

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav české literatury a komparatistiky

Dějiny české literatury a teorie literatury

Disertační práce

Mgr. Jiří Hubáček

Obraz Indie v české literatuře a publicistice 19. století

Image of India in Czech literature and journalism of 19th
century

Vedoucí práce doc. PhDr. Václav Vaněk, CSc.

Konzultant PhDr. Jaroslav Strnad, Ph.D.

2024

Poděkování

Rád bych na tomto místě vřele poděkoval všem, kdo se mnou v uplynulých šesti letech tak či onak zůstávali v kontaktu a pomáhali vzniknout této práci.

Na prvním místě patří dík školiteli, doc. PhDr. Václavu Vaňkovi, CSc., jenž mi byl od počátku inspirací a oporou především při prosazování zdánlivě marginálního tématu.

Konzultantu práce, PhDr. Jaroslavu Strnadovi, Ph.D., patří díky především za trpělivé zasvěcování do problematiky západní recepce Indie a za inspirativní rozhovory především na počátku vzniku této práce.

Jako bohemista však děkuji i řadě dalších orientalistů, kteří byli vždy nesmírně ochotni konzultovat se mnou řadu dílčích problémů i konceptuálních přístupů. Na prvním místě jsou to indologové, kromě dr. Strnada především PhDr. Jan Filipský, CSc., a PhDr. Zdeněk Štipl, Ph.D., vždy ochotní korigovat můj přístup k indické kultuře, indologii i sekundární literatuře.

Za mnoho jsem zavázán též arabistům, především doc. PhDr. Bronislavu Ostránskému, Ph.D., a Mgr. Adéle Provazníkové, a to zvláště v oblasti obecnějších diskusí západního vztahování se k Orientu a možností jeho hodnocení.

Rozsáhlá materiálová základna práce si vyžádala spolupráci s celou řadou institucí i jednotlivců. Za ochotnou spolupráci při zpřístupňování materiálu děkuji proto jen výběrově pracovníkům Národní knihovny ČR (jmenovitě Karlu Votípkovi a Bc. Martinu Hýblovi), knihovny Filozofické fakulty Univerzity Karlovy (především za neúnavné poskytování meziknihovní výpůjční služby), Knihovny Náprstkova Muzea, Knihovny Ústavu pro českou literaturu AV ČR a Knihovny Divadelního ústavu AV ČR.

Mimo oficiální knihovní instituce patří velký dík historiku Borisi Golovi za konzultace problematiky českých námořníků v rakouských službách a především Dokumentačnímu centru českého hermetismu (zejména Petru Kalačovi) za ochotné poskytnutí dobových pramenných materiálů, jinak v českých knihovnách nedostupných.

Rozsáhlá práce si vyžádala četné rešerše a řadu korektorských prací. Za pomoc s obojím vděčím především SVÉ MANŽELCE JANĚ, SVÉMU BRATRU TOMÁŠOVI a dále svým přátelům (zejména Mojmiru Dostálovi, Janě Položijové a Elišce Témové).

Neposlední (a v mnohém možná největší) dík pak patří všem, kteří se zejména v uplynulých měsících zasloužili o to, aby tato práce spatřila světlo světa, svou neochvějnou psychickou podporou ve chvílích, kdy vzdát to se zdálo nejjednodušší. Kromě mé ženy, již v tomto směru patří dík největší, a celé mé rodiny je třeba vděčně jmenovitě zmínit alespoň přátele Annu

Čelikovskou, Veroniku Kučabovou a Tomáše Portycha – tím, že věřili v dokončení této práce, k němu značnou měrou přispěli.

Bez spolupráce a nezištné podpory ze strany všech zmíněných (a snad mnoha dalších, na něž se jmenovitě nedostalo jen nedopatřením) by práce v současné podobě nikdy nemohla vzniknout.

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 17. března 2024

Mgr. Jíří Hubáček v. r.

Abstrakt

Monografická práce věnovaná obrazům Indie v česky psané literární a publicistické produkci dlouhého 19. století se snaží být především pokud možno uceleným přehledem problematiky a jejím hlavním záměrem je podat široký vhled do problematiky pramenné základny jako určitého celku. Tuto pramennou základnu se snaží uspořádat do určitých imaginativních kategorií a interpretovat základní obrazy druhého, vznikající v rámci jednotlivých textů či textových souborů, a to především s ohledem na historický kontext těchto obrazů. Tím se práce chce zapojit do diskusí o možnostech aplikace saidovského orientalismu jako pracovní metody v oblastech mimo islámský svět a jeho anglo-francouzsko-americké imaginace, tedy mimo materiálovou základnu tezí Edwarda W. Saida. Zároveň ukazuje, jak historicky deskriptivní neideologizující přístup může do způsobů hodnocení imaginace druhého vnést nová hlediska, pracující především s vysokou variabilitou jednotlivých přístupů a historickou závislostí vzniku obrazů druhého na potřebách sebedefinice a artikulace vlastních ideí. Práce sleduje vznik vlastních obrazů a promítání evropských obrazů Indie do česky tištěné produkce zhruba v období let 1800–1914, a to v několika oblastech. Jako specifickou definuje obecně slovanskou romantickou imaginaci Indie jako pravlasti vlastního etnika a zkoumá vývoj této představy a její reflexi u česky píšících autorů. Od tohoto specifického fenoménu přechází k výkladu postupné emancipace odborné indologie jako vědy, orientované převážně filologicky, především zkoumáním vývoje role indoárijských jazyků v rámci vznikající indoeuropeistiky. Ač je pozornost následně věnována i okrajovějším obrazům Indie, jak se v české odborné a popularizační literatuře objevují (jejího etnického složení, historie, geografie či flory a fauny), pozornost se soustředí především na výklady reflexe indických náboženských a filosofických systémů. Ta totiž tvoří po celou dobu vzájemného kontaktu jeden z ústředních bodů, k němuž se evropská imaginace vrací. Práce ji sleduje na textech filosofů, religionistů, ale rovněž okultistů či ve specifické artikulaci klerikálním tiskem. Druhá polovina práce je zaměřena k fikčním textům: věnuje se nejprve reflexím indické (především sanskrtské) literatury a problematice jejích českých překladů, následně přechází ke specifické reflexi indické skutečnosti, jak se odráží v cestopisných textech. Práci uzavírá kapitola věnovaná obrazům Indie v česky psané beletrii, sledující, jak se jednotlivé obrazy a stereotypy do beletrie (v kladném či záporném smyslu) promítaly.

Klíčová slova

imaginace, obrazy, imagologie, Indie, 19. století, česká literatura, literární historie, orientální renesance, orientalismus, orientalistika, hinduismus, buddhismus, sanskrť, indománie

Abstract

This monographic work devoted to the images of India in Czech literary and journalistic production of the long 19th century tries to be, as far as possible, a comprehensive overview of the issue and its main purpose is to give a broad insight into the issue of the source base as a whole. It attempts to organise this source base into certain imaginative categories and interpret the basic images of the other, arising within individual texts or text groups, especially with regard to the historical context of these images. Thus, the thesis tries to engage in the discussions about the possibilities of application of Saidian Orientalism as a working method in areas outside the Anglo-French-American imagination of the Islamic world, that is, beyond the material basis of Edward Said's ideas. At the same time, it shows how a historically descriptive non-ideologising approach can introduce new perspectives into the ways of evaluating the imagination of the other, working primarily with the high variability of individual approaches and the historical dependence of the formation of images of the other on the needs of self-definition and articulation of one's own ideas. The thesis traces the emergence of Czech images of India and the projection of the European ones into the Czech press approximately in the period 1800–1914. It does so in several areas: it specifically defines the Slavic romantic imagination of India as the cradle of its own ethnicity and examines the development of this idea and its reflection in Czech authors. From this specific phenomenon, it moves on to an interpretation of the gradual emancipation of professional Indology as a science, oriented mainly philologically, primarily by examining the development of the role of the Indo-Aryan languages within the emerging Indo-European studies. Although attention is subsequently paid to the more marginal images of India, as they appear in the Czech specialised and popularisation literature (its ethnic composition, history, geography, flora and fauna), the subsequent attention is mainly focused on interpretations of the reflection of Indian religious and philosophical systems. This reflection, in fact, is one of the focal points to which the European imagination returns throughout the whole period of the mutual contact. The thesis follows it in the texts of philosophers, religious studies scholars, but also occultists, and in specific articulation by the clerical press. The second half of the thesis is focused on fictional texts: it deals first with reflections on Indian (mainly Sanskrit) literature and issues of its Czech translations, then moves on to a specific reflection of Indian reality as reflected in travel texts. The thesis concludes with a chapter devoted to images of India in Czech fiction, trying to trace how individual images and stereotypes were projected into fiction (in a positive or negative sense).

Keywords

imagination, images, imagology, India, 19th century, Czech literature, literary history, Oriental Renaissance, Orientalism, Oriental studies, Hinduism, Buddhism, Sanskrit, Indomania

Obsah

ÚVOD	13
I. ROMANTICKÁ IMAGINACE INDIE JAKO SLOVANSKÉ PRAVLASTI	33
1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum	33
2. „Objev“ sanskrtu v západní Evropě a mezi Slovany	36
2.1. Sanskrt a západní Evropa	36
2.2. Sanskrt a slovanské jazyky	41
3. Josef Dobrovský a Indie	46
3.1. Dobrovský a počátky srovnávací jazykovědy	46
3.2. Dobrovský a indicko-slovanský panteon	50
3.3. Dobrovský ve sporech s romantickou indománií	55
4. Indie a bratři Jungmannové	57
4.1. Filologická činnost bratří Jungmannů	57
4.2. „Indická epizoda“ českého básnictví	64
4.3. Indický a slovanský panteon	76
5. Šafařík jako indoeuropeista	78
6. Ján Kollár a konstruování indoslávského národa	85
6.1. Inspirace a počátky Kollárova zájmu o Indii	85
6.2. Sláva bohyně a původ jména slávů čili Slavjanů	89
6.2.1. Geneze textu a jeho polemický charakter	89
6.2.2. Přidávky srovnalost indického a slavského života, řeči a bájesloví ukazující	95
6.2.3. Ohlasy a paralely	102
6.3. Od příbuzenství národů k národu Indoslávů	104
7. Kollárovi epigoni a konec slovanské indománie u nás	111
7.1. Čelakovský jako eklektik ve zmatku názorů	111
7.2. Krolmus jako Kollárův epigon	114
7.3. Hanušova cesta od filologie k atmosférismu	118
7.4. Erbenův solarismus a indická mytologie	122
7.5. Doznívání kollárovských tradic	125
8. Bulharské vědy a dohra české indománie	129
9. Závěr	133

II. INDIE PŘEDMĚTEM VĚDY A JEJÍ POPULARIZACE	138
1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum	138
2. Vývoj indologie z indoevropéistiky.....	140
2.1. Obecné poznámky.....	140
2.2. August Schleicher a jeho žáci	145
2.3. Čeněk Šercl.....	150
2.4. Alfred Ludwig a jeho žáci	154
2.5. Josef Zubatý	160
2.6. Zubatého žáci	165
3. Indické národy a jejich zvyky – Indie předmětem etnologických a etnografických výzkumů.....	170
4. Indie starověká a dnešní.....	183
4.1. Starověká Indie – země bez historie?	183
4.2. Moderní Indie jako šperk v britské koruně?	195
5. Indie jako geografická oblast.....	206
6. Fascinující indická příroda	214
7. Závěr	225
III. REFLEXE INDICKÝCH NÁBOŽENSKÝCH A FILOSOFICKÝCH TRADIC... 228	
1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum	228
2. Vědci a filosofové.....	231
2.1. Hinduismus jako výzva západnímu myšlení	231
2.1.1. Evropský kontext.....	231
2.1.2. Počátky české reflexe hinduismu	237
2.1.3. První pokusy o syntézu	243
2.1.4. František Čupr a jeho Učení staroindické	246
2.1.5. Pluralita názorů konce 19. století	268
2.1.6. Vzrůst zájmu o indickou filosofii.....	276
2.2. Buddhismus.....	283
2.2.1. Evropský kontext.....	283
2.2.2. Počátky poznávání buddhismu u nás	289
2.3. Ostatní náboženství indického subkontinentu	301
3. Indie v tradičním křesťanském diskursu	309
3.1. Úvodní poznámky	309

