámmohan ideál hinduismu v nauce *advaita-védánty*, Šankarově více než tisíc let staré monistické filosofické doktríně, jejímž jádrem je představa o jednotě neosobně pojímaného nejvyššího principu (*brahma*) a lidské duše (*átman*). Tyto stavební kameny pak ovšem byly dále opracovávány v duchu unitářského deistického myšlení a zápalu pro sociální reformy. *Advaita* byla zároveň pochopena jako jakési „minimální náboženství“, společný základ všech ostatních náboženských nauk, racionální jádro těchto nauk očištěné od všeho sekundárního, akcidentálního a degenerovaného. Uctíváno má být jen *brahma*, a to skutečně pouze jako neosobní princip, tedy aniž by bylo jakkoliv zpodobeno. Nutno však říci, že Šankarovým advaitovým monismem byl svět jako takový znevažován. *Advaita* proto tradičně rozhodně neměla ambice svět jakkoliv reformovat a uctívání zpodobených božstev považovala prostě za integrální součást jevového světa – světa „jmen a forem“ (s. *nàma-ràpa*), který je v posledku falešný, nicméně dokud jsme v jeho klamu polapeni, jsou pro nás závazná jeho pravidla. Pro Rámmohana byl ovšem advaitový monismus

---

<sup>81</sup> Tento termín reflektuje rozdíl mezi tímto novým pojetím a tradičním hinduismem. Označení „bengálská renesance“ naproti tomu odkazuje k mýtu o dávno zašlém zlatém věku a vyjadřuje touhu vrátit se „k pramenům“. Nehledě k těmto odlišným konotacím je třeba vzít na vědomí, že „bengálská renesance“ představuje širší kategorii, neboť zahrnuje právě i onu „konzervativní“ frakci *bhadraloků*, která odmítala vztáhnout reformy i na náboženství.

<sup>82</sup> Srov. Robertson, *Raja Rammohan Ray*, s. 176-181.

racionálním náboženstvím, které jediné může být předpokladem morálky a úspěchu sociálních reforem. Teprve až se náboženství oprostí od předsudků a iracionality, až svrhne modly, rozboří ikony, a zbaví se prázdného ritualismu, otevře se před člověkem možnost nezávislého myšlení, soucitu s bližními a zodpovědného přístupu ke společnosti.

Působení unitářského vlivu se u Rámmohana projevuje v takové míře, že ho britští či američtí unitáři nejednou neváhali prohlásit za svého souvěrce a ortodoxnější křesťané odvozovali od jeho případu možný úspěch misionářské činnosti v Indii.<sup>83</sup> Tyto naděje Rámmohan jistě přiživil, když roku 1823 založil *Calcutta Unitarian Committee*, spolek vymezený právě principy unitářství.

Rámmohan ovšem na vlastní kulturu a náboženství nehodlal rezignovat a naděje misionářů v křesťanskou spásu Indie byly záhy zklamány. Rámmohan čím dál tím hlasitěji polemizoval s některými prvky křesťanství<sup>84</sup> a svůj postoj stvrdil roku 1828, kdy *Calcutta Unitarian Committee* nahradil společností *Bráhmasabha*, platformou pro rozvíjení advaitového pojetí náboženství, jež se později pod vedením Debendranátha Thákura proměnila ve slavnou *Bráhmasamádž*, ve své době prakticky nejdůležitější neohinduistický spolek. Vysoké nároky na racionalitu a universalitu náboženství nedovolily Rámmohanovi přijmout specifické křesťanské poselství – namísto toho si pod hlavičkou monistické *advaity* osvojil jakýsi téměř až komparativní přístup, v jehož rámci jakoby nezaujatě přistupoval k jednotlivým tradicím, hledal v nich společné jádro, a překročil tak hranice úzce sektářského diskursu.<sup>85</sup>

Právě v příspěvku k modernímu náboženskému sektářskému dialogu (resp. v jeho překročení) přitom nejspíš spočívá největší Rámmohanova originalita,<sup>86</sup> ačkoliv hodnocení celkového Rámmohanova přínosu je dodnes nejednoznačné. Jak se v souvislosti se zakladatelskou osobou celé jedné epochy sluší, jsou interpretace jeho působení zatíženy mnohými mýty a apologetickými či nacionalistickými ambicemi, v moderní době pak postkoloniální posedlostí dekonstruovat vše, co údajně vnutil Východu Západ.

Rámmohan navíc skutečně byl postavou rozkročenou mezi dvěma světy a důsledkem přecházení z jedné kultury do druhé jsou jisté nekonstistence projevující se v jeho díle. Ty jsou dále umocněny skutečností, že i samotné Rámmohanovy texty se obrací k různým publikům. Svůj první text, *Tuhfatu'l muwáhhidín* („Dárek deistům“, 1803-1804), napsal Rámmohan persky a oslovil v něm primárně publikum muslimské. Později, ve zralejším období své tvorby, se vyjadřoval buď v angličtině nebo v bengálštině. Jazyk textu přitom u něj vždy koresponduje též s celkovým

---

<sup>83</sup> Rámmohan byl též pokládán za zářný příklad důsledků blahodárného působení západní kultury, jež zaostalým zemím přináší koloniální evropská správa. Viz *Ibid*, s. 47.

<sup>84</sup> Viz zejména *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness* (1820), po jehož vydání došlo k roztržce s misionáři ve Šírámपुरu.

<sup>85</sup> Kopf, *The Brahma Samaj*, s. 13. Viz také hodnocení M. Monier-Williamse, který Rámmohana považoval za „prvního skutečného badatele na poli vědy komparativního náboženství, kterého svět stvořil“. Cit. podle Halbfass, *India and Europe*, s. 199.

<sup>86</sup> Robertson, *Raja Rammohan Ray*, s. 181

vyzněním práce – v anglických pracích<sup>87</sup> používá termíny formované křesťanským světonázorem, snaží se přiblížit autochtonní indické koncepty západnímu myšlení, ale nechá se též vést apologetickou motivací představit Západu *advaitu* jako nauku, která si s křesťanstvím nijak nezádá, ba co do racionality a universalit má oproti křesťanství i jasné přednosti. Obrací-li se však k publiku bengálskému, snaží se především ustavit pozici sebe sama jakožto legitimního vykladače *advaity* a následně *advaitu* vykládat tak, aby odpovídala jeho pojetí zdůrazňujícímu morální rozměr náboženství.

Z bengálských textů<sup>88</sup> jasně vyplývá, že Rámmohan nebyl zcela poplatný západnímu způsobu myšlení, jak se domnívali zejména postkoloniální interpreti jeho díla. I bengálské texty sice vykazují jasné ovlivnění západními hodnotami, zároveň se však věnují i v podstatě technickým problémům tradičního diskursu a vznášejí nárok na ortodoxní interpretaci prostřednictvím odvolávání se na autoritativní texty. Významným prostředkem prosazování *advaitového* přístupu je v rámci těchto textů hermeneutická metoda – výklad véd za využívání tradičních interpretačních metod. V následující části práce se pokusíme na prvky tradiční interpretační metody upozornit, zároveň si ovšem budeme všimnout aspektů, v nichž se Rámmohan od tradice odchyľuje a důsledků, k nimž tato odchýlení vedou. Východiskem nám bude Rámmohanova redefinice pojmu *adhikára*, jež je symptomatickým projevem Rámmohanova přístupu a zároveň také jablkem sváru mezi Rámmohanem a představitelem ortodoxie.

#### 4.3.1 Textové zdroje Rámmohanova pojetí *adhikáry*

Jak již bylo řečeno, Rámmohan považuje za autentické jádro hinduismu a zároveň jakýsi nadkonfesijní základ všech ostatních náboženství *advaita-védántu*, jak ji formulovali Šankara a jeho následovníci. Proto je pro něj relevantní zejména trojice textů, z nichž *advaita* vychází (s. *prasthànatrayā*): upanišady, které jsou „korunou véd“, védántasútry – zvané též brahmasútry – a Bhagavadgíta. Je přitom dobré si uvědomit, že védántasútry náležejí k žánrům sútrové literatury, tedy že mají formu velice kondenzovaných výroků, tvořených v podstatě klíčovými slovy a výrazy, jež měly člověku připomenout celé pasáže skrývající se za nimi. Sútry tedy byly spíše mnemotechnickou pomůckou orální tradice textů a jejich pochopení předpokládalo další výklad, jež žákovi poskytoval učitel. Vykládat védántasútry je proto formálně jiným úkonem než vykládat upanišady, které jsou přeci jen samy o sobě srozumitelnější. Vykládat védántasútry legitimně znamená držet se komentářů, jež k nim vytvořili autoritativní komentátoři,<sup>89</sup> zatímco nezávislé zkoumání VS v zásadě

---

<sup>87</sup> Viz Roy, *Translation of Several Principal Books*.

<sup>88</sup> Viz Bandyopādhyāyā and Dās (eds.), *Rāmmohan-granthābali*, vols. 1-7.

<sup>89</sup> Védántasútry jsou připisovány Bádarájanovi a jejich vznik se klade do stejné doby jako vznik Džaiminiho mímánsásúter, tedy zhruba do období kolem roku 200 př. n. l. Byly vykládány Šankarou, Rámánudžou, Nimbárou, Madhvou i Vallabhrou, tedy představiteli různých směrů *védánty*. Pro monistickou *advaita-védántu* je nejzávažnější Šankarův komentář.



nemůže být v souladu s jejich skutečným smyslem a pro ortodoxní prostředí je nepřijatelné.

Rámmohan přitom ve svém prvním bengálském díle *Védántasára* (1815)<sup>90</sup> ze sanskrutu překládá a především komentuje právě pětatřicet védántasúter, přičemž sice výslovně proklamuje návaznost na Šankaru, nicméně ve skutečnosti se ho drží tu těsněji, tu jen poměrně volně.<sup>91</sup> Po *Védántasáre*, jež byla samotným Rámmohanem pod názvem *Translation of an Abridgment of the Vedant* volně převedena do angličtiny, následovalo pět vybraných upanišad (*Kéna, Íša, Katha, Mándúkja* a *Mundaka*, 1816-1819), opět vykládaných podle Šankarova vzoru. Kromě *Mándúkjópanišady*, která pojednává poměrně technické problémy, byly opět všechny převedeny do angličtiny. Předmluva k bengálské *Mándúkjópanišadě* je Rámmohanovým patrně „nejakademičtějším“ výkladem *advaity*<sup>92</sup> a zároveň zajímavým zdrojem poznatků o jeho pojetí *adhikáry*.

Dalšími zajímavými Rámmohanovými texty jsou polemické traktáty. Mezi nejdůležitější z nich patří *Bhattáčárjer sahita vičára* (angl. překlad *Second Defence of the Monotheistical System of the Veds*), jež je odpovědí na kritiku dvou tradicionalistických panditů, Rádhákánty Deba a Mritjundžaje Bidjálankára, *Védántačandrika*<sup>93</sup> (angl. verze *An Apology for the Present System of Hindoo Worship*). Pro naše účely jsou zajímavé také Rámmohanovy polemiky *Gósvámír sahita vičára*, *Kavitákárer sahita vičára*, *Subrahmanja Šástrír sahita vičára* (angl. verze *Apology for the Pursuit of Final Beatitude, independently of Brahmunicipal Observances*) a další.

#### 4.3.2 Rámmohan a *adhikára*

Rámmohan bývá někdy přirovnáván k Lutherovi, neboť přeložil „zjevené“ sanskrtské texty do hovorového jazyka, a zpřístupnil je tak širšímu okruhu lidí. A ačkoliv se tyto překlady nestaly součástí „lidového dědictví“ jako v Lutherově případě,<sup>94</sup> přesto znamenaly přelomovou událost v dějinách *šruti* a jeho tradace. V předmluvě ke svému překladu *Íšópanišady* Rámmohan píše, že „smysl (*artha*) všech těchto textů stručně vyložil v hovorovém jazyce (*bhàùàte*), aby mu porozuměla

---

<sup>90</sup> Robertson zpochybňuje do té doby přijímanou chronologii Rámmohanova díla a podává přesvědčivé argumenty svědčící pro skutečnost, že prvním Rámmohanovým bengálským textem je *Védántasára*, zatímco *Védántagrantha* (též 1815) není dílem Rámmohana, ale jiného autora z prostředí *Bráhmamasámádže*. *Védántagrantha* je také komentářem védántasúter a vznikla ve stejné době jako *Védántasára*. Oproti ní se však více drží Šankary a to právě zejména v otázce *adhikáry*, v níž sdílí Šankarovo konzervativní stanovisko. Robertson, *Raja Rammohan Ray*, s. 74-8. K problému autorství textů připisovaných Rámmohanovi viz také Killingley, *Rammohun Roy*, s. 12-15.