3.2. Apoštol Indií a slavná misijní tradice	314
3.3. Obrázky z misíí	321
3.4. Modláři a ateisté	332
4. Indická duchovnost ve světle okultismu	339
4.1. Theosofie.....	344
4.1.1. Karma a reinkarnace.....	353
4.1.2. Theosofie a buddhismus.....	356
4.2. Hypnotismus, fakírství a jóga.....	359
5. Závěr	372
IV. REFLEXE INDICKÝCH LITERATUR.....	375
1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum.....	375
2. Indie vypravující	377
2.1. Indie jako země bajek.....	377
2.2. Indie jako země pohádek.....	384
2.3. Mahábhárata – neurovnaná velikost	390
2.4. Válmíki jako indický Homéros.....	399
2.5. Purány jako předmět vědeckého výzkumu	404
3. Texty dávných mudrců a filosofů	406
3.1. Dávná moudrost a prostota véd	406
3.2. Světlo upanišad	415
3.3. Příručky a učebnice	419
3.4. Bhagavadgíta.....	422
4. Indie básníků a dramatiků	430
4.1. Kálidása, Šúdraka a otázka indického dramatu.....	430
4.2. Kávjová poezie a próza	444
5. Indická buddhistická literatura	455
6. Novindické literatury.....	459
7. Závěr	466
V. OBRAZ INDIE V ČESKÉM CESTOPISU	469
1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum	469
2. Staré zprávy o Indii prizmatem českého 19. století	473
2.1. Václav Matěj Kramerius a jeho fiktivní cesta subkontinentem.....	480
3. Misionářský cestopis.....	487

4. Vědecké výpravy aneb Indie očima přírodovědců a indologů	491
4.1. Johann Wilhelm Helfer – německý cestovatel z české Prahy	491
4.2. Čeští geologové v britských službách: Ferdinand Stoliczka a Otokar Feistmantel	495
4.3. Čeští přírodovědci na Šrí Lance: Jindřich Uzel a Karel Domin	505
4.4. První český indolog na indické půdě: Otokar Pertold	510
5. Cesta kolem světa a zrození globetrottera	516
5.1. Evropští světoběžníci v českém prostředí	516
5.2. Hotelový cestovatel Josef Kořenský	521
5.3. V Kořenského stopách: Alois Svojsík, Josef Seilern, Jan Havlasa	528
5.4. Otokar Nejedlý a Jaroslav Hněvkovský jako protipól globetrottera	530
6. Ve službách rakouského námořnictva	537
7. Další cesty a zapomenutí cestovatelé	543
8. Závěr	547
VI. OBRAZ INDIE V ČESKY VYDÁVANÉ BELETRII	549
1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum	549
2. Obnovování a ožívování obrazů	554
2.1. První české pokusy a pozdní příchod cizích vlivů	554
2.2. Jaroslav Vrchlický	562
2.3. Julius Zeyer	568
2.4. Další možnosti „obnovení“ obrazu	582
3. Indie jako alegorie a beletristická reflexe indického myšlení	586
3.1. Osvícenská a romantická orientální povídka	587
3.2. Beletristická reflexe indické filosofie	597
4. Variabilita a stereotypnost beletristických reflexí současné Indie	610
4.1. Romantické symboly v indickém hávu	611
4.2. Pohled anglického kolonizátora	615
4.3. Indové v povstání a boji za svobodu	626
4.4. Exotická povídka ve službách didaxe	631
4.5. Indové v hledáčku slavných detektivů	637
5. Indické motivy s humorem a prizmatem satiry	641
6. Závěr	649
ZÁVĚR	653

BIBLIOGRAFIE	665
1. Prameny	665
Úvod	665
I.....	665
II.....	676
III.....	690
IV.....	712
V.....	725
VI.....	733
2. Literatura.....	751

ÚVOD

Vznik rozsáhlé materiálově založené práce na téma Indie v české literatuře dlouhého 19. století podnítila především potřeba zkoumání vztahů vlastního a cizího, a to v oblasti, která je definována velmi specificky jak chronologicky, tak topograficky. Právě období dlouhého 19. století, vymezované na jedné straně v zásadě událostmi francouzské revoluce, na straně druhé vypuknutím první světové války, představuje důležitý fenomén v procesu krystalizace konceptu českého národa a jeho postupného ustálení. Protože však tento proces probíhal v období, charakterizovaném často jako jedna z nejprudších fází světové globalizace, v němž se začínají uplatňovat koncepty „světového“ vedle „domácího“ či „evropského“ (srov. Kumsa 2007, s. 38), ukazuje se jako zásadní právě potřeba zkoumání tohoto definovaného „vlastního“ ve vztahu k „jinému“, vymezovanému často jako „cizí“, „exotické“, tedy odlišné a jiné, jež s sebou právě globalizace a rozšiřování hranic západního světa přináší (Müller-Funk 2021, s. 23). Praktickým dokladem této potřeby je i několik monografií, jež na dané téma vznikly, a skutečnost, že se většinou zabývají poslední třetinou dlouhého 19. století jako klíčovými obdobími formování moderního českého národního diskurzu. Pro naše další uvažování uveďme alespoň tři takové práce. Zatímco monografie Hany Navrátilové (2001), zaměřená k reprezentacím starověkého Egypta v našem prostředí, pracuje především s Assmannovým pojmem kulturní paměti a zkoumá, jak se povědomí o začlenění egyptské civilizace do rámců světových dějin a kulturního dědictví projevovalo v našem prostředí, práce Markéty Hánové, věnovaná japonismu ve výtvarném umění (2014) oproti tomu programově od teorií reprezentací odhlíží a za základní prvek vztahování se k orientální jinakosti pokládá exotismus, tedy čistou imaginaci nemající fakticky nic společného se zobrazovaným jiným (Hánová 2014, zejména s. 30–32). Třetím případem je monografie Jitky Malečkové o obrazu Turka (2021), jež sice teorii o reprezentacích jinakosti přijímá, pokládá však uvažování o nich v rámci saidovského orientalismu za irelevantní, neboť cílem by mělo být poukázat nikoli na stereotypizaci druhého, ale na variabilitu vztahování se k němu (Malečková 2021, zvláště s. 11–13).

Tyto příklady dobře ukazují implicitní potřebu vymezení se vůči konceptům vnímání jiného, cizího, jak je do evropského diskurzu o reprezentacích Orientu vnesl Edward W. Said svým *Orientalismem* (1978, česky 2008). Ta se projevuje (nejen) v přímých diskusích o vztahu českého prostředí k tomuto konceptu. Z nich jedny vyznívají negativně a snaží se dokázat, že dějiny českých konstrukcí zejména Indie neodpovídají Saidovým premisám o jinakosti a podřadnosti, nýbrž obdivu a snaze po sebeidentifikaci s druhým (Hříbek 2011, s. 47)

a argumentují německými postoji k Orientu, sloužícími rovněž především cílům národní sebedefinice (srov. Kurz 2000, s. 113–114). Odpovědi na tyto koncepce vychází z předpokladů, podle nichž německý orientalismus touto sebeidentifikací prostřednictvím druhého upevňoval Saidem definovaný stereotyp naprosté odlišnosti a cizosti (ibid., s. 117–118) a zároveň vlastní výlučnosti, jež má na konstrukci a poznání tohoto cizího jako jediná právo (Adluri 2011, s. 267), logicky však zároveň toto poznávané jiné zjednodušuje a stereotypizuje, aby byla umožněna přímočařejší sebedefinice v opozici nebo jiném vztahu k němu (Ganeshan 1994, s. 165). Tato konstrukce by německý orientalismus jako ideologii – právě pro tezi záměrně zdůrazňované vlastní výlučnosti – českému prostředí, chápanému nacionálně, samozřejmě vzdalovala, a to by se tak ocitalo na jakési periférii, kdy se sice nestává součástí přímo určujícího diskursu, ale pro jazykovou a kulturní blízkost je odkázáno na jeho zdrojové texty. V této zvláštní pozici by pak vznikala neustálý rozpor mezi snahou tyto určující diskursy odmítat ve snaze po sebedefinici prostřednictvím zaujímání jedinečného vlastního vztahu k jinému, a jejich nutným přijímáním, předurčeným závislostí na zdrojových textech tohoto diskursu (srov. Lemmen 2013). Tato snaha vede již od počátku 20. století k potřebě definovat český vztah k Orientu jako specifický a nezařaditelný do „škatulek“ ani koloniálního anglicko-francouzského, ani ideologického německého orientalismu.¹ Tyto snahy nevyplývají jen z ideologické potřeby prezentovat vlastní humanitní ideály, ale rovněž z vědomí zvláštního postavení, jež ve vztahu k cizímu, zvláště kolonizovanému, hrála v českém vlasteneckém diskursu využívaná rétorika podrobení vlastního národa. Proto se objevují studie mapující vztah Čechů převážně k bývalým evropským koloniím jako snahu po kontaktu a sebe porozumění, jako „dívání se na druhého“ (zejména Krása 1969; Vavroušková 2008). Jestliže takové přístupy se saidovským orientalismem pracují, redukuje je buď na nástroj, jímž lze na nejobecnější rovině sledovat vztah k jinému, který „není jen dějinami útlaku, neporozumění a pohrdání“ (Glanc 2009, s. 887), nebo jeho dosah omezují na existenci některých stereotypů, vlastních každému styku jedné kultury s druhou (Rácová 1999, s. 32).

Již z tohoto letmého nástinu některých základních přístupů plyne nutnost před započítím vlastního výzkumu definovat vztah, který v přístupu ke zkoumanému materiálu zaujímáme, a to především s ohledem právě na Saidovu koncepci orientalismu a některé další teorie uvažování o vztahu vlastního a cizího. Tento exkurs si neklade za cíl představit komplexně diskusi kolem

¹ Proklamativně vyznívá již prohlášení Františka Xavera Harlase (S. U. Tongiho) z r. 1923, podle něhož je Čechům cizí „ona povýšenost nad ‚barevnými‘, která Anglosasům a Germánům vůbec vtiskuje zbraň do ruky, kdykoli jde o jejich zájmy. Slovan, Čech nezná národů inferiorních, zná jen lidi. Snad nás naučilo panství Němců této lidskosti“ (Tongi 1923, s. 7).

základních možných metodologických přístupů ani Saidův přístup jako celek hodnotit, daleko spíše nám jde právě o definici vlastního přístupu vzhledem ke konkrétnímu tématu práce.

Známa je Saidova definice orientalismu jako „jisté vůle či záměru (spíše než jejich vyjádření) porozumět tomu, co je očividně jiným (či alternativním a novým) světem, a v některých případech tento svět ovládnout, manipulovat jím, nebo si jej dokonce přivlastnit“ (Said 2008, s. 22–23). Tato definice, domníváme se, stojí u základu všech diskusí s koncepcí orientalismu spojených, neboť operuje na dvou úrovních, jež neodmyslitelně spojuje – na rovině vztahování se k cizímu a přivlastňování si tohoto cizího se záměrem ovládat. Neboť jakkoli s pojmem přivlastnění můžeme (jak uvidíme dále) pracovat také na rovině obecného vztahování se k jinému, Said již skutečností, že se deklarativně omezil na zkoumání francouzských, britských a částečně amerických vztahů k arabskojazyčnému světu (ibid., s. 25–28), poskytl značný prostor právě problémům nikoli pouze konceptuálního vztahování se, ale především politické hegemonie, a proto může definovat zároveň již na daleko konkrétnější rovině, že „orientalismus je postupem, jímž Západ Orientu vládne, restrukturalizuje jej a spravuje“ (ibid., s. 13). Tím se orientalismus jakožto imaginace Orientu podle autora zrodil ze vztahu „moci, dominance a různých stupňů hegemonie“ (ibid., s. 15–16), a proto domnívat se, že by za obrazy Orientu mohla stát mocensky nepodmíněná potřeba imaginace druhého, je podle něj naivní (ibid.). Tím zůstává Saidovi zásluha, že dokázal mluvit o Orientu jako o souboru západních projekcí (Osterhammel 2003, s. 249) a zároveň poukázal na despekt, s nímž Evropané a Američané často přistupují k jiným kulturám (Kelnerová Kalvachová 2019, s. 7). Podle řady kritiků nicméně tento druhý, politický aspekt vnímání cizího u Saida převážil (srov. Müller-Funk 2021, s. 180; Serebrjanyj 2012), takže jeho argumentace „nepředstavuje ani tak systematickou kulturní kritiku, jako spíše politickou polemiku, jakýsi protest proti západnímu pohledu na arabský a islámský svět“ (Hála 2005, s. 9). V tomto duchu i sám Said v doslovu k vydání z roku 1995 přiznal, že se zaměřil „na to, jakým způsobem přistupovala po dvě staletí evropská a americká moc, věda a imaginace k Blízkému východu, Arabům a islámu“ (Said 2008, s. 371), a že se tedy skutečně jedná spíše o apelativní a ideologicky podmíněnou práci (ibid., s. 382). Sama artikulace této skutečnosti je nesmírně důležitá, neboť jako aktivizující text, poukazující na stereotypizující tendence vůči islámskému světu a jejich politickou funkci, Saidův přístup představuje dodnes nedocenitelný a burcující příspěvek nejen k dějinám arabistiky, ale obecně ke sledování a rozkrývání stereotypů současné islamofobie, jež se zrodila jako bezprostřední produkt takto definovaného orientalismu za přehodnocení několika základních tezí. Islamofobní přístup k dnešnímu světu (jak jej prezentují současné média) a dehumanizace muslimů nevychází již, jak tvrdil Said, „z hlediska síly vůči Orientu,