<sup>91</sup> Jak říká Robertson, tradičně nebylo běžné, aby byl komentář autoritativního učitele (tj. zde Šankary) podrobován tak rozsáhlému editování. Neobvyklý je již jen výběr pouze některých súter a také to, že Rámmohan volně mění jejich pořadí. Robertson, *Raja Rammohan Ray*, s. 95.

<sup>92</sup> *Ibid*, s. 137.

<sup>93</sup> *Védántačandrika* je zařazena do Rámmohanových sebraných spisů. Viz *Bedántacandrikā*, in *Rámmohan-granthābalī*, vol 1, s. 127-152.

<sup>94</sup> Killingley, *Rammohun Roy*, s. 41.

veřejnost (sarbbasādhāraṅ lok).“<sup>95</sup> V podobném duchu vyčítá Rāmmohan svým kritikům, že činí své texty obtížnými tím, že používají komplikované sanskrtské termíny, které lidi klamou a brání jim v pochopení celkového smyslu.<sup>96</sup> Sanskrt je vůbec podle Rāmmohana šikovnou clonou, jíž bráhmani zastírají pravý smysl textů či také vlastní neznalost a díky níž si jsou schopni udržet privilegovanou pozici ve společnosti a všechny výhody, které z ní vyplývají. Mnozí bráhmani podle Rāmmohana udržují lidi schválně a ze zjištěných důvodů v nevědomosti.

Rāmmohanovy bengálské překlady *šruti* jsou tedy jednak spojeny s osobními útoky na jeho oponenty a obecně na konkurující bráhmanské vrstvy, jednak jsou radikálním prolomením pravidel *adhikáry*, po staletí určujících kritéria kvalifikace pro přístup k textům. Vydané Rāmmohanovy překlady (které se navíc Rāmmohan snažil distribuovat do co nejširších vrstev společnosti)<sup>97</sup> si mohl teoreticky přeciť kdokoliv – žena, šúdra či dokonce cizinec – aniž by k tomu měl patřičnou rituální přípravu a další předpoklady. To zjevně odporovalo pravidlům dharmy, jak je *šruti* stanovilo, a ohrožovalo proto sociální, ale i kosmologický řád světa. Není divu, že v očích ortodoxie byl Rāmmohan nástrojem pokračující *kalijugy*, temného věku lidstva.<sup>98</sup>

Samotným vydáním bengálských překladů *šruti* tedy Rāmmohan značně podpořil tendenci k demokratizaci náboženství, v níž se odráží vliv evropského individualismu. Toto v podstatě svévolné zrušení *adhikáry* ovšem nepředstavovalo jediný způsob, jímž se Rāmmohan s *adhikárou* vyrovnával. Ve svých textech totiž až na pasáže typu výše uvedených příkladů výslovně nepropaguje to, k čemu svými vlastními překlady přispěl – totiž nepropaguje právo všech na přístup k textům. Tento specifický problém ustupuje do pozadí a do popředí se dostává spíše zájem o formulaci takové cesty náboženského a soteriologického usilování, kterou by ke kýženému cíli mohly dospět i dosud vyloučení jedinci. Až na základě redefinice ideální náboženské cesty a jejích legitimních prostředků dospívá Rāmmohan k přesvědčení, že znalosti *brahma*, která je nejvyšším cílem a která sama o sobě znamená vysvobození, mohou dosáhnout všichni, každý muž, žena i dítě.<sup>99</sup> Nerefinuje tedy *adhikáru* výslovně ve vztahu k přístupu k textům (neboť tím by se příliš zjevně dostal do rozporu s příkazy véd), ale redefinuje ji v obecném kontextu jediné a všem společné cesty k vysvobození. Jinými slovy *adhikára* v jeho pojetí zakládá universální nárok na vysvobození, nikoliv universální nárok na přístup k textům.

---

<sup>95</sup> *ā-ṅopaniṣat*, in *Rāmmohan-granthābālī*, vol 1, s. 195.

<sup>96</sup> *Bhattācārjer sahit bicār*, in *Rāmmohan-granthābālī*, vol 1, 155. Je pravda, že Rāmmohan píše daleko jednodušším jazykem než autoři *Védāntačandriky*, jejichž jazyk se vyznačuje dlouhými kompozity a veskrze sanskrtizovanou slovní zásobou.

<sup>97</sup> Viz např. *A Second Defence of the Monotheistical System of the Veds in Reply to an Apology for the Present State of Hindoo Worship*, in Roy, *Translation of Several Principal Books*, s. 162: „... po prostudování mé předmluvy k *Īśópaniṣadě* v bengálském jazyce (jejichž asi pět set kopií jsem během posledních dvanácti měsíců distribuoval mezi hinduisty rozličného zázemí)...“

<sup>98</sup> Halbfass, *India and Europe*, s. 210.

<sup>99</sup> Robertson, *Raja Rammohan Ray*, s. 162-163.

V tomto kontextu ji vymezuje v psychologizujícím a individualistickém duchu – o soteriologické kvalifikaci člověka rozhodují jeho osobní vlastnosti a jeho duchovní vyspělost, nikoliv vnější faktory jeho života.

### 4.3.3 Touha jako kritérium *adhikáry*

Jedinou podmínkou, která ustavuje kvalifikaci pro spásné poznání *brahma*, je tak podle Rámmohana touha (*brahmajijṣāsà*) po tomto poznání.<sup>100</sup> Zdůrazňuje tak onen výše pojednávaný subjektivní či individuální moment *adhikáry*. Zároveň ovšem zůstává alespoň jednou nohou zakotvený v indickém prostředí, ve kterém se touha nerodí ve vzduchoprázdnu, ale je součástí mechanismu karmanového zákona, jenž řídí koloběh znovuzrovnání a podpírá a racionalizuje celý koncept *varnāśrama-dharmy*.

Touhu jakožto nedílnou součást mechanismu karmanového zákona popisují Rámmohanovi oponenti ve své *Védāntacandrice*.<sup>101</sup> Podle nich lidé, kteří usilují o naplnění legitimních lidských cílů prostřednictvím védami stanoveného konání (*b. sakām karmmanuñhānkāripuruñerā*), získávají jako plody tohoto konání nebe a štěstí. Zrodí se tedy v nebi, kde se jejich mysl stane „provoněná“ touhou po pocífování tohoto štěstí (*b. tatsukhānubhabbāsanābāsītacitta haiṣā*), a oni v touze po odpovídajících činech znovu přijmou lidské tělo a znovu konají činy stejného druhu. Střídají tedy lidská a božská zrození (lidé protivící se védám střídají naopak zrození v lidském světě a v pekle) a nemohou dosáhnout vysvobození. Rotují v koloběhu *samsáry* jako „rumpál u studně“ a právě díky touze, která vzniká s až mechanickou pravidelností, je velmi těžké tento koloběh narušit.

Objeví-li se tedy u člověka touha po vysvobození (resp. po poznání *brahma*), nejedná se o nijak nahodilý stav mysli, ale znamená to naopak, že člověk na své cestě životy došel k místu, které je mimořádnou šancí, a které si v předešlých životech (či mimořádnou snahou v rámci jednoho života) musel tvrdě zasloužit.

Tyto konotace má touha i pro Rámmohana. Touží-li člověk po poznání *brahma*, znamená to, že jeho mysl byla očištěna a že v tomto či minulých životech již absolvoval čtverou přípravnou cestu (*s. śāhanacatuññaya*).<sup>102</sup> Rámmohan zde má na mysli formálně tu samou čtveřici, se kterou jsme se již setkali u Šankary, tedy rozlišování věčného a pomíjějícího (*s. viveka*), vzdání se všech tužeb (*s. vairāgya*), šest druhů sebekontroly (*s. ÷amadamādi*)<sup>103</sup> a právě touhu po vysvobození (*s. mumukūtvam*).

---

<sup>100</sup> Viz *Kāthopaniṣat* 1.2.23, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 224: „tento *ātman* ... není poznatelný ani skrze pravidelné studium knih, ani skrze pouhé naslouchání smyslu véd (*bedārtha÷rabañete*); člověk, který chce tento *ātman* poznat, ho pozná“.

<sup>101</sup> *Bedāntacandrikā*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 130.

<sup>102</sup> *Māññākyopaniṣat*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 246. Srov. též *Kābitākārer sahit bicār*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 2, s. 78: „Jsou-li skrze činy konané v minulých životech nashromážděny ctnosti, je člověk kvalifikován, aby usiloval o poznání, aniž by v tomto životě musel konat rituály.“

<sup>103</sup> Šestici tvoří – v přepisu ze sanskru – těchto šest pojmů: kontrola mysli (*÷ama*), kontrola vnějších orgánů (*dama*), nekonání (*uparati*), trpělivost (*titikūa*), koncentrace (*samādhāna*) a úcta (*÷raddhā*).

U každého z těchto myslitelů zaujímá ovšem čtveřice jiné postavení – u Šankary je kultivace těchto kvalit mysli, vůle a emocí jen nutným předpokladem pro úspěšné porozumění upanišadám a klade jen další nároky na *adhikárina*, který je primárně určen příslušností k *varně* a mandátem pro studium véd.<sup>104</sup> U Rámmohana je naproti tomu právě *sádhanačatuštaja*, resp. touha, jež je jejím vyvrcholením, jediným dostatečným kritériem soteriologické kvalifikace.

#### 4.3.4 Psychologizace pojmu *adhikára* a její předpoklady

Rámmohan tedy zdůrazňuje subjektivní moment *adhikáry* oproti momentu objektivnímu. Mentální, duchovní či též morální vyspělost člověka je pro úspěch na duchovní cestě relevantnější než jeho pohlaví, příslušnost k *varně* a společenský status. Očím Evropana se takovýto závěr může jevit jako poměrně banální a samozřejmý, v Indii Rámmohanovy doby ovšem takový zdaleka nebyl. Rámmohan se jím poměrně rázně rozloučil se světem prodchnutým hierarchickým řádem, resp. různými rovinami hierarchického řádu, jež si vzájemně odpovídají. Člověk pro něj již není primárně určen *svadharmou*, která vychází právě jen z jeho pozice v rámci řádu, ale spíše universálně pojatým lidstvím. Lidé nejsou rozděleni do ontologicky odlišných kategorií a ať pocházejí z různých kast či dokonce národů, mají stejný nárok na přístup k pravdě, tedy k poznání jediné všeobjímající skutečnosti, jíž je *brahma* totožné s *átmanem*.

Rámmohan již zkrátka nechápe sociální řád jako kosmologicky zakotvený. Kasty již u něj nemají povahu reálných universálií, ale spíše morálních kategorií. Bráhman je podle Rámmohana skutečným bráhmanem, jen pokud se chová patřičným způsobem. S tímto předpokladem ovšem Rámmohan narazil na odpor konzervativních kruhů. Tak například tradicionalističtí pandité Vásudeva Šástrin Abhyankara či Durgáprasáda Dviveda kritizují modernisty (s. *adhunika*), kteří by chtěli odvozovat kasty od chování. Takovéto odvozování je podle nich zcela nepatřičné, neboť kasty jsou jednoznačně dány zrozením. Ctnosti, které kupříkladu Manuův zákoník připisuje bráhmanům, bráhmanství v žádném smyslu nezakládají, ale jsou jen povinnostmi, které jsou pro bráhmany stanoveny.<sup>105</sup> Podobně vysvětluje pojetí kast jakožto reálných universálií z řečnické otázky Soobajee Bapooa, který se táže, zda mula, nehledě na to, jak tvrdě pracuje, se snad někdy může stát koněm.<sup>106</sup>

Rámmohanův přístup je tedy radikálním odklonem od myšlení ortodoxie a je mimo jiné umožněn též novým pojetím čistoty, kterou již Rámmohan nechápe rituálně, ale opět – jistě pod vlivem křesťanství – spíše morálně.<sup>107</sup> A znevážení

---

<sup>104</sup> Rambachan, *Limits of Scripture*, s. 50.

<sup>105</sup> Mārulakara (ed.), *Dharmatattvanirōaya*, Poona, 1929, s. 18 nn., cit. podle Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 376.

<sup>106</sup> A. Weber, „Über die Vajra-sācā (Demantnadel) des Ačvaghōa“, in *Abhandlungen Preuss. Ak. Wiss.*, Berlin, 1859, s. 205-264, cit. podle Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 360.

<sup>107</sup> Je mimochodem zajímavé, že právě pravidla rituální čistoty jsou tím, co mu na kastovním systému nejvíc vadí. Tato pravidla jsou podle něj překážkou vytvoření jednotné a soudržné společnosti a

pravidel rituální čistoty, kosmologického zakotvení sociálního řádu a konceptu *svadharmy* – to vše můžeme chápat jako důsledek jeho odmítnutí rituálu.

Jak jsme se pokusili naznačit výše, hierarchický koncept dharmy je s rituálem bytostně spjatý a v jednom ze svých primárních významů znamená termín „dharma“ právě plnění rituálních povinností. Rámmohan ovšem ritualismus radikálně zavrhuje a za jedinou správnou náboženskou cestu považuje úsilí o racionální poznání *brahma* a jeho totožnosti s *átmanem*. Podobně jako *brahma* transcenduje celé stvoření se vši jeho dualitou a rozrůzněností, tak i náboženská cesta směřující k jeho poznání transcenduje všechny ostatní specifické cesty, a tedy i rituál a rituální čistotu.

Rámmohan využívá možnosti, které v tomto směru skýtá monistická nauka. Tváří v tvář transcendentnímu *brahma* jsme si (když ne sociálně, tak alespoň soteriologicky) všichni rovni. Všichni lidé mají možnost, ale zároveň i povinnost snažit se *brahma* poznat. Moment touhy ustavující náboženský mandát se tu překlápí v povinnost, stejně jako tomu bylo v *mímánse*. Stejně jako měl v představách *mímánsy* král povinnost toužit být co nejlepším králem (což dále stanovovalo jeho *adhikáru* vykonat oběť, která by mu k tomu dopomohla), má i u Rámmohana každý, kdo je toho schopen, povinnost toužit po poznání *brahma* a odpovídajícím způsobem ho hledat.

Jinými slovy, každý člověk je primárně kvalifikovaný a diskvalifikován může být jen sekundárně a to pouze na základě svých individuálních (ne)schopností a sklonů.

Pouze lidé nevědoucí (*ajṛhāṇā*), kteří neinklinují k božství či pro něj nemají patřičnou vnímavost (*brahmatattve mati nai*), kteří nemají důvěru v nejvyšší skutečnost (*paramātmate biḥvās nai*),<sup>108</sup> jsou zproštěni povinnosti uctívat pouze *brahma*. Jsou *durbaladhikárá* – mají jen slabou *adhikáru* – a jsou pro to pro ně vhodné nižší způsoby uctívání včetně uctívání různě zpodobených božstev. To je jinak pro Rámmohana nepřípustná idolatrie, kterou se snaží maximálně potírat. Připouští ji právě jen jako ústupek těm, kteří ještě nedozráli pro cestu vyšší.

Stejně jako u Šankary tedy i u Rámmohana existence *durbaladhikárinů* (které však Rámmohan vymezuje odlišně) zakládá dvojí úroveň poznávání – vyšší, která je jediná správná, a nižší, která má jen přípravou funkci.

„Pokud lidé, kteří ještě netouží poznat *brahma*, uctívají jako Boha smyšlené podoby (*kālpanik rāp*), jejich mysl se očistí (*cittaḥuddhi haiḥ*) a budou moci zatoužit po poznání *brahma* (*brahmajijṛhāsār sambhābanā haḥ*); avšak jakmile po něm zatouží, nebude už uctívání smyšlených podob nutné, protože oni sami budou v té chvíli zasluhovat úctu všech.“<sup>109</sup>

Nižší, idolatrická cesta má pak pochopitelně mnoho podob. Rámmohan připisuje příslušníkům jednotlivých indických tradic různé defekty a pokleslé sklony, jež jsou

---

jednotlivce nesmyslně spoutávají. V praxi mu tedy vadila spíše omezení pro bráhmany, jako byl on, než diskriminace nejnižších vrstev. Viz D. Killingley, „Varāa and Caste in Hindu Apologetic“, in D. Killingley (ed.), *Hindu Ritual and Society*, Newcastle upon Tyne (Britain): S.Y. Killingley, 1991, s. 19.

<sup>108</sup> *Māḍōākyopaniṭat*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 243-244.

<sup>109</sup> *Gosvāmīr sahit bicār*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 2, s. 61.

těmito nižšími cestami uspokojovány. „Tak lidem, kteří nemají žádný zájem o nejvyšší podstatu (paramàmatattva) a kteří se neustále oddávají špatností, [šástry] poskytují učení směru *aghora*“ (tedy učení šivaistických tantriků, jež mělo v Rámmohanově době a prostředí tu nejhorší možnou pověst). Pro ty, jež se rádi věnují popíjení a podobným činnostem, je tu učení tzv. „levoruké tantry“ (bàmàcàrer àde÷). Těm, kteří mají slabost pro ženy a potěšení smyslů, šástry nabízejí „instrukce pro uctívání založené na erotických vztazích mezi mužem a ženou“ (strāpuruuèr krāçàghañita upàsanàr upade÷), čímž je myšleno uctívání Kršny čaitanjovského směru. Konečně pro ty, jež si libují v násilí, je tu možnost obětovat „kozy a další zvířata“, tedy konat krvavé oběti.<sup>110</sup>

Rámmohan ovšem vynakládá mimořádné úsilí na to, aby prokázal, že uctívání podob božstev – v jeho pojetí zavrženíhodná idolatrie – a ritualismus jsou jen ústupkem z nutnosti. Je lepší, aby duchovně málo vyspělí lidé konali své pošetilosti ve jménu boha, než aby jim dávali volný průchod, protože „kdyby se rozšířil ateismus (nàstikatà), pro svět by to znamenalo pohromu“.<sup>111</sup>

Konání rituálů, řídicí se védskými příkazy a pravidly *varnāśramadharmy*, je přípravnou fází pro *durbaladhikárinu*. Naproti tomu *adhikárinové*, ti co již po *brahma-džñáně* touží, žádnou přípravu nepotřebují, a jejich úsilí poznat *brahma* je tedy na pravidlech *varnāśramadharmy* nezávislé. V tom spočívá radikalita Rámmohanova pojetí a to je také téma, ke kterému se stále vrací. Každý, kdo touží po vysvobození, po poznání všeprostupující jednoty *brahma*, se může vydat za svým cílem, aniž by musel absolvovat rituální přípravu či nějaké zasvěcení. Nemusí čekat, až splní všechny své rituální povinnosti, a poté odejít do bezdomoví, kde teprve by se podle tradičního pojetí oddal hledání něčeho tak nesmiřitelného s běžným životem, jako je poznání jednoty všeho.

#### 4.3.5 Rámmohanův a Šankarův výklad VS týkajících se *adhikáry*

Klíčovou otázkou tedy je, co všechno možnost poznání *brahma* předpokládá – konkrétně zda předpokládá i rituální konání v souladu s *varnāśramadharmou*. Podle Rámmohana nevyžaduje poznání žádné jiné předpoklady než ony mentální ctnosti shrnuté termínem *sādhanačatuštaja*. Je tedy nezávislé na pravidlech *varnāśramadharmy*, což znamená, že se touto cestou mohou vydat i osoby stojící dosud „mimo“, tedy ženy, šúdrové či cizinci.

Touto otázkou se ovšem explicitně zabývá i Šankara a Rámmohan, pro kterého je přese všechny rozdíly v jeho a tradičním myšlení stále životně důležité opřít se o uznávané autority, se s touto skutečností musí nějak vyrovnat. Dobrým příkladem způsobu, jakým Rámmohan pracuje s Šankarovými autoritativními komentáři, je jeho úvod k vlastnímu bengálskému překladu *Mándúkjópanišady*. Na tomto textu je dobře patrné, že Rámmohanova argumentace nemůže Šankarovy výklady explicitně

<sup>110</sup> *Māḍōākyopaniūat*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 244.

<sup>111</sup> *Ibid*, s. 245.

popírat či s nimi dokonce jen polemizovat. Rámmohan Šankaru nikdy nekritizuje, vykládá ho však značně svévolně. Nenápadně přetváří Šankarovy myšlenky, zamlčuje, co se mu nehodí, a vytrhává z kontextu ta Šankarova tvrzení, která skýtají prostor pro interpretaci odpovídající Rámmohanovým představám.

Rámmohan ve svém úvodu k této upanišadě nejprve činí ústupek tradici a prohlašuje, že „uctívač [*brahma*] by měl konat v souladu s *varnāśramadharmou*, protože védantasútra 3.4.26 říká, že zároveň s usilováním o poznání mají být konány oběti a jiné rituály.“<sup>112</sup> Pak však upozorňuje na sútru 3.4.36<sup>113</sup>, která hovoří o výjimkách z tohoto pravidla:

„I lidé mimo *varnāśramadharmu* mají kvalifikaci k usilování o znalost *brahma*, neboť čteme ve védách, že i Raikva, Váčaknaví a další, kteří byli mimo *áśramy*, dosáhli vědění.“<sup>114</sup>

Srovnáme-li Rámmohanův překlad s Šankarovým výkladem,<sup>115</sup> zjistíme, že Rámmohan sice zahrnul do svého překladu emendace, které nevyznačil, ale ty že jsou zcela v souladu s tím, jak Šankara sútru vykládá. *Púrvapakšin* (oponent) v Šankarově výkladu namítá, že kvalifikace lidí mimo *áśramy* by byla v protikladu k VS 3.4.26, která stanovuje nutnost rituálního konání jakožto předpokladu pro vznik vědění. Raikva a Váčaknaví tento předpoklad nemohli splnit. Šankara však *púrvapakšina* odmítá, neboť védy samy prohlašují Raikvu<sup>116</sup> a Váčaknaví<sup>117</sup> za znalce *brahma*.

Šankara se ovšem případem Raikvy zabývá ještě ve VS 1.3.34.<sup>118</sup> V této sútře se vrací k tomuto pozoruhodnému příběhu, ovšem tentokrát mu jde o to, zda Džňánašruti Pautrájana, kterého Raikva nazval šúdro, ale zároveň ho poučil o nejvyšší pravdě, byl šúdro opravdu či nikoliv. Šankara ve svém výkladu odmítá *púrvapakšinovu* představu, že by Džňánašruti opravdu mohl být šúdro, kterého kvalifikovala jeho touha po poznání. Touha podle Šankary sama o sobě *adhikáru*

---

<sup>112</sup> *Māṇḍūkyaopaniṣat*, in *Rāmmohan-granthāvalī*, vol. 1, s. 241: *barḍā÷ramdharmmer anuññhān karā upāsakke ucit ha¼ yehetu jṛānsādhaner sama¼e yajṛādi karmma karttabya ha¼ emat beḍānter 3 adhyā¼er 4 pāder 26 sātre likhi¼āchen.*

<sup>113</sup> Rámmohan tuto sútru chybně identifikuje jako VS 3.4.37.

<sup>114</sup> *Māṇḍūkyaopaniṣat*, in *Rāmmohan-granthāvalī*, vol. 1, s. 241: *barḍā÷ramdharmmarahita byaktiro brahmajṛānsādhaner adhikār āche raikva bācaknavā prabhñti y«hārā anā÷ramā chilen t«hādero jṛānotpatti hai¼āche emat bede dekhā jāiteche.*

<sup>115</sup> Müller (ed.), *The Vedānta-sūtras*, vol. 2, s. 315.

<sup>116</sup> Postava Raikvy se vyskytuje v *Čhándógjopanišadě* 4.1-2. Ctnostný Džňánašruti Pautrájana se chce nechat poučit o nejvyšší pravdě od učitele Raikvy, pověst o jehož vědění mu donesly divoké husy. Raikva, který byl po dlouhém hledání nalezen, kterak si „pod károu škrábal svědivou ránu,“ Džňánašrutiho nejprve odmítl, přičemž ho několikrát oslovil: „Hej, ty šúdro!“ Když mu však tento nabídl kromě dalšího i svou dceru, Raikva se uvolil poučit ho o nejvyšší pravdě. Viz *Upanišady*, př. Dušan Zbavítel, Praha: DharmaGaia, 2004, s. 143-145.