jehož odlišnost byla z pohledu Západu nahrazena právě jen slabostí“ (ibid., s. 232). Namísto těchto schémat nastoupilo v současné islamofobii dehumanizování muslimů zdůrazňováním jejich totální jinakosti (Ostřanský et al. 2017, s. 62) a z ní vyplývajícího nepřátelství a opozitního postavení vůči údajně nezpochybnitelným tzv. liberálně-demokratickým hodnotám západní civilizace (srov. ibid., s. 83). V tomto ohledu kritické postřehy arabistů a islamologů, podle nichž byl vztah islámu a Západu artikulován během historie vzájemných kontaktů daleko různoroději (Ibn Warraq 2007; Varisco 2007), respektive že během tohoto dialogu s odlišnou a většinou nepřátelskou kulturou docházelo zároveň k vzájemnému poznávání a obohacování, a to jak na rovině poznání druhého (Zijáda in Kurz 2001, s. 94–96), tak vlastní sebeidentifikace (Gabrieli 2000), tedy většinou poukazují především na snadnou možnost ahistorických výkladů na základě Saidových koncepcí. Ty jsou sice pro historiky ideí, pochopitelně ve své komplexitě, s níž dobová recepční schémata interpretuje našim současným prizmatem, nepřijatelné (srov. MacKenzie 1995, s. 214–215), zároveň ale nelze popřít, že právě důraz na obecně definovanou pravdu a humanitu, stejně jako morální apel, poukazující na konstruování západní identity snižováním a zdůrazňováním alterity druhého, jsou dodnes jedněmi z příčin úspěchu Saidovy koncepce (Schäbler 2011, s. 285). Toto vědomí by mělo vést kritiky k převzetí odpovědnosti za „nevyslovenou, neprezentovanou minulost, která pronásleduje historickou přítomnost“ (Bhabha 2012, s. 61). Právě v tomto smyslu platí tvrzení, že Saidova teorie by se pro západní myšlení mohla a měla stát apelem, že „žádný konkrétní způsob vidění nemá v oblasti, již se týká, monopol“ a že „velkým nepřítelem pro nás je zjednodušování“ (Guillén 2008, s. 422).

Kritika některých Saidových tezí si tedy nutně nemusí klást za cíl vyvrátit platnost jeho teorie o vztahu Západu vůči islámskému světu (jak se domnívá Vránová 2008, s. 68), ale spíše jen poukázat na možnost diverzifikace Saidova přístupu, aplikovaného na studium vztahu různých kultur v konkrétních historických kontextech. Přitom se domníváme, že není v zásadě možné zkoumat tuto diverzitu přístupů k různým částem Orientu v různých historických obdobích bez obecné kritiky Saidových tezí (jak navrhuje Přibáňová 2011, s. 19), a to především proto, že důraz na obecnou platnost těchto tezí, zformovaných nicméně pouze zkoumáním vztahů mezi západními koloniálními mocnostmi a islámským světem (srov. Müller-Funk 2021, s. 193), vede vulgární saidismus často k názoru, že veškeré naše vztahování se k Orientu je vždy předem dané a předvídatelné (Osterhammel 2003, s. 261). Vytvářením binární opozice Západ – Východ totiž Said tvoří nevědomky zplošťující binární opozice, jež by bylo možno rovněž označit za rasistické a stereotypizující (Varisco 2008, s. 80). Sám si evidentně tento problém uvědomuje, říká-li, že dělení na „nás“ a „druhé“ je „vždy

jakýmsi zobecněním, jehož se z pohledu historie i současnosti obecně užívá ke zdůraznění odlišnosti mezi jedněmi a druhými, obvykle k dosažení ne právě chvályhodných cílů“ (Said 2008, s. 59). Jestliže Said přesto sám podobné binární opozice mezi jednoznačně imperiálním a násilným Západem a poddajným a nevybojným Východem, které zavrhuje, pomáhá implicitně konstruovat (Horáková-Novotná 2007, s. 68), zbavuje se tím možnosti, kterou jeho teorie vnímání jinakosti Orientu nabízí, totiž sledování variability reflexí Orientu a jejich geografických i historických proměn (Love 1991, s. 9–10). Proto se především pro zvládnutí saidismu stává nemožným pochopit rozdíl mezi tak odlišnými (a v historických rámcích též odlišně vnímanými) koexistencemi západního a východního, jako je na jedné straně izraelsko-palestinský ozbrojený konflikt a na druhé přítomnost Britů v Indii (Varisco 2008, s. 53).²

Dobře lze nedostatečnou pružnost takového přístupu demonstrovat právě na německé orientalistice, zejména indologii, z jejichž řad rovněž vzešla jedna z nejživějších kritik příliš ahistorické a zobecňující aplikace Saidových tezí (Kurz 2000, s. 7–8). Said primárně s německým orientalistickým diskursem nepracuje, což explicitě přiznává, zároveň však přichází s tezí přijímanou mnoha badateli dodnes (viz výše), že ač „v rámci Německa neexistoval žádný ekvivalent anglicko-francouzské přítomnosti v Indii, Levantě či severní Africe“, vyznačoval se právě německý intelektuální orientalismus „jistým druhem intelektuální autority nad Orientem v rámci západní kultury“ (Said 2008, s. 30). Podle autorových názorů tak i německá orientalistika, proklamativně založená na studiu a interpretaci klasických textů, měla svůj základ ve snaze „zachránit alespoň část ze [...] ztracené, dávné orientální velkoleposti“, neboť současný Orient se nachází „v očividném úpadku“ a „politické bezmocnosti“ (ibid., s. 95–96). Proto i utváření imaginárního Orientu, jak si jej buduje – nejen německý – (pre)romantismus, směřuje podle něj a některých jeho následovníků k duchovnímu, myšlenkovému ovládnutí Orientu skutečného (Niyogi 2006, s. 14–16).³ Můžeme se však tázat,

² Tento rozpor lze vyjádřit také negativně poukazem, že představitelé vládnoucích tříd (nejen) koloniálních mocností, jejichž diskurs Said analyzuje, nepociťovali despekt vyvolaný jejich jinakostí a zdánlivou méněcenností jen vůči příslušníkům podmaněných kultur, ale stejně tak – ne-li více – vůči společensky níže postaveným spoluobčanům (Ibn Warraq 2008, s. 172). I tato námitka, vracející se kruhem k Saidovým marxistickým a gramsciovským východiskům, tak poukazuje na skutečnost, že i přes existenci řady stereotypně artikulovaných schémat měly tyto předsudky v různých diskurzech různé ideologické příčiny a výklady a právě v této sociální a historické souvislosti je proto nutné je analyzovat. Vědomí důležitosti těchto historických a sociálních kontextů se promítá rovněž do novějších proudů saidovsky orientované kritiky, podle níž není třeba dále poukazovat na základní stereotypy, o nichž již dobře víme, ale zkoumat jejich funkci ve vztahu ke konkrétním historickým aplikacím a kontextům, a tudíž připustit variabilitu jejich artikulací a funkcí (Cowan 2010a, zejm. s. 46–48).

³ V tomto smyslu se někdy argumentuje též německým zneužitím árijské rasové teorie, která je často s koncepty orientální renesance spojována (Macfie 2002, s. 156–157). Zůstává nicméně otázkou, zdali zde skutečně jde o důsledek, nebo spíše o zneužití původně idealistického konceptu. V potaz je třeba vzít i skutečnost, že zdůrazňování stereotypního vnímání druhých samozřejmě k rasismu vede, nikoli ovšem nutně na úkor těchto

existují-li v evropském vnímání proudy snažící se definovat vztah Východ – Západ mimo rámce vzájemného soupeření a hegemonizace, zdali je vhodné je na tyto dvě konstanty poněkud násilně převádět, namísto abychom se pokoušeli zdůraznit jejich záměrnou odlišnost a hledat jejich vnitřní smysl (Horyna 2022, s. 13). Právě toto hledání, zdůrazňující potřebu sebedefinice skrze druhého, vnímaného jako nositele alternativní a cizí, nicméně ne vždy nepřátelské a devalvované kultury (srov. Richardson 2000, s. 208), lze formulovat jako jednu z odpovědí na saidovské zdůrazňování jednostrannosti artikulací cizího pouze za hegemonickým účelem jeho ovládnutí (Ibn Warraq 2008, s. 210). Paradoxně totiž teze o ustrnulosti Orientu a jeho duchovního dědictví vedla často ke snahám toto dědictví poznat a čerpat z něj inspiraci pro vlastní duchovní vývoj, viděný jako schopný obohacování cizími kulturními proudy jejich akulturací do prostředí vlastní civilizace (srov. Wallerstein et al. 1998, s. 31–33). Tuto skutečnost dobře artikuloval již v roce 1935 německý v Praze působící indolog Moriz Winternitz, když svou úvahu o stycích Indie se Západem zahájil slovy: „Vím, Východ je jiný než Západ, východní způsob myšlení je jiný než západní a asi vždy jiné zůstanou. Východ a Západ se však v průběhu své tisícileté historie vždy setkávaly. Nikdy nebyly tak odděleny, aby mezi nimi neprobíhala směna hmotných i duchovních statků – směna umožněná jen tím, že kromě všech růzností a odlišností zde bylo také mnohé lidstvu společné“ (Winternitz 1935, s. 280).

Navíc je nutno zdůraznit, že imaginativní romantický a romantizovaný Orient (podobně jako romantizovaná Hellada) byl záměrně konstruován a vnímán jako myšlenková „hra“, čistá imaginace sloužící jiným cílům než vztahu k reálně existujícímu Orientu, jenž zde ustupoval značně do pozadí, byl-li vůbec přítomen (Varisco 2008, s. 67). S tím souvisí kritika Saidovy marxisticky artikulované koncepce angažované kultury, kdy imaginace v rámci uměleckého díla ztrácí schopnost tvořit fikční svět sama o sobě a její hodnocení se nutně odvíjí od toho, nakolik přispěla k utvrzování orientalistických stereotypů (Said 1994, s. XIV; srov. Kramer 2011, s. 32). Právě odhlížení od rozdílů mezi faktualními a fikčními diskursy vede u literárních vědců často k nedůvěře v Saidovy koncepce a k uchýlování se k jiným nástrojům interpretace cizího.