<sup>117</sup> Gárgí Váčaknaví se vyskytuje v *Brhadáranjakopanišadě* 3.6 a 3.8, kde vede disputaci s učeným Jádžňavalkjou, ačkoliv je žena. Viz *Upanišady*, s. 55 a 58-60.

<sup>118</sup> Müller (ed.), *The Vedānta-sūtras*, vol. 1, 223-226.

neustavuje a šúdrové jsou vyloučeni, neboť neprošli rituální přípravou, nebyli iniciováni a nemají přístup k védám. Raikvovo provolání Džňánašrutihu šúdrou nemůžeme považovat za směrodatné, protože nemá povahu *vidhi* (védského příkazu), ale jen *arthavády* (narativního textu zpříkladňujícího *vidhi*). Nenásledují po něm argumenty, které by ho s nějakým *vidhi* propojovaly, a nemá tedy status *lingy* – znamení, z něhož je třeba vyvozovat. Dále Šankara využívá etymologie – propojuje termín „šúdra“ s termínem pro „smutek“ (≠uk) a argumentuje, že Raikva jen chtěl dát oslovením „šúdro!“ Džňánašrutimu najevo, že ví o smutku, který Džňánašrutimu způsobily divoké husy, když velebily Raikvovo vědění, zatímco o Džňánašrutim se vyjádřily opovržlivě. Džňánašruti zkrátka podle Šankary nemůže být skutečný šúdra, protože pak by k získání vědění nemohl být kvalifikovaný.

Tuto sútru, a pochopitelně ani Šankarův komentář k ní, Rámmohan v úvodu ke své bengálské *Mándúkjópanišadě* nezmiňuje a zcela ji vynechává i ve svém vlastním komentáři védántasúter, totiž ve *Védántasáře*. Vynechává i sútry VS 1.3.35-38, kde se Šankara opět zcela jednoznačně vyjadřuje proti kvalifikaci šúdrů k poznání *brahma*.

To je pro Rámmohanův vztah k autoritativním (v tomto případě Šankarovým) textům typické. VS 1.3.37 přitom odkazuje k příběhu Satjakámy Džábály, další sporné upanišadové postavy, kterou by Rámmohan zdánlivě snadno mohl využít ve svůj prospěch. V příběhu se vypráví o tom, jak se Džábála chce stát žákem učitele Gautamy, vzhledem k pochybné minulosti své matky však nezná svůj původ. Když se Gautamovi svěří se svou situací, ten ho okamžitě přijme a argumentuje tím, že takto čestný a pravdomluvný může být jen bráhman.<sup>119</sup>

Tato pasáž byla v rámci neohinduismu či obecně moderní hinduistické apologetiky často zmiňována jako doklad toho, že ve starých dobách byla *varna* jedince určována na základě jeho osobních vlastností, jako jsou čest a pravdomlupnost.<sup>120</sup> To pak bylo dále chápáno jako důkaz toho, že „původní a autentický hinduismus,“ zde reprezentovaný upanišadovými mysliteli, se oproti pozdější situaci vyznačoval větší otevřeností a demokratičností.

Upanišady v době svého vzniku patrně skutečně měly jakýsi „heterodoxní“ charakter a zjevně jsou odrazem kritiky védského ritualismu, z něhož ovšem zároveň vyrůstají. Postupem doby byly nicméně zahrnuty mezi zjevené texty, jež jsou základním referenčním bodem pro veškerou indickou ortodoxii, a byly tedy interpretovány v této ortodoxní linii. V souladu s tím je vykládá i Šankara – ve svém komentáři k VS 1.3.37 využívá upanišadový příběh o Džábálovi zcela proti duchu neohinduistických vykladačů dokonce naopak jako podpůrný argument pro neexistenci *adhikáry* šúdrů.<sup>121</sup> Jeho stanovisko se liší pouhým pootočením perspektivy a poukazuje k teorii *gun* jakožto kvalit ustavujících jednotlivé *varny*, s níž jsme se setkali výše. Šankara má prostě za to, že z *varny*, do které se člověk narodí, vyplývají i kvality (a s nimi spojené

<sup>119</sup> Příběh vypráví *Čhándógjopanišada* 4.4, viz *Upanišady*, s. 146-147.

<sup>120</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 381. Tak i Zbavitel opatřuje svůj překlad této pasáže poznámkou: „Toto je jeden z dokladů toho, že žákem upanišadového učitele se mohl stát i člověk nebráhmanského původu.“ *Upanišady*, s. 147.

<sup>121</sup> VS 1.3.37, Müller (ed.), *The Vedanta-sutras*, vol. 1, s. 228.



ctnosti), které člověk má. Džábála tedy podle Šankary bráhmanem skutečně byl svým původem. Takovéto stanovisko má však ještě daleko k názoru, že *varna* může být člověku na základě jeho ctností (a bez ohledu na jeho zrození) libovolně přiřazena.

Je zjevné, že VS 1.3.37 umožňuje velmi rozdílně výklady, a je proto zajímavé, že Rámmohan si v tomto případě nechává ujít příležitost. Necháme-li stranou možnost, že védántasútry neznal dostatečně dobře, aby si tuto příležitost uvědomil, jeví se jako pravděpodobné, že Rámmohan skutečně nechtěl jít do zjevného konfliktu se Šankarou. Šankarova stanoviska byla zřejmá a známá, proto se Rámmohan v souvislosti s postavami typu Džábály či Džňánašrutiho nikde nepouští do podrobnější argumentace a omezuje se na občasné zmínky, že takovéto postavy – tedy lidé, jež dosáhli vědění nestandardní cestou – se ve védách hojně vyskytují.

Rámmohan se tedy ve svém uchopování Šankary chová pragmaticky – vybírá si jen takové pasáže, které se mu hodí, ty zdůrazňuje a vytrhává z kontextu. Zatímco tradičně si komentátoři dávali práci s tím, aby všechny nehodící se pasáže odvysvětlili, Rámmohan takové pasáže často prostě opomíjí. Zdá se, že všechny prostředky podřizuje svému cíli, kterým je propagace racionálního a universálního náboženství, na němž by mohla vyvstat otevřená, zodpovědná a morální společnost. Nabízí se pak otázka, zda si Rámmohan pro vybudování takového náboženství zvolil adekvátní vzory – totiž zda mu jeho přihlášení se k Šankarovi a jeho *advaita-védántě* nepřináší více problémů než užítku. Z Šankarova pojetí světa totiž důraz na morální a sociálně zodpovědné jednání rozhodně nevyplývá. Rámmohan, který je naopak na tento svět výrazně orientován, se bude muset vypořádat s advaitovým znehodnocením světa jakožto pouhého klamu. Bude muset přehodnotit vztah mezi úsilím o vysvobození a úsilím o zodpovědné pobývání ve světě. Způsobem, jakým tak Rámmohan činí, se zabývá následující kapitola.

#### 4.3.6 Hospodář kontra asketa

Rámmohanovu universalizaci *adhikáry* je třeba nahlížet též v kontextu dichotomie mezi institucemi hospodáře a „askety,“ která se v indickém prostředí projevuje tvůrčím napětím nejméně od poloviny prvního tisíciletí př. n. l. Nejméně od této doby (kdy vznikají upanišady) existuje vedle socio-politicko-ritualistické ideologie hierarchického řádu kosmu, do něhož je jedinec prostřednictvím *svadharmy* integrálně zasazen, také „ideologie“ vzdání se světa, askese a úsilí o poznání, v jejímž rámci jsou *svadharmy* i hierarchický řád samotný překračovány a jež neusiluje o nic menšího než právě o vymanění se z tohoto „socio-politického světa strasti,“ tedy o vysvobození.<sup>122</sup> Askese a vzdání se světa, internalizace rituálu a práce s tělem, jógové a meditační praktiky, úsilí o poznání, jež vše transcenduje – to všechno bylo výzvou klasickému bráhmanskému ritualismu a do jisté míry ho zpochybňovalo, zároveň

---

<sup>122</sup> G. Flood, *An Introduction to Hinduism*, Delhi: Cambridge University Press, 1998, s., 74.

však z něj alespoň částečně vyrůstalo a částečně bylo též ortodoxním bráhmanským prostředím integrováno.

V ortodoxním bráhmanském prostředí byly ovšem tyto dva přístupy, jejichž emblémy se staly postavy hospodáře (gṛhastha) a „askety“ (sāṁnyāsīn), v zásadě oddělovány. Ať byly chápány jako konkurující si alternativy (kteroužto situaci odrážejí upanišady či dharmasútry), nebo jako životní stádia, kterými má člověk v souladu s dharmasáastrovým konceptem čtyř *áśramů* v odpovídajícím věku projít, byly považovány za neslučitelné. Život hospodáře se vyznačuje splácením dluhů, který má každý člověk vůči zřecům, bohům a předkům, plněním rituálních i sociálních povinností a usilováním o dosažení tří legitimních lidských cílů (puruāārtha), tedy správného života (dharma), hmotného zajištění (artha) a uspokojení sexuálních tužeb (kāma). *Sannjāsīnem* se v rámci konceptu čtyř *áśramů* (jenž však patrně vždy byl spíše teologickým konceptem, než že by odrážel žitou skutečnost) může stát jen člověk, který již povinnosti hospodáře naplnil a dluhy splatil.

V alternativním pojetí, jež chápe sannjāsīnství jako legitimní výjimku ze systému *áśramů* a jež razí např. Šankara,<sup>123</sup> se může *sannjāsīnem* stát člověk, který ve vztahu ke světu pociťuje lhostejnost (vairāgya). *Vairāgja* je pro zastávce tohoto přístupu jediným kritériem, které legitimizuje odchod do ústraní a askesi, a míra, v níž je *vairāgja* pociťována, dokonce určuje stupeň askese.<sup>124</sup>

V ortodoxním prostředí přitom mají cesta hospodáře a *sannjāsīna* odlišné soteriologické důsledky. Vysvobození je popřením života, a tak o ně může usilovat jen ten, koho neváží světská pouta, kdo se vzdal světských tužeb a požitků, tedy *sannjāsīn*. Cílem hospodáře je naproti tomu světské štěstí, bohatství a dosažení nebe.

Rámmohan tuto tradiční dichotomii v zásadě ruší a směšuje aspekty těchto dvou cest. Propaguje takové náboženství, které by bylo zcela slučitelné se světskými zájmy, které by vedlo k vytvoření zodpovědné a morální společnosti, zároveň je však jeho cílem vysvobození. Jinými slovy, Rámmohan není zastáncem vzdání se světa ani odejití do ústraní. Stažení ze světa je motivováno „sobeckým cílem osobního vysvobození“ a jako takové ho podle něj nepropagují ani upanišady, které naopak žádají „morálně zodpovědné konání ve světě.“<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Ve svém komentáři k VS 3.4.17 Šankara dochází k závěru, že celibátní stádia (zde má na mysli především *sannjāsīnství*) jsou otevřená lidem nezávisle na tom, zda se stali hospodáři a splatili dluhy. Viz Müller (ed.), *The Vedānta-sūtras*, vol. 2, s. 295. Potter k tomuto tématu uvádí, že v Šankarově pojetí je *sannjāsīn* vždy zároveň již *džīvanmuktou* (vysvobozeným zaživa), a vyvozuje, že Šankarův důraz na nutnost vzdání se světa tedy ve skutečnosti není propagací antinomické instituce *sannjāsīnství*, ale spíše jen popisem procesu dosažení vysvobození. Viz K. H. Potter (ed.), *Advaita Vedānta up to śaīkara and His Pupils*. 1st indian ed., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1981, s. 35. Potterova argumentace staví na dichotomii cesty k vysvobození (jež se řídí sociálně-ritualistickými pravidly světa) a vysvobození samotného (jež je příslovečným „odhozením žebříku“). V Šankarově filosofii tato dichotomie prostředků k cíli a cíle samotného skutečně nachází uplatnění. U Rámmohana je naopak podstatné promíšení aspektů obou rovin – jednota cíle (monisticky chápané *brahma*) zakládá též jednotný přístup k tomuto cíli.

<sup>124</sup> Olivelle, *The Āśrama System*, s. 177.

<sup>125</sup> Robertson, *Raja Rammohan Ray*, s. 171.