Jeden z nich tradičně představují vágně definované teorie exotismu jako fenoménu přítomného především právě ve sféře fikčního uměleckého díla. Jakkoli vágně je exotismus

druhých, s nimiž lze koncept vlastního ztotožnit. Tak Gobineauovo využití západních stereotypů Orientálců a árijských Indů vedlo k idealizaci „neměnného“ a „ustrnulého“ Orientu jako civilizačního potenciálu oproti „zkaženému“ a „stále se měnící“ Evropě (srov. Todorov 1994, s. 132–133). Došlo-li později ke zneužití této teorie ztotožněním árijských „Orientálců“ s německou „árijskou“ rasou, je to princip saidovskému orientalismu značně cizí, resp. dělení na „nás“ a „druhé“ zde neprobíhá na rovině Orient – Okcident.

definován a často bývá omezován pouze na nadšené romantizované obrazy Orientu (Sen 2005, s. 154), domníváme se, že tato výtky se týká skutečně jen poměrně zprofanovaných exotistických reprezentací. Na to upozornil již r. 1919 Victor Ségalen, když poukázal, že definice exotismu nespočívá v souhrnu jednotlivých věcných představ, jež s ním máme spojeny: exotismus tedy sám o sobě netvoří artefakty jako palmy nebo velbloudi, ani líčení domorodých povstání a tropického klimatu, ani exaltace orientální moudrostí a jejích mystérií (Ségalen 2002, s. 46). Tyto artefakty jako takové jsou totiž již evropským romantismem, který je utváří, pocíťovány jako stereotypy, jako jakási stafáž, mající jen málo společného se smyslem literárního díla a ještě méně s exotickým prostředím, z něhož jsou vzaty.⁴ Jde zde daleko spíše o uvědomění si, že vše, co vnímáme jako cizí, jiné, exotické, nás nejen děsí, ale zároveň láká a přitahuje (Lukavec 2013, s. 8), a tedy o permanentní hledání a otevírání se cizímu, jež se snažíme popsat a částečně přivlastnit, jež si ale přesto uchovává svou jinakost/odlišnost jako to, co je hledáno a dosahováno prostřednictvím úniku ze stereotypizovaného západního světa (Ganeshan 1994, s. 162–163). Je pravdou, že i po odstranění západního egocentrismu, na jehož místo vstupuje v exotické imaginaci cizí a jiné, zůstává náš etnocentrismus nenarušen, neboť stále uvažujeme o druhém jako o jiném a cizím (Waldenfels 1998, s. 70–71). Proti tomu lze však argumentovat, že takové setření etnocentrismu a binárního vidění světa nepřináší ani saidovský orientalismus, jenž se navíc jednostranným viděním světa v intencích hegemonizačních procesů vzdává možnosti pozorovat jiné mody interakce s cizím, jež spočívají právě v onom odstranění západního egocentrismu. Jestliže tak například Pierre Loti (jehož dílo je často vnímáno jako modelový příklad uměleckého exotismu) užívá řadu stereotypizujících definic, jimiž popisuje exotické kraje, nečiní tak ani z prvoplánové snahy po jejich devalvaci, ale s vědomím, že v mysli západního autora právě tyto emblémy tvoří základní prvky cizího prostoru, jež se mu stávají výchozím bodem ve snaze o sebeidentifikaci s cizí, neznámou kulturou (Todorov 1994, s. 311–312). Že je tato sebeidentifikace s druhým u Lotiho neúspěšná, že cizí zůstává nadále cizím, že je autor nucen stále připouštět, že není schopen „vnořiti se do duší a národů zemí, kudy prochází s paletou nevyčerpatelnou“ (Novák 1919, s. 13), vede především k pocitům vykořeněnosti rovněž z tradic vlastní západní kultury, neboť exotické, jiné zde funguje jako neustálá výzva vlastnímu, kterou toto vlastní není s to identifikací s jiným překonat. Právě v těchto intencích je, domníváme se, třeba vnímat exotismus ve spojitosti se základními tezemi saidovského orientalismu. Platí-li totiž teze o myšlenkovém ovládnutí Východu Západem

⁴ S ironií sobě vlastní se těchto trendů dotkl již Théophile Gautier v *Mademoiselle de Maupin* (1835), na místě, kde píše o svém hrdinovi: „Až tam dospěl ve svém rozjímání, když ucítil, jak se na jeho rameno položila — ruka — jako holubička, slétající na palmu. — Přirovnání to poněkud kulhá, ježto rameno d'Albertovo podobá se palmě jen velmi málo; nevadí to však, ponecháme je z pouhého orientalismu!“ (Gautier 1924, s. 336).

prostřednictvím stereotypizujících a odsuzujících paradigmat, platí zároveň přinejmenším pro ty části Orientu, jež byly spojovány s tajemným, exotickým a duchovním, rovněž zpětný vliv těchto představ na unifikovanou sekularizující a modernizující se západní civilizaci. Ta takto – byť prostřednictvím často stereotypizujících a westernizovaných interpretací – vykračuje za svůj obzor a zahajuje dialog s jiným (Schenini 2017, s. 18–19).

Tento poukaz na určité formy dialogu mezi vlastním a cizím jako takovým (nikoli pouze dialogu mezi Západem a Orientem) vede ke kritickým výtkám, podle nichž by důsledně uplatňovaný saidovský orientalismus nutně musel znamenat nemožnost vedení vzájemného dialogu a tím i maření snah po vzájemném porozumění. Pro zahájení takového dialogu je logicky potřeba přistupovat ke druhému jako k jinému, jehož koncepty nejsou koncepty mými, ale jež se snažím pochopit jedinou možnou cestou, tj. jejich přivlastněním ve smyslu včlenění do vlastních kognitivních koncepcí (srov. Osterhammel 2003, s. 257; Lewis 2000, s. 259–260; Horáková-Novotná 2007, s. 67). Jakkoli Said tuto krajnost sám patrně neměl na mysli a jeho výzva byla namířena právě naopak k vedení dialogu a slyšení hlasu druhé strany, vulgarizace jeho premis vedla v některých zjednodušujících interpretacích antropologie třetího světa ke kategorickému tvrzení o možnosti vypovídat o čemkoli pouze v rámci vlastní kultury, neboť jen ona má nárok na určité lokální pravdy (Horáková-Novotná 2007, s. 62). Tak by jedinou možností byla (paradoxně zcela opozitně k apelu Saidova požadavku) pouze čistě etnocentrická věda, ukotvená jedinečně ve vlastním horizontu porozumění (Müller-Funk 2021, s. 195). To by nicméně v důsledku vedlo k neustálému sebeponižování Západu a západní (ale stejně teoreticky i orientální) vědy, přiznávající, že není s to vypovídat o čemkoli jiném/cizím a vztahovat se k němu (Osterhammel 2003, s. 260), a tím k stále zřetelnějšímu odcizování tohoto jiného, čímž by se propast mezi „naším“ a „cizím“ nezmenšovala, ale naopak by stále narůstala a z „cizího-jiného“ by se stávalo „cizí-neznámé“, nepoznatelné a potenciálně ohrožující (srov. Ohle 1978, s. 65–66).

Praktickou ukázkou důsledků této krajní aplikace jsou v českém prostředí základní východiska práce Martina Fárka *Indie očima Evropanů* (2014, 2. vydání 2023, anglicky 2021), vycházející teoreticky do značné míry z premis kontroverzní práce S. N. Bálagangádhary *The Heathen in His Blindness...* (1994). Teze obou jsou založeny na Saidově předpokladu, že „soulad mezi jazykem použitým k popisu Orientu a Orientem jako takovým není třeba hledat – nikoli proto, že by daný jazyk nebyl přesný, ale protože se o to ani nesnaží“ (Said 2008, s. 87). Postkoloniální studia podle Fárka tuto Saidovu myšlenku o duchovním ovládnutí Orientu skrze užívaný jazyk svým zaměřením na mocenskou hegemonii upozadila (Fárek 2014, s. 24), a je proto nutné na ni znovu poukázat. Ústředním bodem jeho kritiky nicméně zůstává skutečnost,

že se setkávání Evropanů s druhými vždy odehrává „na základě určitých předem utvořených očekávání, představ a myšlenek. Kultura popisujícího se vždy nějakým způsobem odráží v popisu jiných lidí“ (ibid., s. 80). Z takto obecně formulované teze, přijímané všemi kulturology, nicméně vyvozuje obvinění západní indologie ze záměrně westernizující konceptualizace indických duchovních tradic, neboť podle něj „samozřejmě předpokládáme, že lidé v Indii rozvinuli v zásadě stejné chápání sebe i světa jako my“ (ibid., s. 10). Aby doložil toto obvinění západní indologie, využívá především Bálagangádharovy teze o aplikaci západních teologických a náboženských termínů na indické duchovní koncepty, které údajně zabraňují jejich adekvátnímu porozumění a pochopení (srov. ibid., s. 28–29, 70–72), což vede ke zjednodušujícímu chápání hinduismu jako monolitního náboženství s určitým souborem posvátných textů, tradic a jednotným životním cílem, chápaným v západním soteriologickém smyslu (ibid., s. 66). Proto je podle něj „evropské hledání náboženství v domácích indických tradicích [...] utvářením zkušenostní entity, která je cizí domácím indickému prožívání a myšlení“ (ibid., s. 30). Takto vedená kritika nicméně především pohlíží na základní předpoklady dialogu s druhým jako na záměrné dezinterpretace ze strany evropské kultury, a snad proto sice (podobně jako většina takto orientovaných směrů myšlení) dekonstruuje, ale nerekonstruuje.⁵ Není-li totiž východiskem z této situace konstantního nerozumění si pokus o oboustranný kulturní „překlad“, jenž by umožnil tuto myšlenkovou propast přemostit, kde pak hledat základ pro jakýkoli smysluplný dialog (srov. Pailin 1996, s. 177). Používání vlastních náboženských konceptů naší kulturou pro popis spirituality druhé kultury je totiž skutečností, již si nejen indologové, ale především antropologové či religionisté dávno uvědomují, která nicméně nemusí znamenat výklad těchto konceptů v rámci žido-křesťanského chápání světa, nýbrž pouze skutečnost, že duchovní koncepty, utvářející po tisíciletí naši kulturu, jsou nám přirozeně kognitivně blízké, a to i v sekularizované společnosti, pro niž již tyto koncepty představují daleko spíše pojmový aparát než sakrální rámce uvažování a hodnocení druhého, jak si povšiml již Gadamer (srov. stručně Kosek 2011, s. 26–27). Důkazem může být nejen skutečnost, že podobné konceptualizace druhého na základě vlastních tradic vnímání světa se objevují i v jiných duchovních tradicích (Rao 1996, s. 191), ale

⁵ Pomineme-li některé zcela základní argumentační lapy, vytýkané někdy též saidovskému orientalismu, u Fárka však daleko patrnější: jakou garanci např. západní autor kritizující západní vidění cizího jako ideologické pro svá tvrzení může z pozic západního a západním myšlením formovaného subjektu nabídnout? Z tohoto hlediska se pak Fárkova argumentace jeví jako kritika západního způsobu myšlení z vykonstruovaných ideálních anti-západních pozic, a nestává se tak předmětnou kritikou, ale daleko spíše stejně ideologickým a ve stejných myšlenkových tradicích založeným konceptem, jako ten, který kritizuje. V tomto smyslu již o Bálagangádharově podobně argumentačně vedené kritice poznamenal Narahari Ráo, že jeho kniha „není ani o Indii ani o správných či špatných popisech Indie. Není ani o žádné jiné neevropské společnosti, ač jsou evropské popisy neevropských společností jejím stálým argumentačním prostředkem“ (Rao 1996, s. 202).

především fakt, že toto zdánlivě falešné hledání indické skutečnosti v rámci křesťanského religiozního myšlení pomáhalo toto myšlení narušovat a přinášet do něj cizorodé, byť jeho jazykem artikulované koncepty východní duchovnosti (srov. Sloterdijk 2017, s. 24–25).⁶ Neboť právě tato artikulace pomocí v zásadě jednotného pojmového aparátu vyžadovala logicky explikace všude tam, kde se východní spiritualita od západního pojetí religiozity ostře odlišovala; právě tím, i za cenu určitého zkreslení, pomohl tento jednotný pojmový aparát západnímu recipientovi indickou spiritualitu přiblížit jako alternativní duchovní tradici, jež se tak mohla stát západní religiozitě partnerem a výzvou (srov. Kopf 2000).

Z předchozích úvah by mělo být zřejmé, co si uvědomují zejména sociologové a kulturologové již delší dobu, že totiž mluvit o cizím za pomoci vlastního pojmového aparátu a vlastních ideových konstrukcí je nezbytně nutné, jelikož je to jediná možná cesta k porozumění cizímu jako takovému (Hons 2019, s. 56–57), neboť každé poznávání a snaha po rozumění předpokládá určité předporozumění a tedy existenci stereotypů, máme-li parafrázovat Gadamera (srov. Kosek 2011, s. 30). Zároveň je dávno známou skutečností, že právě jakékoli mluvení o jiném je základní xenologickou metodou definování vlastního, že bez existence a vědomí jiného by nemohlo existovat vědomí příslušnosti k určité, jakkoli definované, skupině (Ohle 1978, s. 42; Mehnert 1997, s. 24; Allport 2004, s. 74; Lysenko 2012, s. 36). Tento zdánlivě prostý fakt tak potvrzuje jak Saidova, tak Fárkova východiska, zároveň nicméně znovu ukazuje, k čemu jsme již poukázali výše, že jiná forma poznání cizího nám není přístupná. Neboť právě procesem přivlastňování a určité formy poznávání se stává kognitivně cizí/cizorodé postupně normativně cizím/odlišným, a to prostřednictvím začlenění do kognitivních struktur našeho světa. Toto začleňování neznámého se pak děje prostřednictvím určité sítě bodů našeho vnímání (znaků), jejichž stejnost či odlišnost vzhledem k začleňovanému cizímu konstruujeme (Ohle 1978, s. 13–18; srov. též Waldenfels 1998, s. 67; Müller-Funk 2021, s. 182). Tím vzniká stereotyp jakožto problematická, ale nevyhnutelná forma mezikulturního dialogu (Müller-Funk 2021, s. 180), který je v ideálním případě nutno si uvědomit a pokusit se o vytvoření nového, „správnějšího“ obrazu cizího (ibid., s. 180). Na tomto základě, jak jsme viděli, stojí (odmyslíme-li si mocenský diskurs) i základní teze Saidova orientalismu, stejně jako postkoloniálních studií, problematický je nicméně jejich skepticismus, pramenící z uvědomění si nemožnosti tento kognitivní proces překonat (srov. Drozdíková 2003, s. 24), takže se pak

⁶ Tento zásadní fakt si přitom uvědomují již autoři přelomu 19. a 20. století. Chce-li Harold Fielding-Hall ve své *Duši národa* (*The Soul of the People*, 1890) nabídnout alternativu ke křesťanskému způsobu duchovnosti v tradičním barmském buddhismu, poznamenává předem, že „je velmi nesnadné čísti knihu mluvící o národu cizími názvy a cítiti při tom, že jsou stejného masa a krve jako my, a proto, kde bylo možno, vždy užíval jsem našeho slova, přibližovalo-li se smyslu“ (Fielding-Hall 1905, s. 124).

stereotyp stává problematickým především proto, že „je zaraženou, fixovanou formou reprezentace, která popírá hru difference (negace skrze jiné ji naopak umožňuje) a vytváří problém pro reprezentaci subjektu při vyznačování duševních a společenských vztahů“ (Bhabha 2012, s. 132). Tyto teorie jsou nicméně svým ryzím zaměřením na reprezentaci objektu (tedy na heteroimago) artikulovány poněkud jednostranně a snad právě z důvodu saidovského apelu na mocenské zneužívání vznikajících stereotypů je pro ně tak obtížné hledat konkrétní řešení. Někdy se skutečně zdá, že jistá obsese těmito teoriemi „nie je vedená ani tak abstraktnou a racionálnou vôľou povedať pravdu, ale (možno predovšetkým) etickou a politickou zainteresovanosťou na štruktúrach vládnutia a emancipácie“ (Drozdíková 2003, s. 27). Toto hodnocení některých interpretací Saidova orientalismu a Bhabhova postkolonialismu přitom nechce vyzníti negativně, ostatně jak jsme viděli, Said se k ideologicky apelativnímu způsobu argumentace sám hlásí a v tomto smyslu jsou tyto teorie důležitou součástí současného formování vztahu k druhému a jeho uvědomování. Historicky je nicméně přínosné chápat toto vztahování jako neustálý dialog (byť často známe jen jednu jeho stranu) a snahu po vzájemné definici dvou odlišných kultur, vycházející ze stereotypizovaných a předsudečných názorů, bez nichž by však cizí svět zůstával neuchopitelným a nevyložitelným (Chakkarath 2017, s. 56); v průběhu střetávání dvou kultur pak tento dialog svá stereotypní vnímání postupně restrukturalizuje a často dává vzniknout pluralitě pohledů na druhého (Serebrjanyj 2007, s. 80). Jestliže vlivem nástrojů politické moci a ideologie postupně určitý typ reprezentace druhého převládne a je zneužíván k politickým cílům, je, jak se zdá, historicky jedinou cestou snaha o trpělivé dorozumívání a upozorňování na konkrétní problematické jevy (jako to v *Orientalismu* učinil právě Said), neboť kompletní dekonstrukce (o niž se snaží Bálagangádharma a částečně Bhabha) nepřináší žádné nové konstrukce a cizí-jiné tak odsouvají na pozici cizího-neznámého a tudíž nebezpečného (Dallmayr 2007, s. 52–53).

Analýza určitých prvků kritiky Saidova orientalismu a přístupu některých dalších badatelů zároveň ukazuje, že jejich teoretická východiska nemůže z principu tato práce, zaměřená na historické reprezentace a obrazy druhého v české literatuře, sdílet. Nepopíráme přitom nijak jejich hodnotu a ideový dosah, pro konkrétní cíl našeho výzkumu nicméně pokládáme za důležité co nejvíce se od ideologických důsledků podobných tvrzení oprostit, neboť se nejedná pouze (jak jsme zmínili na počátku) o výzkum reprezentace druhého, ale rovněž naší sebeidentifikace (srov. Krekovičová 2001, s. 17). Bez takového odosobnění by bylo možné z pohledu výzkumu a přejímání stereotypů veškeré obrazy druhého vřadit do určitého typu orientalismu, nebo prostě označit za falešné, protože stereotypizují a uplatňují na cizí náš způsob vidění (jak to činí Fárek). Zůstává však otázkou, nakolik by v případě výzkumu

historické české reflexe Indie byly takové ideologické přístupy přínosné – nezapomeňme totiž, že (především postkoloniální aplikací) získal saidovský orientalismus jako pojem značný ideologický podtext a jeho užití jako popisného pojmu bez přidaných konotací je dnes téměř nemožné (Drozdíková 2003, s. 28; Serebrjanij 2012). Jak bylo rovněž naznačeno výše, sebeidentifikace Čechů jako národa ovládaného politicky národem jiným nejenže vedla k existenci a utváření jiných stereotypů, než tomu bylo v koloniální Anglii či Francii, ale – jak ukáže právě historická recepční analýza, byly-ly tyto stereotypy přijímány a reprodukovány v závislosti na textových zdrojích a jejich překladech (jak o tom mluví Lemmen 2013, viz i výše), mohly být často interpretovány v poněkud odlišném kontextu a z jiného historického i ideologického stanoviska (srov. Dyserinck 2018, s. 147). Navíc je aplikace pojmu orientalismus komplikována v poslední době tím, že si současní myslitelé uvědomují, že je nutné hlubší historické a kontextuální studium tohoto jevu, který je však nutno pro tyto výzkumy jeho ideologického podtextu pokud možno zbavit, resp. chápat jej znovu v nejširším smyslu, v němž jej Said definoval, totiž jako jakékoli vztahování se k Orientu, jež pak můžeme rozdělit v podstatě na tři podmnožiny (samozřejmě s četnými průniky): a) orientalismus jako věda a poznání (orientalistika); b) orientalismus jako politicky motivovaná ideologie; c) průnik orientalistických stereotypů do literatury a umění (viz Kontje 2013, s. 56–57). Z tohoto důvodu pokládáme tedy saidovský orientalismus s jeho ideologickými důsledky pouze za jeden z možných přístupů k vztahování se k Orientu, jež však komplementárně doplňuje zájem politicky nemotivovaný (jak jej popsal Schwab termínem orientální renesance), popř. zájem čistě imaginativní a umělecký (pro nějž se často užívá pojem exotismus). Jak bylo vysvětleno výše, i přesto, že se tyto základní přístupy často prostupují a leckdy rezonují na společném základě vnímání druhého, převádění těchto tří základních forem přístupu na společný jmenovatel orientalismu pokládáme za spíše ideologickou než historicky adekvátní tendenci – a to zejména proto, že i přes tyto průniky je odlišnost těchto artikulací třeba mít na zřeteli.

Ze všech výše popsaných důvodů nám tedy jako základní pracovní metoda při analýze textů věnovaných v námi sledovaném období Indii poslouží daleko spíše komparatistická imagologie, a to nikoli svým pojmovým aparátem (ten, domníváme se, literární interpretace nutně používat nepotřebují), ale především některými obecnějšími apely a poukazy. Přitom si uvědomujeme, že se impulsy této metody ve výzkumu vztahu k Orientu obvykle neobjevují a namísto nich se hovoří spíše o souborech stereotypů, tedy jak podobné reprezentace reflektuje jako stereotypní druhá strana (Florack 2007, s. 21–22), a užití neideologického (tedy nehodnotícího z pozic dnešního stavu poznání ani ideologií) výzkumu obrazů, za jaký se imagologie považuje (Dyserinck 2018, s. 149), zde bývá v potaz jako teoretický model bráno

jen zřídka (např. Emer 2012, s. 5–6) – u nás se tuto metodu právě pro sledování obrazu Indie poprvé pokusila užít Špicová (2014). Náš výzkum vzniku a fungování obrazů jiné kultury, se tedy pokouší o co největší míru historické explikace oproti hodnotící interpretaci (srov. Corbineau-Hoffmann 2008, s. 133). Tato metoda nám umožní nejen striktně historický pohled, vykládající vznik jednotlivých podob reprezentací ze složitějšího kontextu (srov. Mehnert 1997, s. 17), jenž – jak již řečeno – není pro naše prostředí převoditelný jednoduše na touhu po hegemonii nad Orientem, a zároveň nám umožní vidět i druhou stranu, totiž funkci vznikajících reprezentací druhého při utváření vlastního, ať již šlo o upevňování vlastních ideologických pozic, o historické rozšiřování českého zájmu o exotické a vzdálené kultury, mající za cíl upevnit pozice české vědy v evropském kontextu, nebo o upozorňování na bolavá místa ve vlastní kultuře a společnosti, z nichž je často hledán únik právě proklamativním obrácením se k pozitivně a inspirativně viděnému jinému (srov. Müller-Funk 2021, s. 183). Zároveň nám tento přístup umožní zdůraznit značnou distanci, tedy fakt, že až na výjimky zůstávala Indie pro českého autora i čtenáře zemí vzdálenou, exotickou a do velké míry nereálnou (na rozdíl např. od osmanské říše, jak ukazuje Malečková 2021), a proto zde (podobně jako Hánová při výzkumu japonismu) do určité míry můžeme hovořit o vznikajících reprezentacích jako o „dokumentech naší fantazie, manifestacích obrazů v našich hlavách“, za nimiž nejenže nebyla, ale často ani dobově nebyla hledána „žádná opravdová skutečnost“ (ibid., s. 185). Tím míníme především vázanost vznikajících reprezentací a obrazů na daný diskurs, manifestovaný většinou textově (srov. Corbineau-Hoffmann 2008, s. 133). Nechceme říci, že by se tyto obrazy neutvářely jako odraz reálné skutečnosti (např. stavu vědeckého výzkumu a poznání; srov. Zelenka 2018, s. 8), ale zdůraznit skutečnost, že daný diskurs (vědecký či literární) rozvíjel určité představy především bez nutnosti vztahovat a konfrontovat je s reálnou skutečností Indie. Studium staroindické literatury a sanskrtu zůstávalo po dlouhou dobu bez styku s domácími indickými výklady, již proto, že jeho metoda byla budována na metodologických základech klasické filologie; i přes intenzivní zájem o indickou kulturu a skutečnost byl prvním českým indologem, jenž stanul na indické půdě, teprve Otakar Pertold v roce 1909. Studium a interpretace indických duchovních a náboženských tradic bylo téměř bez výjimky založeno na evropských interpretacích starých textových tradic a artikulováno vzhledem k evropské filosofii a duchovnosti. Ostatně existenci nereálných stereotypů a jejich funkce bez nutnosti vztahování k existujícímu, skutečnému druhému nejlépe dokládají reakce cestovatelů na viděnou a zažívanou indickou skutečnost, přičemž neodmyslitelnou součástí tohoto prožívání se stává právě vědomí filtrování přes toto nereálné vidění. Tím nechceme nijak český zájem o Indii v námi sledovaném období snižovat, spíše naopak se domníváme, že je

třeba vyzdvihnout touhu po poznávání (ať již motivovaném jakkoli) země, jejíž reálná existence nebyla pro českého recipienta politicky a z hlediska definování vlastní mocenské hegemonie významná. Proto, domníváme se, jsou vznikající reprezentace a obrazy v daném období historicky nekritizovatelné z pozic dnešních postkoloniálních studií či současného stavu indologického poznání (srov. Corbineau-Hoffmann 2008, s. 135). Proto i označení „obraz“ v názvu této práce, vymykající se většinovému imagologickému chápání tohoto pojmu jako souboru a konglomerátu názorů, které od skupiny pozorovatelů přejímá část čtenářské veřejnosti (např. Mehnert 1997, s. 30; širší diskuse in Veltrová 2015, s. 39–45). Daleko spíše našemu pojetí obrazu odpovídají některé jiné definice, snažící se postihnout jeho autorsko-recepční potenciál a definující jej jako jeden či soubor několika stereotypů promítaných do konkrétního textu nebo textového souboru, jak jej můžeme vysledovat hermeneutikou procesu čtení (Krekovičová 2001, s. 19 a zejména Świderska 2014, s. 196). Toto pojetí obrazu je – pro nemožnost zkoumat přímý recepční vliv vznikajících textů – pro dané období vhodnější, navíc se do značné míry přibližuje základní tezi saidovského orientalismu (která – jak jsme viděli – chápe Orient jako určitý soubor západních reprezentací), nicméně bez jeho hodnotícího a ideologického přesahu. Ostatně v podobném duchu české obrazy Indie v průběhu 19. století definoval již Sládek, jenž hovoří „o mnoha obrazech, které se – někdy více, někdy méně – doplňují, „navazují“ na sebe, či si zcela protiče, avšak teprve společně umožňují nahlédnout na to, jakým způsobem byla Indie a indická kultura, jazyk i náboženství v 19. století v českých zemích přijímány, interpretovány i reinterpretovány“ (Sládek 2008, s. 269).