Jeho ideálem je tedy hospodář, ten je však zároveň kvalifikován k *brahmadžňáně*. Tak ve svém výkladu VS 3.4.48 Rámmohan uvádí, že „nejlepší hospodář má ke zkoumání *brahma* stejnou kvalifikaci jako asketa“ a že tento „nejlepší hospodář je kvalifikován ke všemu [rituálnímu či jinému] konání (saka karmme) i k dosažení nejvyššího stavu nazření jednoty (samàdhitě).“<sup>126</sup> Šankara v souvislosti s odpovídající sútrou vyvozuje jen to, že hospodář je vázán vedle povinností vyplývajících z jeho vlastního *ášramu* též povinnostmi dalších životních stádií – jmenovitě soucitem se všemi živými bytostmi a povinností kontrolovat smysly, atd. (s. ÷amadamàdi), a to v míře, ve které mu to okolnosti dovolují.<sup>127</sup>

Tradiční pojetí je oproti Rámmohanovi elitářštější – vysvobození mohou dosáhnout jen nemnozí a to jen ti, kteří absolvovali zpravidla dlouhou cestu od plnění rituálních povinností (k čemuž musí být kvalifikováni zrozením) k vymanění se světským tužbám a vzdání se světa. Toto stanovisko hájí též autoři *Védánta-čandriky*, kteří stejně jako Šankara mají za to, že o vysvobození může usilovat jen *sannjásin*:

„Ó potomci ctnostných, jestliže toužíte po světském štěstí, nevzdávejte se předepsaného rituálního konání a nikdy se nepokoušejte šplhat na vrchol vysokého stromu, jako kdybyste toužili po vysvobození. Touha po světském štěstí vás stáhne dolů, jako by to byl těžký náhrdelník, a vy dojdete zkázy. [... Pokud nejste prosti světských tužeb], konejte, jak je předepsáno, uctívejte bohy, jež jste si sami vybrali. Podporováním kvality *sattvy* očistěte zrcadlo mysli od ruchů způsobených *radžasem* a *tamasem* a uveďte ho v nehybnost. Dosáhněte rozlišování skutečného od neskutečného (s. viveka), z [rozlišování] pocházející lhostejnosti vůči požitkům i strastem tohoto i onoho světa (s. vairàgya) a z [lhostejnosti] pocházejících [... šesti druhů sebe-kontroly (s. ÷amadamàdi)]. Dosáhnete-li tohoto všeho a vydáte se na cestu za vysvobozením, ponoříte-li se do oceánu nektaru nesmrtnosti, jež sestává z bytí, vědomí a blaženosti, stane-li se vaše duše (s. džíva) prostřednictvím trojí cesty naslouchání (s. ÷ravana), přemýšlení (s. manana) a meditace (s. nididhyàsana) identickou s tímto nektarem, potom se vaše nazírání oprostí od viditelných věcí, jako byste byli ponořeni do vody, potom již pro vás v řeči ani konání nebude nic dobré a nic zlé (*b. bhàla manda kichui kahite o karite pàribà nà*).“<sup>128</sup>

Zatímco podle Rámmohana získá každý, kdo dosáhne *brahmadžňány*, *mókšu*, ale i úspěch v tomto životě,<sup>129</sup> z výše uvedené pasáže naproti tomu vyplývá, že podle Rámmohanových oponentů se touha po světském štěstí a touha po vysvobození navzájem vylučují. Úsilí o vysvobození je neslučitelné s normálním životem a naplňováním tří legitimních lidských cílů, jinými slovy s životem hospodáře. Autoři

<sup>126</sup> *Bedàntasàr, Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 124-125. Pro Šankarův výklad sútry viz Müller (ed.), *The Vedānta-sūtras*, vol. 2, s. 285.

<sup>127</sup> Viz Müller (ed.), *The Vedānta-sūtras*, vol. 2, s. 324.

<sup>128</sup> *Bedāntacandrikā*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 134.

<sup>129</sup> Robertson, *Raja Rammohan Ray*, s. 173.

*Védántačandriky* doporučují proto všem těm, kdo se nezřekli života ve světě a společnosti, aby uctívali zpodobená božstva. Ta jsou nakonec projevem *saguna brahma*, *brahma* s přívlastky, jinými slovy představují nejvyšší fenomenálně projevovou rovinu *brahma*, jež se přitom od *nirguna brahma* (*brahma* bez přívlastků) liší jen jako zamračené od čistého nebe, totiž neliší se svou podstatou.<sup>130</sup>

Rámmohanovi kritici tedy uznávají uctívání nejvyšší pravdy v mnoha různých podobách. Nejpřímější cesta, tedy úsilí o poznání nezpodobitelného *nirguna brahma*, je v jejich pojetí extrémem, který může podstoupit jen *sannjásin*. Rámmohan naopak považuje tento extrém za závazný pro každého člověka (pokud není sekundárně diskvalifikován svou neschopností), zároveň však tuto extrémní cestu činí civilnější, přijatelnější, ale zároveň vágněji definovanou.

Viděli jsme výše, že pro Rámmohana je jediným kritériem *adhikáry* touha po poznání a vysvobození (*mumukùutvam*). Přítomnost touhy ovšem dosvědčuje, že mysl člověka byla očištěna a že člověk absolvoval přípravnou cestu (*sádhana-catuñaya*), jejímž vyvrcholením touha je. Pokud se tedy takováto touha může objevit u hospodáře, což Rámmohan předpokládá, vrhá to poněkud jiné světlo i na jednotlivé fáze *sádhanačatuštaji*. Mezi ně totiž v tradičním pojetí patří i vzdání se světa a přijetí statutu *sannjásina*.

V rámci konceptu *sádhanačatuštaja* se předpokládá, že má-li se zrodit touha po vysvobození, musí si člověk osvojit *vivéku*, *vairágju* a *šamadamàdi*. Toho si je Rámmohan dobře vědom – ve výkladu VS 1.3.26 dokonce uvádí, že bozi jsou k vědění o *brahma* kvalifikováni stejně jako lidé,“ neboť možnost, že se *vairágja*, tedy *sannjásinství* zakládající lhostejnost ke světu, objeví u boha, je stejně pravděpodobná jako v případě člověka.<sup>131</sup>

Zdá se, že zatímco u Šankary definuje *vairágja sannjásina*, u Rámmohana neimplikuje vzdání se světa jako takového, ale jen vzdání se sobeckých tužeb.<sup>132</sup> Zde se Rámmohan blíží přístupu Bhagavadgíty, v jejímž rámci je propagováno aktivní konání ve světě, ovšem za současného zřeknutí se plodů tohoto konání. *Vairágja* musí být v jeho pojetí velmi mírnou formou lhostejnosti ke světu – tak mírnou, aby byla v souladu s ideálem aktivního a sociálně zodpovědného hospodáře.

*Vairágja*, lhostejnost ke světu, byla v tradičním pojetí předpokladem možnosti vydat se na cestu postupného zvládnání svých smyslů a odpoutávání se od světa, tj. možnosti rozvíjet šestero druhů sebekontroly (÷*amadamàdi*). V Rámmohanově pojetí je však *sádhanačatuštaja* spíše cestou očišťování srdce a morálního sebeomezení. Důraz na čisté srdce zde přitom předznamenává Rámmohanovo předdefinování autoritativních zdrojů poznání (*pramàna*), tedy prostředků vedoucích k vysvobození. Ukazuje se, že toto předdefinování může mít velké důsledky pro budoucí podobu indických náboženství, zároveň je však samo projevem změny celkové hermeneutické situace, v níž se Rámmohan ocitl.

<sup>130</sup> *Bedāntacandrikā*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 135.

<sup>131</sup> *Bedāntasār*, *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 123.

<sup>132</sup> Robertson, *Raja Rammohan Ray*, s. 147.

#### 4.3.7 Autoritativní zdroje poznání

Základem indické epistemologie je vymezení *pramán*, tj. autoritativních zdrojů či prostředků spolehlivého poznávání. Nejběžnější epistemologické teorie hovoří o šesti takovýchto zdrojích:

přímé vnímání (*pratyakà*) – zejména vnímání smyslové, ale někdy též mystické zření,  
inference (*anumàõa*, *yukti*, *tarka*),  
ústní svědectví (*÷abda*, *÷ruti*, *veda*, *÷àstra*, atd.) – tedy především zjevené „texty“, ale v širším smyslu i tradice,  
analogie (*upamàna*),  
předpoklad (*arthàpatti*),  
negace (*abhàva*).

Některé filosofické tradice uznávají všech šest *pramán*, zatímco jiné pouze některé z nich a kupříkladu předpoklad a negace bývají často chápány jako pouhé podkategorie inference a jako takové nemají samostatnou platnost.

Jak jsme viděli výše, Šankara považuje za nejdůležitější z těchto prostředků vědy a mezi nimi pochopitelně zejména upanišady. Jen ty prostředkují člověku pravdu o jednotě všeho, která je skrze běžné zdroje poznání nepřístupná. Přímé vnímání je naproti tomu zásadně deformováno mylným předpokladem rozdílu mezi vnímajícím subjektem a objektivním světem. Vnímání je totiž vždy vnímáním *máji*, tvořivé iluze světa, jež zastírá skutečnou jednotu všeho. Podobně je postižena inference a veškeré myšlení vůbec, které ostatně zpracovává právě materiál získaný vnímáním. Myšlení je sice užitečným nástrojem, jenž má být využíván při výkladu véd a chápání jejich smyslu, samo o sobě je ale nespolehlivé. Potřebuje solidní základ, na nějž by mohlo být postaveno, a tímto základem musí být védské axiomy.

V rámci Rámmohanova pojetí mají jednotlivé *pramány* daleko méně vyjasněnou pozici než u Šankary. Rámmohan se snaží metody k dosažení *brahmadžňány* formulovat tak, aby byly přístupné všem, resp. aby nevykloučovaly možnost, že vědění může dosáhnout i člověk bez náležité rituální přípravy a bez přístupu k védám. Obecně lze říci, že východiskem jeho syntetizujícího přístupu je setkání s reálnou pluralitou náboženských představ a potřeba přiznat alespoň částečnou pravdu systémům a naukám, které dosud stály zcela neproblematicky „mimo“. Indickému prostoru byl inkusivismus vlastní už od nejstarších dob, ovšem v předmoderní době byl zároveň vždy korigován principem exklusivismu, tj. inkuse vždy měla jasné hranice, a co bylo za nimi, nemuselo být bráno v potaz.<sup>133</sup> Rámmohan je však již dítětem počínající „globalizace“ a musí brát svět za hranicemi Indie vážně. Zásadně tedy reviduje vztah k cizincům a zahrnuje je do so-teriologického paradigmatu – jakožto uctívači jediného principu jsou představitelé

---

<sup>133</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 53.

mimoidických monoteistických náboženství blíže vysvobození<sup>134</sup> než mnozí „hinduisté,“ a je se od nich dokonce možné leccemu přiučit.<sup>135</sup> Druhou stranou této otevřenosti vůči odlišným tradicím je ovšem, jak bychom ostatně očekávali, počínající zpochybňování zjevenosti véd a z ní vyplývající nedotknutelnosti každé jejich části.

Rámmohanův vztah k védám jakožto zjeveným textům je nicméně značně ambivalentní a stejně tak nakonec kolísá jeho důvěra v nezávislost rozumu. Alespoň zpočátku je však právě ten Rámmohanovi nejdůležitějším vodítkem. Náboženské tradice jsou navzájem v rozporu a my nemáme žádné kritérium, na jehož základě bychom mohli rozhodnout, že některá z nich je pravdivější než jiná.<sup>136</sup> Musíme se proto obrátit k rozumu a racionální analýzou (ne zcela nepodobnou karteziánské metodické skepsi) dospět k minimálnímu základu, jenž je těmto tradicím společný. Rozum a pozorování přírody nás podle Rámmohana vede k poznání, že vše, co má „jméno a tvar“ (nàma-rāpa), tedy co je individualizováno jako konkrétní forma ve sféře fenomenálního bytí, nutně podléhá změnám a nakonec zániku. Jedině neosobní *brahma*, které je příčinou všeho stvoření, které je bez přívlastků (nirguōa), nepopsatelné a smysly neuchopitelné, je věčné a uctíváníhodné.

Čtení v „otevřené knize přírody“ je prostředkem, jak skrze pozorování uspořádanosti a harmonie stvoření nahlédnout základní fakt existence stvořitelského principu. V tomto pojetí jsou vědy jen sekundárním zdrojem poznání – nejsou zjevením samy, ale pomáhají jen nasměrovat lidskou mysl k přírodě, která teprve je primárním zjevením božského principu.<sup>137</sup> Rámmohan zde předznamenává pozdější teorii Debendranátha Thákura (kterou ovšem převzali též Vivékánanda a další čelní neohinduisté), podle níž jsou vědy jen záznamem zkušenosti duchovně vyspělých zřeců, který může mít pro jejich následovníky právě jen pomocnou funkci – může je

---

<sup>134</sup> V anglických textech hovoří Rámmohan o soteriologickém cíli jako o „final beatitude“. I v nich však občas jako stále přítomné pozadí prosvítá představa koloběhu životů (saüsàra), z něhož je třeba se vysvobodit. Ačkoliv to Rámmohan nikde výslovně netematizuje, předpoklad, že i nehinduisté se přeroužují a že mají na druhé straně také možnost vysvobození, je jediný konstantní s jeho myšlením.

<sup>135</sup> D. Killingley, „Mlecchas, Yavanas and Heathens: Interacting Xenologies in Early Nineteenth-century Calcutta“, in E. Franco and K. Preisendanz (eds.), *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1997, s. 136.

<sup>136</sup> Killingley, *Rammohun Roy*, s. 53.

<sup>137</sup> V anglických textech zaznívá tento motiv explicitně: „Vědy doporučují lidem, aby všemi způsoby zkoumali předměty, jež je obklopují, nahlíželi je pohromadě i zvlášť, uvědomujíce si jejich pravidelné, moudré a podivuhodné kombinace a uspořádání...“ Předmluva k angl. překladu *Kénópanišady*, in J. Ch. Ghose and E. Ch. Bose (eds.), *The English Works of Raja Rammohun Roy with an English Translation of ›Tuhfatul Muwahhidin‹*, Allahabad: Panini Office, 1906, s. 227, cit. podle Killingley, *Rammohun Roy*, s. 89. Srov. Rámmohanův výklad VS 1.1.2, *Bedāntasār*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 117: „Mnoha věcmi udiven pozoruji svět a protože mohu vidět vznikání, trvání a zanikání tohoto světa, mluvím o jeho stvořiteli jako o *brahma*, podobně jako mohu usuzovat na [existenci] hrncíře, spatřím-li hliněnou nádobu. Stejně tak veškeré *šrutí* popisuje *brahma* skrze znaky, jež nejsou jeho podstatou, ale poukazují k ní (tañastha lakṣaṇaḥ dvāra brahmake barōan karen).

nasměrovat k tomu, aby sami hledali osobní prožitek nejvyšší pravdy, který teprve má definitivní přesvědčivost a znamená vysvobození.<sup>138</sup>

Deistická představa zjevení, které je patrné přímo v přírodě a ve světě (a které je mimochodem jako takové přístupno všem), je ovšem v rozporu se Šankarou, který svět jakožto *pramánu* odmítá ze samé podstaty věci – svět je *májá*, iluze, která zastírá jednotu *brahma*. Právě svět jako takový musí být nakonec překonán, resp. člověk musí nahlédnout jeho iluzornost – a iluze těžko může být zdrojem prohlédnutí sebe sama.

Rámmohan sám dospívá postupem času ke skeptičtějšímu nahlížení na roli a možnosti rozumu. Tato skepse má výraznější důsledky pro bengálské texty, ale explicitně je vyjádřena v jeho anglické předmluvě k překladu *Kénópanišady*:

„Často jsem hořekoval nad množstvím překážek, na něž při našem hledání pravdy v teologických otázkách narážíme. Když pohlédneme na tradice starých národů, často mezi nimi nalezneme rozpor. A když se necháme jejich stavem odradit a obrátíme se k rozumu jako k jistějšímu rádci, brzy zjistíme, jak nekompetentní rozum je, aby nás sám dovedl k cíli našeho hledání... Nejlepší metodou asi je neodevzdat se zcela jednomu ani druhému, ale s pomocí světla vyzařovaného oběma z nich usilovat o zlepšení našich intelektuálních a morálních schopností, spoléhající při tom na dobrotu Všemohoucí Síly (Almighty Power), která jediná nám umožňuje dosáhnout toho, co naléhavě a přičinlivě hledáme.“<sup>139</sup>

Rámmohan se nakonec v tomto bodě přiklání k Šankarovi a uznává nespolehlivost a neukotvenost rozumu. Vysvobozující poznání (*brahmajñána*), jak ho postuluje *advaita-védánta*, je velmi konkrétní a specifické, tvoří ho konkrétní poznatky o povaze *brahma* a *átmanu*. Není proto jasné, jak by k takto konkrétním poznatkům mohl rozum dospět, aniž by byl instruován odpovídajícími texty, tedy jen na základě oné „karteziánské“ analýzy zkušenosti.<sup>140</sup>

Na rozdíl od Šankary, který se od „vysušeného“ myšlení (*ùukùatarka*) utíká na pevnou půdu vymezenou *šrutí*, se ovšem Rámmohan do náruče tradice zcela odevzdat nemůže. Právě schopnost vymanit se tradici a zvyku předků odlišuje člověka jakožto racionální bytost od zvířete, které jen slepě následuje pudu. Odkazem na zvyky předků by mohlo být legitimizováno jakékoliv chování, které se na zemi vyskytuje.<sup>141</sup> Na druhou stranu i mimoindické tradice dokázaly svým způsobem a

---

<sup>138</sup> Viz Rambachan, *Limits of Scripture*, zejména s. 19-24.

<sup>139</sup> Předml. k angl. překladu *Kénópanišady*, in Ghose and Bose (eds.), *The English Works*, cit. podle Killingley, *Rammohun Roy*, s. 57-58.

<sup>140</sup> O prokázání přirozeného (tj. na textových zdrojích *advaity* nazávislého) vyústění všech možných nábožensko-filosofických tradic v *brahmadžňánu* se bude později pokoušet Vivékánanda. Nesnáze, do kterých se přitom dostane, jsou tématem Rambachanovy knihy *Limits of Scripture*.

<sup>141</sup> *Conference Between an Advocate for, and an Opponent of, the Practice of Burning Widows Alive*, in Roy, *Translation of Several Principal Books*, s. 212. Odpovídající pasáž v bengálské verzi má ovšem jiné vyznění. V ní Rámmohanův smyšlený oponent namítá, že „upalování vdov“ (*sahagaman*) je zavedeným

s menší či větší mírou zkreslení artikulovat pravdu, která je společná celému lidstvu, a védy proto nemohou být považovány za jediný a nutný zdroj poznání.

Ačkoliv představa zjevených a věčných véd nezapadá do jeho racionálního obrazu náboženství (nestvořené a neměnné je podle něho pouze *brahma*, zatímco védy, které mají konkrétní formu, musejí být časové, a tudíž stvořené),<sup>142</sup> nechť přiznat védám nestvořený charakter ještě v žádném případě neimplikuje popření jejich autority jako takové. Pravý opak je pravdou, neboť Rámmohan se obzvláště v bengálských textech k autoritě véd neustále odvolává a své oponenty se snaží usvědčit z toho, že naopak jejich názory jsou s védami v rozporu.

Kdo je kvalifikován pro přístup k védám, měl by usilovat o vědění právě jejich prostřednictvím.<sup>143</sup> Nicméně kdo takto kvalifikován není (a v tomto kontextu má Rámmohan na mysli tradičně vymezené *anadhikárin*y – šúdru, ženy, cizince, atd.), nemusí házet flintu do žita. V každé tradici je alespoň zrnko pravdy, které lze za pomoci rozumu zachytit a vydat se za ním. A co je nejdůležitější – „cesty Boží“ jsou nakonec nevyzpytatelné a jen *brahma* (jež zde dostává poněkud osobnější podobu, kterou na sebe ostatně – zejména v anglických pracích – příležitostně bere) si „vybírá“, koho vytrhne z koloběhu znovuzrovnání.

Ke slovu se tu dostává koncept milosti, kterým si Rámmohan vypomáhá z nouze a kterým zabezpečuje možnost oněch „výjimek z pravidla“ – totiž lidí dosáhnuvších vysvobození bez náležité rituální přípravy. Milost staví Rámmohan po bok dalším prostředkům – náboženským tradicím, jež mají člověku poskytnout východisko, a rozumu, který již však nemusí být tolik racionální analýzou textu jako spíš „zdravým rozumem“, jež člověku pomůže zbavit se předsudků.<sup>144</sup> Tedy náboženské tradice, zdravý rozum, svoboda od předsudků a milost – to vše se společně podílí na vysvobození člověka. Je ovšem jasné, že Boží milost má nakonec jaksi výsadní postavení, může být v krajním případě i nepodmíněná a vysvětluje všechny jinak nepochopitelné případy vysvobození. V praxi je tak studium véd i tradice textové analýzy a výkladu upozaděna a rozhodujícím faktorem na straně člověka zůstává pouze touha po poznání nejvyšší pravdy. Touha je projevem čistého srdce, ve kterém může pravda sama od sebe zazářit:

„tento *átman* ... není poznatelný ani skrze pravidelné studium knih, ani skrze pouhé naslouchání smyslu véd (*bedārtha-rabanete*); člověk, který chce tento *átman*

---

zvykem, neboť ho vykonávají lidé žijící v lesích a v horách (tj. kmenové obyvatelstvo). Rámmohanovi stačí odpovědět, že zvyky „lesních“ lidí nejsou pro dobré lidi přijatelné, čímž si oproti anglické verzi velmi usnadňuje situaci. Viz *Bidhāṅak niūedhaker sambād*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 3, s. 21-22.

<sup>142</sup> Srov. Rámmohanův výklad VS 1.1.2, *Bedāntasār*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 1, s. 117, kde Rámmohan paradoxně snižuje autoritu véd skrze odvolání se na ni: „S ohledem na *šruti* samotné nemohu védy prohlásit za nezávislé a věčné – *šruti* opakovaně hovoří o vzniku véd.“

<sup>143</sup> *Gosvāmīr sahit bicār*, in *Rāmmohan-granthābalī*, vol. 2, s. 47.

<sup>144</sup> Killingley, *Rammohun Roy*, s. 58.



poznat, ho pozná; [...] tomu tento *átman* vyjeví (prakà÷ karen) pravé vědění o sobě samém (*àpanàr yathàrtha jàñke*).<sup>145</sup>

#### 4.3.8 Vztah k textům a formální prostředky jejich interpretace

Viděli jsme, že pro Rámmohana nejsou védy nutným a jediným zdrojem poznání. Vždy existuje možnost, že v čistém srdci či rozumu zbaveném předsudků se zrodí poznání nejvyšší skutečnosti pouze na základě milosti. Vědy tedy již nejsou výsostným prostředkem vysvobození, přesto však zůstávají vysoce autoritativní. Je tomu tak patrně proto, že Rámmohan prostě není radikálním inovátorem, který by explicitně odmítl a rozbořil veškerou minulost. Kdyby tak učinil, mělo by jeho působení velice pravděpodobně daleko menší dopad, než jakého se mu ve skutečnosti nakonec podařilo dosáhnout. Rámmohan se snaží svá stanoviska, která ovšem v lecčem skutečně jsou nová, legitimizovat dvojným způsobem – jednak prostřednictvím vzývání jejich racionality (tedy prostřednictvím apelu na zdravý rozum a autoritu nově ustanovených věd), jednak skrze odvolávání se na tradici. Rámmohan se chce vrátit k moudrosti starého věku a minulost je pro něj zdrojem materiálu, ze kterého chce vybudovat budoucnost. Zdá se, že védy využívá poměrně utilitárně v podstatě jako jakýsi reservoár, ze kterého čerpá autoritativní argumenty a který mu nabízí pojmosloví i interpretační postupy, jimiž jedině budou jeho oponenti rozumět.