Reagujeme tedy tímto přístupem v zásadě částečně na Hříbkovu výzvu po tom, že „každá literatura si musí zodpovědět otázku po orientalismu sama na základě pramenné základny“ (Hříbek 2011, s. 46). I z tohoto požadavku pramení jednak náš historický přístup, jednak pokus o zhodnocení co nejširší pramenné základny. Jedině tento přístup, domníváme se, se může stát základem dalších podrobnějších analýz jednotlivých textů nebo s nimi spojených jevů, nemá-li ustrnout na interpretacích poměrně úzkého okruhu dobře známých děl či autorů (v našem případě např. J. Jungmann, F. Čupr, J. Zeyer). Ač v dnešní době jednotlivých hlubších sond do problematiky snaha po vytváření materiálů založených historických prací ustupuje do pozadí, v návaznosti na výtky Ahmada Aijaze vůči jednostranným zobecňujícím interpretacím založeným na poměrně úzké textové základně (srov. Aijaz 2000, s. 294) se domníváme, že právě široká materiálová základna, interpretovaná v historických souvislostech, umožní širší celkový pohled na zkoumanou problematiku a nejrůznější variace českého vztahování se k Indii. A právě tento širší pohled následně umožní lépe kontextualizovat další interpretační či komparativní analýzy jednotlivých popisovaných jevů.

Proto si práce klade za cíl především sebrání značného množství pramenného materiálu a jeho následné utřídění a základní výklad z pozic historického utváření obrazů druhého a jejich proměny. Práce tak chce být nejen výraznou materiálovou sondou (ve smyslu bibliografického soupisu). Chce se rovněž pokusit o určitou klasifikaci získaného materiálu z výše zmíněných pozic dobového kontextu. V jednotlivých případech, kde již existují odborné studie na příslušné téma, bylo možno na tyto studie navázat a pokusit se o zpřesnění nebo re-interpretaci jejich výsledků. Většinou jsme však byli odkázáni pouze na pramenný materiál, jenž – především zahraniční – sekundární literatura doplňuje převážně v oblasti kontextualizace jednotlivých jevů či jako referenční zdroje k jednotlivým faktům. Řada zahraničních analýz je samozřejmě rovněž výzvou pro komparaci specificky české a zahraniční situace, tuto oblast jsme nicméně (až na výjimky, kdy pochopení historické české situace tuto komparaci bezprostředně vyžadovalo) ponechali stranou – neboť se domníváme, že by měla být spíše předmětem jednotlivých analýz než synteticky pojaté materiálové práce.

Pokud jde o pramennou základnu, vymezili jsme ji v zásadě tradičním pojetím dlouhého 19. století, začínajícího posledními lety 18. století a končícího přibližně s počátkem první světové války. Důvodů zejména pro stanovení této horní časové hranice bylo přitom několik a vyplývaly z materiálu samého. Těsně před válkou především vstupují do naší indologie Vincenc Lesný a Otakar Pertold, dvě osobnosti, jež svým rozdílným zaměřením určí do velké míry směr dalšímu českému odbornému zájmu o Indii a zároveň soustředěním se nikoli na indickou minulost, ale na současnost země zaznamenají převrat v dobovém vnímání Indie především jako starověké kultury. Zároveň jsou těsně po válce jak srovnávací religionistika, tak indologie institucionalizovány v rámci Karlovy univerzity, čímž je studium těchto oborů, do té doby více či méně propojované s dějinami filosofie či srovnávací jazykovědou, postaveno na vlastní, a to značně odlišnou základnu. V oblasti mimo institucionalizovanou vědu je nutno připomenout především zvýšený zájem o novoindickou literaturu, spojený s udělením Nobelovy ceny Rabíndranáthu Thákurovi, jež u nás po válce reprezentuje především Lesný a jenž se setkává se značnou čtenářskou odezvou. Nové postavení Československé republiky jako samostatného státu rovněž posiluje sympatizující vazby na indické nacionalistické hnutí za nezávislost, jak jej reprezentuje Mahátma Gándhí, ale v jiném modu rovněž právě Thákur. A konečně, první světová válka znamená rovněž jistý předěl v historii řady duchovních směrů českého myšlení – ať již jde o český katolicismus či evangelické církve, které se po vzniku Československa ocitají ve značně odlišném postavení než v předchozím období a jsou nuceny tomuto postavení přizpůsobit svou rétoriku, nebo o okultistické alternativy českého myšlení, kterým se dostává po válce daleko větší popularity i širší publikační základny. Právě proto,

domníváme se, tvoří právě zhruba doba první světové války a vznik republiky období přechodu k jiným typům reflektování indických skutečností na řadě rovin, na nichž je budeme dále sledovat. Tento časový horizont práce překračuje směrem k později vzniklým textům jen výjimečně, a to tam, kde mohou buď doplnit profil jednotlivých autorů, nebo jde o texty ilustrující dobře skutečnosti přítomné v již dřívějším diskursu, k nimž pouze chybí ve sledovaném období vhodný ilustrativní materiál, s jehož existencí lze nicméně důvodně počítat (to je situace především okultistických tisků, dochovaných z období před rokem 1914 jen sporadicky). Konečně v naprosto výjimečných případech do našeho přehledu zahrnujeme i ty texty, jež byly sice publikovány teprve v pozdějším období, svým vznikem se však hlásí především do doby první světové války (to je případ některých beletristických textů a cestopisných líčení).

V rámci takto vymezeného období jsme se pokusili o co nejširší rešerši, jejíž výsledky by umožnily poukázat na variabilitu vznikajících obrazů v rámci jednotlivých diskursů i osobitých autorských přístupů, zároveň však na konsistenci některých představ v rámci širšího období či napříč dobovým tiskem. Z tohoto důvodu zde pojem literatury a publicistiky chápeme v co nejširším slova smyslu a patří do něj pro nás jak texty beletristické, tak rovněž časopisecké popularizační články či odborné studie, stejně jako filosofické úvahy a reflexe – neboť všechny tyto textové zdroje pomáhaly v širším měřítku utvářet reprezentace druhého. A právě jen v tomto širokém záběru textů si lze položit zodpovědně pro (oblast imagologie důležitou) otázku, nakolik jsou obrazy druhého, promítající se do fikčního psaní, podmíněny existencí těchto obrazů v publicistice a faktuálním diskursu, nebo naopak nakolik právě tyto diskursy samy podmiňují. Proto byla zvláštní pozornost věnována i popularizační literatuře či časopisům (zvláštní podrobné rešerše proběhly v případě klerikálního tisku, dosud z tohoto hlediska nereflektovaného, jenž měl tendenci k svéráznému vytváření reprezentací jiného i reakcím na ně). Z čistě praktických důvodů musel být ze systematických rešerší vynechán z důležitých textových zdrojů snad pouze denní tisk, neboť i jen zběžná rešerše obrovského množství materiálu je nad síly každé monografické práce. I na základě zběžných dotyků a sond však lze vyslovit hypotézu, že právě denní tisk by do vnímání obrazu druhého mohl vnést jinou dimenzi právě svým zaměřením na konkrétní událost a její komentář. Aby z takto vzniklého konglomerátu rešeršovaných zdrojů mohl vzniknout nějak blíže definovaný soubor, omezila se práce (až na výjimky) na texty psané česky. Důvodem je snaha (oproti dnešním tendencím) analyzovat soubor textů, jež z toho či onoho důvodu o exotické skutečnosti, jakou Indie vždy pro českého autora i čtenáře zůstávala, pojednávaly česky. Jakkoli si totiž uvědomujeme nedílnou koexistenci německy psané literatury i její recepce, domníváme se, že právě fakt

českého média je pro reflektování exotického a cizího značně signifikantní, neboť volbou jazyka se určitým způsobem distancuje nejen od rozvinuté (a paralelně u nás existující) německy psané indologické produkce, ale i od zařazování do proudu německého zájmu o Indii. Na tom nic nemění ani fakt přejímání řady pramenů v podobě překladů či parafrází právě z němčiny (mimoto výrazně rovněž z francouzštiny a angličtiny), neboť – jak již bylo poznamenáno výše – jejich uvedení do českého kontextu znamenalo zároveň určitý interpretační počin, vnímaný právě v kontextu česky artikulované literární kritiky i čtenářské základny. Z tohoto důvodu je pozornost věnována rovněž překladům z cizích jazyků jako integrální součásti česky tištěné literární produkce.⁷ Lze tedy uzavřít, že náš horizont vnímání určitého textového celku je produkční spíše než recepční, neboť právě produkci v českém jazyce (původní či překladovou) lze – jak řečeno výše – v oblasti vnímání značně exotických skutečností pokládat za výrazný distinkční rys.

Celkové rozvržení práce do šesti kapitol má za úkol sledovat jednotlivé obecnější diskursy, nakolik je lze v dobových pramenech vyhodnotit, a zároveň výklad určitým způsobem strukturovat do tematických celků (přestože ty jsou samozřejmě utvářeny do značné míry uměle a obsah jednotlivých kapitol se tak někdy do určité míry překrývá či doplňuje).

Jako poměrně samostatný diskurs funguje romantická reflexe Indie v rámci počátků (nejen české) slavistiky. Vývoj názorů na Indii jako na pravlast slovanského etnika byl charakteristickým rysem, jenž zároveň utvářel nadnárodní celoslovanský diskurs, do něhož čeští autoři vědomě vstupovali. Jakkoli zde lze spatřovat přímou reakci na podobné snahy v Německu i jinde v Evropě, projevila se tato tendence při hledání slovanských kořenů zvlášť silně a měla neobyčejně dlouhý (i když v pozdějších obdobích spíše latentní) život. Zároveň svou ideologičností zůstal tento diskurs do značné míry oddělen od ostatních obrazů a reprezentací Indie.

Druhá kapitola tvoří jakýsi přechod k obrazům Indie v rámci vědeckého či popularizačního diskursu. Jakkoli především v komparativní lingvistice nejde o vědomé utváření určitých reprezentací a obrazů jako takových, je v rámci našeho výkladu důležité sledovat, jak se pozice sanskrtu a indoárijských jazyků v rámci vývoje indoeuropeistiky mění, neboť tyto tendence jednak pomáhají historicky vysvětlit vznik filologicky orientované

⁷ Značnému množství pramenů bylo nutno přizpůsobit citační pravidla. Citujeme zkráceným, tzv. harvardským způsobem, přičemž anonymní texty označujeme zkratkou an. Protože zejména těchto textů je značné množství (písmenná indexace v rámci jednoho roku publikování může jít až k písmenu L), rozhodli jsme se rovněž závěrečný seznam primárních zdrojů strukturovat podle jednotlivých kapitol práce. – Cizojazyčné prameny citujeme v originále pouze tehdy, neexistuje-li jejich český či slovenský překlad nebo je-li citace znění originálu důležitá z obsahového či formálního hlediska (zejména v případě poezie a u některých dobově překládaných staroindických textů) – v takových případech uvádíme pod čarou pracovní (nebo publikovaný) český překlad.

indologie jako samostatného vědního oboru po roce 1918, jednak umožňují rovněž dobře explikovat ústup od romantizujících stereotypů Indie založených v podstatě filologicky ke spojitostem spíše duchovního charakteru. Navíc exkurz o vývoji indoeuropeistiky pomáhá doplnit obraz vývoje studia sanskrtu (a v menší míře i dalších indických jazyků) na našem území, resp. jeho promítání do české odborné produkce, jehož počátky sleduje I. kapitola. Po tomto exkurzu následují stručné výklady o reprezentacích etnologie, historie, geografie a přírody Indie v česky tištěné odborné a především popularizační produkci. Zde je samozřejmě tendence k utváření určitých stereotypních obrazů daleko vyšší, navíc odbornou a popularizační literaturou kodifikované reprezentace budeme dále sledovat především v jejich promítnutí do beletrie a cestopisné produkce.