Ačkoliv se tedy k autoritě věd neustále odvolává, kritici ho ne zcela neprávem osočují ze svévole, s níž podle nich k textům přistupuje, a zdá se jim, že Rámmohan s texty nezachází jako se zjevením. V této otázce Rámmohan skutečně vykročil mimo svou dobu, o čemž svědčí i reakce misionářů, jež byly v tomto bodě analogické reakcím tradicionalistických panditů. Vyčítali-li totiž šrírámpurští baptističtí misionáři Rámmohanovi, že ve svém *The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness* edituje Nový zákon na etickém základě, zatímco teologickou stránku věci zcela pomíjí, kolkatští bráhmani mohli oprávněně vznášet analogické námitky vůči Rámmohanově edici védántasúter či upanišad.<sup>146</sup>

Rámmohanovi skutečně jde zejména o morální a etickou reinterpetaci autoritativních textů. Především ritualistické části véd a mytologické pasáže purán či eposů mu připadají iracionální, nemorální a pohoršující, a mimo jiné se proto pokouší prosazovat nutnost chápat je jako alegorie. Má za to, že obrazy a idoly, které jsou pomůckou pro slabě kvalifikované, byly v minulosti za pouhé pomůcky skutečně považovány. Na rozdíl od dnešní praxe, kterou ustavily teprve „nedávno vzniklé tradice“ (*alpakàler paramparà*), nebyly dříve idoly považovány za skutečné bohy, „obývající věčné příbytky“ – což je představa odporující jak nauce o *brahma*, jež je podle Rámmohana skutečným obsahem véd, tak i zdravému rozumu.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> *Kathopanišat* 1.2.23, in *Rámmohan-granthābālī*, vol. 1, s. 224.

<sup>146</sup> Robertson, *Raja Rammohan Ray*, s. 39-41.

<sup>147</sup> *Gosvāmír sahit bicàr*, in *Rámmohan-granthābālī*, vol. 2, s. 63.

Tvrdí-li např. *Padmapurána*, že v důsledku recitace sto osmi jmen Rámových se „králové stávají otroky a oheň chladne,“ může si podle Rámmohana každý experimentálně ověřit, zda je záhodno chápat takovéto pasáže doslovně.<sup>148</sup> V takovýchto případech se podle něj jedná pouze o prostředek vzývání – nejčastěji nějakého textu (který o sobě tvrdí, že překonává všechny texty ostatní), nějakého božstva (o kterém se analogicky tvrdí, že je nejmocnější ze všech bohů) či se jako v tomto případě jedná o velebení blahodárnosti nějakého pravidla. Každá purána o sobě tvrdí, že je nejdůležitější ze všech, takže kdybychom takovéto výroky nechápaly pouze jako velebící (*pra-aüsàpar*), všechny purány by byly vzájemně v rozporu a žádná z nich by pak nebyla autoritativní (*pràmànya*).<sup>149</sup>

Vykládat některé části textů jako pouze „vzývací“, je přitom ustálené a tradičně využívané hermeneutické pravidlo. Má dokonce v rámci védské hermeneutiky zcela ústřední postavení, protože s touto velebící funkcí je asociována velká část védských textů, tzv. *arthaváda*. V pojetí *mímánsy* je *arthaváda*, jež nemá formu ani závaznost příkazu (*vidhi*), pouze sekundárním zjevením a její autorita je od *vidhi* odvozená. Smyslem *arthavády* je k *vidhi* přitáhnout pozornost člověka, vysvětlit jeho význam a ukázat ho atraktivní formou na srozumitelném příkladu.<sup>150</sup> Ačkoliv ani myslitelé *mímánsy* v tomto ohledu nedosáhli shody, existuje i poučka, podle níž má být *arthaváda*, která je v rozporu se zkušeností, chápána jako metafora (*guḍavāda*).<sup>151</sup>

Rámmohan tedy dokáže některé nevyhovující pasáže textů odvodit tradičním poukazem na jejich sekundární statut. Jeho hlavním interpretačním prostředkem je však právě koncept *adhikárahédy*, tedy koncept různých soteriologických kvalifikací, určených ovšem individuálními vlastnostmi každého jedince. Védy sdělují jedinou pravdu, jež je společná všem, z „pedagogických“ důvodů ji však sdělují na dvou odlišných úrovních. Jedinou skutečně pravdivou rovinu představuje *džňánakánda*, znalostní část véd, s níž se setkáváme především v upanišádách a která sděluje nejvyšší monistické vědění o *nirguna brahma* a jeho totožnosti s *átmanem*. Vše ostatní (tedy *karmakánda*, ritualistická část) má jen relativní a přípravnou platnost a je určeno jen pro *durbaladhikáři*, kteří z důvodů duchovní nevyspělosti nejsou schopni uctívat nezpodobitelný princip bez přívlastků.

Viděli jsme již, že rozlišení dvou úrovní, na nichž je pravda přístupná, je vlastní i Šankarovi – tato metoda představuje tradiční způsob, jak se vyrovnat se zdánlivými protimluvy ve védách. Formálně ji můžeme chápat jako ustavený hermeneutický prostředek zvaný *vjavasthita vikalpa* (doslova omezená, zákonná či regulovaná volba), tedy volba, jež je omezena podmínkou. Omezená volba se aplikuje v případě, kdy stejně autoritativní texty vyžadují dodržování odlišných pravidel, jež se navzájem zdánlivě vylučují. Klasická hermeneutika má totiž odpor k tomu, aby jedinci dovolila subjektivní volbu mezi takovýmito pravidly. Na základě omezené volby jsou proti

---

<sup>148</sup> *Ibid*, s. 47.

<sup>149</sup> *Ibid*, s. 53.

<sup>150</sup> Halbfass, *Tradition and Reflection*, s. 149.

<sup>151</sup> Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol 5, part 2, s. 1240.

sobě jdoucí pravidla uznána za závazná vždy pro nějakou konkrétní situaci, v určitých podmínkách či pro určitou skupinu lidí (typicky vymezenou právě *adhikárou*). Je tak zachována platnost všech pravidel, zároveň však eliminována možnost nezávislé volby.<sup>152</sup>

*Vjavasthita vikalpa* představuje hlavní interpretační strategii *advaity*<sup>153</sup> a na základě *adhikáry* hájí jednotu véd i Šankara. Zásadní rozdíl v jeho a Rámmohanově přístupu je ovšem dán onou rozdílnou definicí *adhikáry* – zatímco Rámmohan chápe kvalifikaci psychologicky, u Šankary je primárně a jednoznačně dána zrozením.

---

<sup>152</sup> Olivelle, Patrick, *Renunciation in Hinduism: A Medieval Debate*, vol. 1 (The Debate and the Advaita Argument), Vienna: Gerold, 1986, s. 58-59.

<sup>153</sup> Olivelle, *Renunciation in Hinduism*, s. 58.

## 5. Závěr

Viděli jsme, že koncept *adhikáry* je ve své tradiční podobě neoddělitelnou součástí ortodoxního obrazu světa, v němž je naše skutečnost chápána jako systém vzájemně propojených hierarchických řádů. V rámci tohoto systému má každý jedinec přesně vymezenou pozici, která je dána jeho „objektivním statutem“, tedy především zrozením, a z níž se během jednoho života teoreticky nemá šanci vymanit. Objektivní status člověka zakládá jeho povinnosti (*svadharma*) i jeho právo – *adhikáru* – na přístup k zjeveným textům, rituálům a obecně i „právo“ na vysvobození. Očím člověka ze Západu se takováto situace zpravidla jeví jako nespravedlivá, budeme-li ji však posuzovat z pozice uvnitř indického prostředí, zjistíme, že „nespravedlnost“ je eliminována *karmanovým* zákonem, který zakládá racionalitu, universalitu a nakonec i spravedlnost konceptu *svadharmy*, jež se jeví jako partikulární a iracionální, jen pokud je vytržen z kontextu.<sup>154</sup>

*Adhikárabhédá* je v indickém prostředí používána jako tradiční hermeneutický prostředek, pomocí něhož jsou vzhledem k různým skupinám lidí klasifikovány a teologicky evaluovány instituce, jež by jinak byly ve vzájemném rozporu. Klasifikace je přitom základní kulturní strategií, jíž kultura legitimizuje různé alternativy, odchylky a mnohoznačnosti, jinými slovy, je jedním z prostředků, jak se uspokojivě vyrovnat s pluralitou zkušenosti. A je-li indické prostředí pověstné svou inklusivitou, máme důvod se domnívat, že tato inklusivní otevřenost je přímo spjatá s „klasifikační mání“, jež se v Indii projevuje odedávna. *Adhikára*, na níž je klasifikace často postavena, má proto mimořádný význam pro otázku sebepojetí Indie (či jejích jednotlivých částí) jakožto koherentního celku.

Ne náhodou se proto zásadní redefinice *adhikáry* objevuje v době, kdy se toto sebepojetí mění a kdy Indie sama sebe začíná vnímat jako jednotný náboženský i kulturní celek v daleko větší míře než kdy předtím.<sup>155</sup> Rámmohanovu situaci utváří řada vlivů, které jsou bezprecedentní – Evropané s sebou do Kolkaty přinášejí racionalismus nového typu, nové pojetí morálky, individualismus a zároveň důraz na společenskou zodpovědnost. Rámmohanovou ambicí je tak především vybudovat racionální, universální, morální a k tomuto světu obrácené a jemu prospěšné náboženství. V pozadí této ambice je ovšem také touha učinit z Indie jednotný národní celek, přičemž jednotu v Rámmohanových očích zakládá především náboženství. To musí být pro tyto účely co nejuniversálnější a otevřené všem. S tímto cílem si za vzor

---

<sup>154</sup> Zajímavý pohled na „nespravedlivou“ hierarchizaci indické společnosti nabízí též Srinivas, který se domnívá, že vysokokastovní bráhmanský způsob života se na území Indie rozšiřoval s mimořádnou efektivitou právě díky tomu, že společnost byla jasně stratifikovaná. Stratifikovaná společnost přeje procesu sanskritizace, v jehož rámci nízké kasty napodobují chování kast, jejichž statut je vnímán jako nezpochybnitelně vyšší. Podle Srinivase je proto možné, že „samotný zákaz toho, aby nižší kasty přijímaly bráhmanský způsob života, měl přesně opačný efekt“. Srinivas, *Caste in Modern India*, s. 44.

<sup>155</sup> Jak bylo naznačeno výše, otázka, zda v Indii v předmoderní době existovala představa alespoň do nějaké míry soudržného „hinduistického“ náboženství, je značně komplikovaná. Že však míra pociťované jednoty v moderní době vzrostla, je zcela bezesporné.

vybírá *advaita-védántu*, která však tradičně jevový svět znevažuje a jejím cílem je naopak lhostejnost ke světu, vymanění se ze světských závazků a zákonitostí a úsilí o vysvobození.

Rámmohanova volba *advaity* se tak z dnešního hlediska jeví přinejmenším jako pozoruhodná. Rámmohan má v některých ohledech blízko kupříkladu k Bhagavadgítě – sdílí její důraz na aktivní plnění povinností, doprovázené nepřipoutaností k požitkům i strastem a též oddaností bohu. *Bhakti* se svou tendencí oceňovat individuální rozměr zbožnosti a nadřadit subjektivní prožitek formálnímu ritualismu mohlo snad být Rámmohanovi přirozenějším autochtonním zdrojem inspirace. Rámmohanovým abstraktním *brahma* navíc čas od času prosvítá osobní pojetí Boha – to se projevuje zejména konceptem božské milosti, která je nakonec rozhodujícím prostředkem vysvobození.

Dnes má *advaita-védánta* prestižní postavení nejenom v neohinduistickém prostředí a Rámmohanův příklon k ní je považován za samozřejmý. Ještě Deben-dranáth Thákur, který žil v podobné situaci jako Rámmohan, ovšem v *advaitě* nespatořoval nic dobrého a ztotožnění božského principu s lidským subjektem považoval za tak nemorální, že kvůli výskytu této doktríny ve védách raději autoritu véd explicitně odmítl.<sup>156</sup>

Můžeme se jen domnívat, jaké byly skutečné důvody Rámmohanovy volby *advaity* – zdá se, že advaitový abstraktní monismus v Rámmohanových očích nejlépe splňoval požadavky racionality a universality. Nesoulad mezi advaitovým znehodnocením světa a Rámmohanovým morálním apelem však Rámmohana nutí nenápadně *advaitu* přetvářet a podsouvat jí stanoviska, se kterými by Šankara patrně nesouhlasil.