Nejrozsáhlejší, třetí kapitola práce je věnována reflexi indického myšlení, oblasti, která je po celou dobu evropského zájmu o Indii do značné míry ústřední (srov. Chakkarath 2017, s. 61). Značné množství materiálu v této kapitole dělíme především s ohledem na jeho dobové vnímání a věnujeme se tak nejprve obrazům vzniklým v rámci odborné či popularizační a filosofické produkce, dále přecházíme ke specifickému klerikálnímu a nakonec k okultistickému alternativnímu diskursu – neboť po většinu námi sledovaného období byly tyto oblasti vnímány jako do značné míry oddělené (ač s jejich průniky se pochopitelně rovněž setkáváme). V rámci takto vymezených diskursivních kategorií se pak věnujeme reflektování hinduismu a buddhismu, a to s vědomým používáním těchto kategorizujících pojmů, neboť právě takto byly jednotlivé náboženské tradice Indie v daném období reflektovány a právě s tímto pojmovým aparátem je k jejich reflexi nutno přistupovat, máme-li blíže porozumět jejím historickým proměnám. Znovu se tak ukazuje, proč nemůžeme přijmout perspektivu M. Fárka o faktické neexistenci hinduismu a o jeho západní konstruovanosti do podoby typického religia; faktický charakter indické duchovnosti je nám totiž v tuto chvíli spíše druhořadý, neboť nám jde o sledování vývoje určitých konceptů bez ohledu na to, nakolik tyto koncepty odpovídají určité dnešní vědou poznané „pravdě“. Obviňovat tyto koncepty, jakkoli historicky podmíněné, z falzifikace skutečnosti by bylo ahistorické (a zároveň poněkud laciné) a neumožnilo by pochopit jejich vývoj, podmíněný právě konstrukcí jejich existence. Rovněž v rámci sledování specificky klerikálního či alternativního okultního obrazu indické duchovnosti se tedy snažíme reflektovat jednotlivé formy uvažování především na základě jejich dobové artikulace a nikoli současného pohledu na dané fenomény. Hovoříme-li tak např. o fenoménu indické jógy v rámci hnutí New thought (Nová myšlenka) a (neo)hermetismu, činíme tak v jediné podkapitole, neboť i přes teoreticky rozdílná východiska obou směrů bylo evidentně pro českého recipienta (a mnohdy snad i autora) formální zaměření vznikajících textů velmi blízké, na druhou stranu

stále ostřeji se distancující od vlivu duchovnosti Theosofické společnosti. Právě toto soustředění se na jednotlivé imaginace, jak mohly být dobově utvářeny a patrně též vnímány, nám pomůže sledovat jejich vývoj – a v konkrétním zmíněném případě rovněž následnou ostrou snahu po sebevymezení.

Čtvrtou kapitolou přecházíme k oblasti fikční literární tvorby, neboť je celá věnována české recepci indických literatur. Byť tato oblast je i v zahraničí dosud zkoumána spíše okrajově a pozornost se soustředí jen na vybrané texty (*Bhagavadgítu*, *Rámajánu* či Kálidásovu *Šakuntalu*), domníváme se, že jde o vysoce produktivní oblast, překračující do značné míry hranice indické filologie. Sledování vývoje poznávání indických literárních děl i strategií seznamování českého recipienta s nimi pokládáme za významný příspěvek nejen ke vzniku obrazů exotické země na základě strategií vnímání její literární produkce, ale rovněž k vývoji českých teorií překladu a myšlení o literatuře obecně. Navíc v některých pasážích tyto analýzy pozoruhodně doplňují předchozí sledování reflexe indické duchovnosti (tam, kde jde o překlad a interpretaci textů vnímaných jako náboženské, především védských sanhit, upanišad a *Bhagavadgíty*), jinde zase anticipují sledování obrazů Indie v beletristické produkci (zejména pokud jde o vytváření tzv. „obnovených obrazů“ inspirovaných indickými literárními památkami).

Tématem páté kapitoly je cestopisná produkce. Její výlučnost přitom spatřujeme především v hraničním postavení mezi faktuálním a fikčním psaním, kdy v zásadě narativní text není čten jako fikční v důsledku především proto, že svým odkazem ke skutečnosti, jež pokládáme za faktuální, toto čtení odmítá. Cestopisná literatura (jak překladová, tak domácí), jež byla pro svou oblibu v průběhu celého 19. století důležitou součástí literární produkce, zároveň představuje velmi specifický případ narativních textů vypovídajících o cizím jako o zakoušeném, přičemž nicméně platnost těchto výpovědí je v podstatě neověřitelná. Právě na toto rozkročení cestopisu mezi fikcí a faktualitou se náš výklad soustředí především, přičemž se snaží cestopisný text vidět jako uzavřený narativ, v jehož rámci můžeme sledovat utváření jednotlivých stereotypních obrazů či jejich vyvracení v závislosti na celkové struktuře textu, především na roli ich-formového vypravěče/autora (neboť tyto dvě role rovněž v cestopisné produkci specifickým způsobem částečně splývají). Proto rezignujeme na analýzu jednotlivých skutečností indického života napříč cestopisnými narativy a snažíme se výsledné texty analyzovat právě jako narativní celky se zaměřením na jejich celkové sémantické gesto.

Konečně šestá kapitola je věnována reprezentacím a obrazům Indie ve fikčním psaní a tvoří tak jakýsi vrchol a uzavření práce. Pokouší se o interpretaci role obrazu Indie v jednotlivých beletristických textech tam, kde jsou indické reálie jasně patrné (a rezignuje tak

na možnost spekulování o inspiracích indickými vlivy např. u O. Březiny, neboť pro ně neexistoval dobově jasně rozpoznatelný textový signál). V oblasti překladové beletrie se pak snaží charakterizovat její základní sémantické kódy a včlenit je do způsobu českého uvažování o indických skutečnostech – jinými slovy se pokouší (pokud to dobový materiál umožňuje) sledovat kontextualizaci překladové beletrie ve specificky českém diskursu. Tím nemá být vyvrácen fakt přejímání cizích zdrojů a jejich stereotypů do rámce česky tištěné produkce, ale poukázáno na možné horizonty čtení těchto textů v jiném kontextu. Především se však zmíněná kapitola snaží přistupovat k jednotlivým obrazům Indie, jak se v česky tištěné beletrii promítají, z hlediska jejich kontextualizace v rámci širšího českého diskursu – ukazuje tudíž, jak se jednotlivé v předchozích oddílech práce popsané tendence a stereotypy odrážejí ve specificky fikčním psaní daného období.

I. ROMANTICKÁ IMAGINACE INDIE JAKO SLOVANSKÉ PRAVLASTI

1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum

Otevírá-li práci o modech reprezentace vzdálené orientální země právě kapitola o ztotožňování jejího dávnověku s dávnověkem slovanským, má toto rozhodnutí několik podstatných důvodů. Především byly tyto reprezentace mezi prvními, jež se v česky psané literatuře 19. století počínají ve spojitosti s Indií objevovat. Právě tendence spojující starou indickou kulturu s kulturou Slovanů (a tedy i Čechů) nejenže vytvořily v některých obdobích poměrně kompaktní a propracované teorie, ale rovněž se staly důležitými faktory v rozvoji obrozené vědy. Tím, že většinou polemicky navazovaly na filologické podněty soudobé zahraniční (především německé) vědy, souvisí tyto reprezentace úzce se zrodem odborné historické jazykovědy, stejně jako se zkoumáním slovanských starožitností; zároveň právě toto úzké propojení s evropským kontextem zprostředkovalo nejen značnou část ideologického a rétorického aparátu k Orientu tíhnoucí německé romantiky, ale též vědecké kontakty s ostatním slovanským světem.

Z těchto předpokladů vyplývají některá zvláštní specifika této kapitoly práce, která v jiných jejích částech nebudou pocíťována natolik zřetelně. Především se jedná o oblast, začleněnou daleko pevněji do problematiky slavistické než indologické. Právě tento fenomén předpokládá provázání českého diskurzu o dané problematice s širěji slovanským a celoevropským kontextem. Jedná se na prvním místě o německou romantiku, která s ideou původu evropských národů z Indie poprvé vystoupila a v polemice s níž se často slovanské myšlení o této otázce rozvíjelo; proto je práci předaslán zhuštěný nástin německého klasického romantického myšlení o těchto otázkách, jenž představuje zároveň jakousi kostru pro kontext romantického traktování Indie v německé literatuře vůbec; proto jsou v dané části kapitoly zvýrazněny ty prvky, jež jsou pro slovanský a specificky český kontext zvláště významné. Protože se jednalo o diskusi, která byla dobově chápána jako přísně vědecká, nalzáme tu velmi úzké paralely s diskusí těchto témat v celém slovanském světě. I k těmto paralelám (a leckdy zdrojům recepce české) je tedy nutno přihlížet, a to daleko více než ke zdrojům a inspiracím západním, zejména od třicátých let, kdy se podobné ideologie v rámci slavistiky konstituují takřka v celé oblasti slovanského světa.

Z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že se v této kapitole dotýkáme hned několika výrazných otázek indologických, indoeuropeistických i slavistických, ale též otázek po národním vědomí a sebeidentifikaci. Proto se zde nacházíme na jakémsi průsečíku (leckdy

velmi přesně traktované) filologické vědy s ideologií, pro jehož charakteristiku můžeme užít slov Radoslava Večerky: „Čeští filologové té doby [...] většinou velmi důkladně ovládali slovanské jazyky [...] A pro vlastní gramatologickou/gramatografickou a lexikologickou/lexikografickou práci byli vybaveni kritickým výkladovým systémem Josefa Dobrovského. Vedle filologie v užším slova smyslu se však angažovali též v mytologizující tematice utopicky etnogenetické a glotogenetické v reakci na mytologizující árijsko-germánské koncepty části tehdejší německé filozofie a kulturní i jazykové antropologie ve snaze vytvořit k nim paralelu a protiváhu „slovanskou““ (Večerka 2006, s. 24). Jak uvidíme, je tato charakteristika nosná nejen pro romantickou slavistiku jako celek, ale též pro její traktování Indie.

Právě pro jeho těsnou spojitost s některými příslušníky pozdějších „romantických“ generací i osobní zapojení do dobové diskuse je vlastní výklad nutno započít osobností Josefa Dobrovského, ačkoliv se jeho dílo (jazykově německé a latinské) vlastně vymyká z jazykově českého vymezení této práce. Stejně tak Večerka naznačuje základní hranice tohoto období: je jím doba, kdy filologické a mytologické bádání přestává být součástí národní ideologie a mění se ve skutečně striktní – od národního života „odtrženou“ – filologickou a mytologickou vědu. Na poli srovnávací a historické jazykovědy jsou tímto obdobím padesátá a šedesátá léta, a to mj. v souvislosti s výrazným působením Augusta Schleichera na pražské univerzitě v letech 1850–1857 (srov. Lesný 1920, s. 194). Ve studiu slovanské mytologie tyto romantizující tendence přetrvávají déle, leckdy až do průkopnických prací Jana Máchala či Lubora Niederleho na přelomu století; i proto je zde budeme sledovat dále, a to i z toho důvodu, že se v „poschleicherovském“ období srovnávací jazykověda od studií starožitnických a mytologických ostře odděluje a vytváří striktně definovanou lingvistickou disciplínu.