Hlavní bod rozporu mezi Rámmohanem a Šankarou a též jablko sváru mezi Rámmohanem a jeho současníky z řad konzervativních panditů ovšem představuje otázka *adhikáry*. Jak jsme viděli, jedná se o tradiční koncept, který mohl být využíván v různých kontextech a který mohl být i v rámci tradičního diskursu do nějaké míry reinterpretován. Tradiční reinterpretace v zásadě vyplývaly z rozdílné zaměřenosti *adhikáry*. *Adhikára* byla vnímána jako kvalifikace k pořádání védské oběti, kvalifikace k přístupu k různým druhům textů či nejobecněji jako kvalifikace k vysvobození samotnému.

Poslední zmíněná varianta v sobě skýtá nejvíce prostoru pro zahrnutí i dosud vylučovaných skupin lidí a právě tuto variantu volí též Rámmohan – *adhikáru* nepsychologizuje explicitně ve vztahu ke *šruti*, ale zásadně na co nejobecnější rovině. *Šruti* samo explicitně stanovuje, kdo k němu má přístup a kdo ne, a proti takto ustanoveným pravidlům nemůže Rámmohan vystupovat přímo. Snaží se proto „pouze“ definovat cestu k vysvobození tak, aby alespoň jako výjimku připouštěla možnost vysvobození těch, kteří neznají védy a neprošli požadovanou rituální přípravou.

---

<sup>156</sup> Killingley, *Rammohun Roy*, s. 103.

Takováto snaha ovšem nutně ústí v přehodnocení tradičního pojetí autoritativních zdrojů poznání. Zatímco u Šankary poznání *brahma* vždy předpokládá předchozí studium véd, Rámmohan (aniž by védy explicitně odmítal) přesouvá pozvolna důraz na zdravý rozum, bezpředsudečné pozorování světa či čisté srdce, v němž se skrze milost může vědění zrodit jaksi samo od sebe. Rámmohan nemá v otázce zdrojů vysvobozujícího poznání nijak jednoznačný postoj a je v tomto směru daleko uměřenější a opatrnější než pozdější dědicové jeho myšlení typu Vivékánandy. Zatímco Vivékánanda se již zcela nepokrytě vysmívá suchopárnému školometskému myšlení a jedinou *pramánou* je pro něj vágně definovaný intuitivní osobní prožitek (*anubhava*) jednoty, Rámmohan činí v tomto směru pouze první opatrný krok. Zároveň je ovšem zřejmé, že právě Rámmohan tímto prvním krokem vytyčil směr.

Důraz na osobní prožitek pravdy namísto důrazu na autoritativní texty a nutnost jejich výkladu je přitom jedním z nejzávažnějších dopadů, které myšlení neohinduistického směru na indický prostor mělo. A je zajímavé, že ačkoliv byl tento odklon od zjevených textů k individuální zkušenosti motivován ambicí vybudovat náboženství na racionálních základech, jeho efekt byl podle mnohých právě opačný. Jak totiž upozorňuje Rambachan:

„Přijetí véd jakožto autoritativního zdroje poznání neznamenal, že by byl rozum zbaven své velmi důležité role. Rozum je důležitý pro rozhodování mezi odlišnými interpretacemi pasáží a pro usmiřování těch částí textu, které jsou ve vzájemném rozporu. Rozum má též důležitou úlohu při posuzování konkurujících názorů a při odpovídání na ně. Šankara zjevně bere doktrinální odlišnosti velmi vážně, a když reaguje na nároky konkurujících systémů, jež neuznávají autoritu véd, omezuje se na to, aby prokázal platnost *advaity* na základě rozumnosti jejich tvrzení.“<sup>157</sup>

Odklon od véd k osobní zkušenosti vedl naproti tomu k znevážení studia, umění textové analýzy a hermeneutiky a následně i k znevážení intelektuálního přístupu k náboženství vůbec. Podle Rambachana došlo v moderním hinduismu k „odtržení vzdělanosti od spirituality“, což mimo jiné značně snižuje kvalitu mezináboženského dialogu mezi hinduismem a křesťanstvím.<sup>158</sup>

Jak již bylo řečeno, Rámmohan samotný však ještě stojí rozkročen mezi tradiční vzdělaností a neohinduistickým myšlením. Tradiční textová hermeneutika a formální pravidla pro zacházení s texty jsou hlavním prostředkem, jímž se snaží prosadit své názory. Zároveň však má apriorní, „extraskripturální koncept správné doktríny“,<sup>159</sup> který spíše zpětně včítá do autoritativních textů, nežli aby ho z nich teprve vyvozoval. Tento extraskripturální koncept je nový, neboť se v něm odrážejí nové (ze

---

<sup>157</sup> A. Rambachan, *The Nature and Authority of Scripture: Implication for Hindu-Christian Dialogue*, <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd32-02.html>.

<sup>158</sup> Rambachan, *The Nature and Authority of Scripture*.

<sup>159</sup> Rambachan, *Limits of Scripture*, s. 17.

Západu importované) hodnoty, samotná jeho existence ovšem v indickém kontextu není až tak výjimečná. Viděli jsme ostatně, že i Šankara „ohýbá“ vykládané texty podle svých potřeb, a zůstaneme-li jen u tématu *adhikáry* (které v rámci Šankarovy nauky není z filosoficky nejobtížnějších), uvidíme i zde stopy jakéhosi interpretačního násilí – viz např. jeho výklad pasáže o Raikvovi a Džňánašrutim ve VS 1.3.34.

Zdá se, že pro indické prostředí je typický jakýsi polemický duch diskursu, který je vlastní jednak pochopitelně polemikám samotným, jednak ale právě i komentářům autoritativních textů, které nemohou být změněny ani zpochybněny, ale vždy musí být vyloženy tak, aby to odpovídalo záměrům toho kterého komentátora. Je jasné, že každý zjevený či podobně autoritativní a „neměnný“ text má určitou „vůli“, skýtá určitý prostor pro různé výklady, protože kdyby tomu tak nebylo, tradice by ustrnula a časem patrně zanikla. K zvětšování tohoto interpretačního prostoru pak slouží různé sofistikované interpretační techniky, které tradice, jež se opírají o zjevené texty, zpravidla rozvíjejí. Tak je tomu i v případě ortodoxní indické tradice uznávající autoritu véd – její představitelé se po staletí zdokonalovali v umění argumentace a jejich základním úkolem se stalo usmiřování zdánlivých protikladů ve zjevených textech (*samanvaya*). Ne vždy však šlo o *samanvaju* „absolutní“, která by sjednotila veškerý kontext, ale často se jednalo spíše o jakousi *samanvaju* situační – tedy o umění odvracení protiargumentů či jen předpokládaných námitek, jež bylo vždy závazné jen pro tu kterou situaci a odvíjelo se od závěrů, ke kterým chtěl ten který vykladač dospět.<sup>160</sup>

V tomto směru je tedy Rámmohan právoplatným dědicem své tradice. Na jeho reinterpetaci pojmu *adhikára* jsme viděli, jak prostřednictvím tradičních konceptů a forem, jejichž obsah ovšem značně posouvá, začleňuje do symbolického systému to, co stálo dosud mimo něj. V tomto smyslu lze tedy jeho reinterpetaci chápat jako formu ochrany tohoto symbolického systému, jako formu jistého druhu „zneškodnění“ alternativ, které se z vnějšího okolí tomuto systému příliš přiblížily a začaly zpochybňovat jeho podobu jakožto jedinou možnou. Takovéto rozšiřování systému se ovšem po staletí dějin indického filosoficko-náboženského myšlení dělo zcela běžně a v tomto smyslu je Rámmohanova redefinice legitimní. Otevřenou otázkou však zůstává, zda jeho myšlení není příliš rozporné samo v sobě, zda naopak příliš nebagatelizuje rozpory mezi různými teoretickými východisky a zda skutečně může vést k cílům, o jejichž dosažení Rámmohan usiloval.

---

<sup>160</sup> Viz Olivelle, *Renunciation in Hinduism*, vol. 1, zejména kapitola „Polemical Hermeneutics“, s. 57-65.

## 6. Bibliografie

### 6.1 Primární prameny

Bandyopādhyāy, Brajendranāth and Śrīsajanikānta Dās (eds.). *Rāmmohan-granthābalī*. Vols. 1-7. Kalikātā: Baṅgīy-sāhity-pariṣat, rok vydání neuveden.

*Bhagavadgīta*. Př. Jan Filipický a Jaroslav Vacek. Praha: Odeon, 1976.

Killingley, Dermot H. (ed.). *The Only True God: Works on Religion by Rammohan Roy*. Selected and translated from Bengali and Sanskrit, with an introduction and notes by D.H. Killingley. Newcastle upon Tyne: Grevatt & Grevatt, 1982.

Müller, Max F. (ed.). *The Vedānta-sūtras with the Commentary by Sankaracarya*. Tr. by George Thibaut. 1st LPP Reprint. (The Sacred Books of the East, 34, 38.) Vols. 1-2. Delhi: Low Price Publications, 1996. (1904<sup>1</sup>).

Roy, Rajah Rammohun. *Translation of Several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds, and of Some Controversial Works on Brahmunicipal Theology*. 2nd ed. London: Parbury, Allen, & Co., 1832.

*Upaniṣady*. Př. Dušan Zbavitel. Praha: DharmaGaia, 2004.

### 6.2 Sekundární prameny

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Př. Jiří Svoboda. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. (Angl. orig.: *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday, 1966).

Bilimoria, Purushottama, Joseph Prabhu and Renuka Sharma (eds.). *Indian Ethics: Classical Traditions and Contemporary Challenges*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.

Clooney, Francis X. *Thinking Ritually: Rediscovering the Pārva Māmāüsā of Jaimini*. Vienna: Universität Wien, 1990.

Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Tr. by Mark Sainsbury, Louis Dumont and Basia Gulati. Compl. rev. engl. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1980. (Fr. orig.: *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1967).

Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Delhi: Cambridge University Press, 1998.

Franco, Eli and Karin Preisendanz (eds.). *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1997.



- Grondin, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Př. Břetislav Horyna a Pavel Kouba. Praha: OIKOYMENH, 1997. (Něm. orig.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991).
- Halbfass, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. 1st indian ed. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1990. (1988<sup>1</sup>).
- Halbfass, Wilhelm (ed.). *Philology and confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Halbfass, Wilhelm. *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. 1st indian ed. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992. (1991<sup>1</sup>).
- Jazayery, Mohammad Ali and Werner Winter (eds.). *Languages and Cultures: Studies in Honor of Edgar C. Polomé*. (Trends in Linguistics. Studies and Monographs, 36.) Berlin: Mouton de Gruyter, 1988.
- Kane, Pandurang Vaman. *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*. 2nd ed. (Government Oriental Series, class B, 6.) Vols. 1-5. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1977.
- Killingley, Dermot Hastings (ed.). *Hindu Ritual and Society*. (Sanskrit Tradition in the Modern World, 2.) Newcastle upon Tyne: S.Y. Killingley, 1991.
- Killingley, Dermot Hastings, *Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: The Teape Lectures 1990*. Newcastle upon Tyne: Grevatt & Grevatt, 1993.
- Kopf, David. *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Leach, Edmund and S. N. Mukherjee (eds.). *Elites in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Marshall, Peter James. *Bengal – The British Bridgehead: Eastern India 1740-1828*. (The New Cambridge History of India, 2.) Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Olivelle, Patrick. *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. 1st indian ed. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004. (1993<sup>1</sup>).
- Olivelle, Patrick. *Renunciation in Hinduism: A Medieval Debate*. (Publications of the De Nobili Research Library, 13.) Vol. 1 (The Debate and the Advaita Argument). Vienna: Gerold, 1986.
- Patton, Laurie L (ed.). *Jewels of Authority: Women and Textual Tradition in Hindu India*. Delhi: Oxford University Press, 2002.

- Potter, Karl H. (ed.). *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*. 1st Indian ed. (Encyclopedia of Indian Philosophies, 3.) Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1981.
- Rambachan, Anantanand. *The Limits of Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*. 1st Indian ed. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995. (1994<sup>1</sup>).
- Robertson, Bruce Carlisle. *Raja Rammohan Ray: The Father of Modern India*. Delhi: Oxford University Press, 1995.
- Said, Edward W. *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*. Př. Petra Nagyová. Praha – Litomyšl: Paseka, 2008. (Angl. orig.: *Orientalism*. London: Penguin Books, 1995).
- Srinivas, Mysore Narasimhachar. *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay: Media Promoters & Publishers Pvt. Ltd., 1962.