Pokud jde o výzkum problematiky této kapitoly, máme zde k dispozici překvapivě mnoho dílčích analýz a na druhé straně velmi obecných syntéz. Je to dáno především tím, že tato oblast byla pocíťována nejen jako jeden ze zdrojů počátků české indologie (tak V. Lesný), ale především jako součást ideologie českého obrození (J. Nováková, V. Macura). Zájem o námi sledovanou problematiku se začíná projevovat již na sklonku 19. století, neboť zejména v jazykovědě se již dané tendence pokládaly za historické. To dokazují např. dodnes významné texty M. Murka, ať už jde o jeho konkrétní analýzu (*Prvi usporedivači sanskrita se slovenskima jezicima* [1897; česky Murko 1937], o níž jako o „zajímavém příspěvku“ referoval i *Časopis Musea království českého* [srov. an. 1897, s. 582]), nebo o monografii *Deutsche Einflüsse auf die Anfänge der böhmischen Romantik* z téhož roku. Jen o několik let později přinesl stručné, nicméně informačně bohaté a dodnes užitečné shrnutí dobových tendencí v prvním díle svých

Slovanských starožitností Lubor Niederle (Niederle 1902, s. 59–61). Rovněž z indologického hlediska pojatý text Vincence Lesného (Lesný 1920) je dodnes pokládán za základní příspěvek k této problematice. Z literatury, která jej doplnila později, jmenujme především studii Julie Novákové o indické metrice v české poezii (Nováková 1952), na niž později osobitě navázal Vladimír Macura (srov. Macura 2015, zejm. s. 36–46), jenž tyto tendence vyložil v rámci obecnějšího českého obrozenského emancipačního úsilí. Přehledným shrnutím, určeným především zahraničním badatelům, je rovněž anglickojazyčný článek Jaroslava Strnada (Strnad 2007). Užitečná pramenná zkoumání obsahují rovněž nepublikované závěrečné práce Lenky Varadinové Sukové (Suková 2001, zejména s. 5–36) a Kataríny Džunkové (Džunková 2012, zejména s. 7–26). Oproti tomu se záměrně vyhýbáme odkazům k práci Michaely Jiráskové (2013), vycházející apriori z kontroverzních teorií Martina Fárka (a jeho prostřednictvím S. N. Bálagangádhary) o teologické podmíněnosti veškeré západní indologie. Tato práce, ahistoricky analyzující dobové myšlení prizmatem moderního konceptu saidovského orientalismu a postkoloniálních studií, zcela opomíjí ostatní složky problematiky, jednostranný je i její koncept konstituování evropského nacionalismu. Tímto deklarativně jednostranným zaměřením text Jiráskové do značné míry znemožňuje jakoukoli kritiku konkrétních závěrů.

2. „Objev“ sanskrtu v západní Evropě a mezi Slovany

2.1. Sanskrt a západní Evropa

The Sanskrit language, whatever may be its antiquity, is of wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a strong affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed that no philologist could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps no longer exists.

William Jones, 2. února 1786¹

Těžko zvolit pro přehled vlivu, jaký měl sanskrt na počátky evropské srovnávací filologie, jiný citát než ten, pro nějž je William Jones často pokládán za zakladatele indoeuropeistiky a srovnávací filologie vůbec. Protože však tato práce neposkytuje dostatek místa pro hlubší vhled do problematiky jako celku, odkazujeme zde na příslušnou literaturu, zabývající se rozvojem moderní antropologie (např. Budil 2002, 2007) a srovnávací jazykovědy (např. Morpurgo Davies 1998; McGetchin 2009), a nadále se budeme věnovat pouze několika aspektům, jež s sebou objevení příbuznosti indoevropských jazyků neslo v německé romantické vědě počátku 19. století a jež se staly mnohdy základními paradigmaty i pro slovanský svět. Ponecháme proto stranou jak dřívější pokusy Evropy o poznání sanskrtu (ač zejména tradice katolických misionářů je důležitá pro počátky Dobrovského poznávání orientálních jazyků), tak některé další (a mnohdy silnější) stránky německého romantického uvažování o Indii. Přijmeme-li základní McGetchinovu klasifikaci, lze tvrdit, že se v německém romantismu ustanovily tři základní proudy uvažování o Indii: a) proud na základě filologie zdůrazňující jedinečný vztah Indie k Německu, b) proud vyzdvihující starobylost indické historie a tradic, c) proud upozorňující na bohatost tradic filosofických (srov. McGetchin 2009, s. 113). Vlivu, jaký měla na romantické uvažování starobylost indické historie a mystika její filosofie, se budeme věnovat v následujících kapitolách této práce. Zdůrazněme zatím pouze tolik, že vzhledem k dlouho neúspěšným snahám Západu o poznání sanskrtu (srov. Halbfass 1988, s. 38) se od doby, kdy se s tímto jazykem počala romantická Evropa seznamovat, jednalo

¹ Cit. dle Budil 2007, s. 397; též Budil 2002, s. 235; Schwab 1984, s. 41 aj. – „Sanskrt, ať je již jakkoli starý, má podivuhodnou strukturu; dokonalejší než řečtina, bohatší než latina a nádherněji vytríbený než oba, mající však s nimi stále silnou podobnost, jak v kořenech slov, tak v gramatických formách, než aby to mohla být jen náhoda; vskutku tak silnou, že je žádný filolog nemůže všechny tři zkoumat, aniž by uvěřil, že vzešly z téhož společného zdroje, který snad již neexistuje.“

o velice silný fenomén (srov. Willson 1964, s. 32–33). Ten byl navíc ještě v době preromantické, resp. osvícenské podpořen teorií, podle níž byl právě do Kašmíru umístěn počátek lidského rodu, a tedy i biblický ráj. Tato idea se objevuje již u Françoise Berniera (1620–1688), a že nešlo o ideu striktně romantickou, dokládá výmluvně u nás též Václav Matěj Kramerius svými „fiktivními cestopisy“ (srov. Kramerius 2019, s. 96–97). Tuto ideu o počátku lidského rodu v Kašmíru pak přijali četní představitelé německé rané romantiky, zvláště Johann Gottfried Herder (1744–1803; srov. Gérard 1963, s. 58; Willson 1964, s. 54) nebo Johann Joseph Görres (1786–1848). Ten v *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810) tvrdil – užívaje však ještě interpretace 17. a 18. století – že prapůvodní mýtus pochází z Kašmíru a nejvíce z něj zachovali právě Indové; od nich se pak oddělily jafetické národy, které osídlily Evropu a mezi něž Görres počítá Kelty, Teutony a Skythy (Borst 1961, s. 1562–1563). Tato východiska pak umožňovala zejména národům germánským a slovanským opřít svou etnogenezi z Indie nejen o fakta jazyková, ale i „historická“, a zároveň podpořila u obou národů komparativní mytologii s cílem poukázat na pokud možno největší shody germánských a v druhém případě slovanských náboženských představ s indickými.

Označil-li August Wilhelm Schlegel (1767–1845) za jeden z mezníků utváření novověké Evropy právě znovuzrození Indie a sanskrtu (Willson 1964, s. 89), mělo to své hlubší příčiny zejména v tom, že němečtí romantikové, především oba bratři Schlegelové, neočekávali od rozvoje orientálních studií jen převrat v historických vědách, ale rovněž fatální změnu budoucí Evropy. Přitom nesmí být opomíjeny ani okolnosti čistě historické: německá dobová snaha po vymanění se z dlouhodobého francouzského vlivu, úsilí ukázat na němčinu jako na nejstarší evropský jazyk vůbec (McGetchin 2009, s. 74) zároveň ukazovala na Němce jako na národ nejschopnější Evropě přinést novou renesanci, minimálně stejně významnou, jako byla „románská“ renesance Italů a Francouzů. Proto pro A. W. Schlegela není indický dávnověk jen historickým stadiem, zajímavým vědce, ale živoucím kořenem naší civilizace (Gérard 1963, s. 92). Přímou pak dovozuje, že je-li Indie jakousi „prehistorickou antickou“ vůči řecké „antice historické“, renesance romantismu bude hlubší, jelikož se bude inspirovat antickou prehistorickou, a nikoli pouze – jako renesance italská – historickou (ibid., s. 136–137).

Nejpřesvědčivěji tuto myšlenku vyjádřil jeho bratr Friedrich (1772–1829) ve spise *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808): „Ich Möchte das indische Studium nur einige solche Anbauer und Begünstiger finden, wie deren Italien und Deutschland im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert für das griechische Studium so manche sich plötzlich erheben und in kurzer Zeit so Großes leisten sah; indem durch die wiedererweckte Kenntniß des Alterthums schnell die Gestalt aller Wissenschaften, ja man kann wohl sagen der Welt, verändert und

verjüngt ward. Nicht weniger groß und allgemein, wir wagen es zu behaupten, würde auch jetzt die Wirkung des indischen Studiums sein, wenn es mit eben der Kraft ergriffen, und in den Kreis der europäischen Kenntnisse eingeführt würde“ (Schlegel 1808, s. X).² V tomto tak významném procesu mělo hrát výsadní roli právě Německo. A. W. Schlegel již roku 1804 pronesl slavný výrok, že „pokud regenerace lidského rodu započala na východě, Německo musí být pokládáno za východ Evropy“ (cit. dle Budil 2002, s. 163; srov. též Gérard 1963, s. 132).³ Nejvýznamnějším projevem v tomto smyslu – který měl též dle našeho mínění značný vliv na vzrůst slovanského zájmu o Orient, jenž mohl být přímou reakcí na jeho negativní soudy (srov. i Borissoff 2015, s. 4–5) – je ono místo z *Reden an die deutsche Nation* (1808), kde Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) zdůrazňuje, že právě německý národ je určen, aby Evropě přinesl obrodu její kultury a náboženství, k čemuž nemohou být způsobilé jiné (např. slovanské) národy, u nichž Fichte postrádá k tomuto úkolu vůbec vývojové předpoklady (srov. Fichte 1845, s. 310–311). Připomeneme-li si v tomto kontextu Herderovy výroky o budoucí roli Slovanů na jevišti evropských dějin, pochopíme osten, jenž mohla mít Fichteho narážka na slovanské národy, jež – oproti Herderovi – postavil do jasné opozice proti kulturním Němcům.

Nebyl to však jen silný německý zájem o sanskrt a dávnou Indii, co podněcovalo k následování Němců nejen Slovany, ale i ostatní evropská etnika; jak jsme ukázali, mělo studium Indie a sanskrtu v očích současníků značný potenciál i do budoucna. Podle mnohých se totiž jednalo o dokonalý jazyk, jehož studiem se bude možno vrátit k původnímu dokonalému stavu člověka. Tyto představy se pak spojovaly s herderovskými tvrzeními o tom, že jazyk má svůj původ ve zpěvu, a že zpěvní prvotní kultura (prostá, čistá a zřetelná) je do značné míry dochována v lidové písňové tvorbě (srov. Gérard 1963, s. 7). Jestliže pak sanskrt uchoval nejvíce z prvotního jazyka (není-li jím přímo sám), pak je i v Indii dochován sám základ veškeré lidské (a tedy nejen evropské, resp. německé) civilizace. V tomto smyslu píše Friedrich Schlegel Ludwigu Tieckovi již 15. 9. 1803, že všechno bez výjimky pochází z Indie, všechny lidské jazyky, všechny myšlenky, všechny básně (srov. Halbfass 1988, s. 75; Schwab 1984, s. 71). Tím se opět navracíme k pojetí Indie jako prapůvodního ráje, odkud se započala postupná etnogeneze všech národů; podle Schlegela tak kolem Indie krouží všechny národy,

² „Přál bych si shledat indická studia nejméně tak prospěšnými, jako měly Německo a Itálie v 15. a 16. století náhlý prospěch ze studia řečtiny, takže za tak krátko vykonaly tak mnoho; znovuoživenou znalostí antiky se rychle změnila, omladila podoba všech věd, ano můžeme říci [celý] svět. Nemění a stejně obecný, odvažujeme se tvrdit, byl by též efekt indických studií, pokud se jich řádně chopíme a uvedeme je do kruhů evropské inteligence.“

³ I podle jiných výroků pokládal A.W. Schlegel zpočátku němčinu za nejdokonalejší jazyk Evropy; tak ze sanskrtu vyvozoval např. jméno bájného prapředka gótských králů Amala, také gótské slovo pro ‚velblouda‘ ‚ulbandus‘ považuje za původně indické (ve skutečnosti snad ze staroegyptštiny; Rejzek, 770 – takto zkráceně jsou dále citovány i ostatní etymologické slovníky). Buddhu rovněž ztotožnil s germánským Wódanem, prý od základu ‚wuth-‘ (Gérard 1963, s. 139).

Japonci, Tibetané, Číňané, ale také především Egyptané, vedení „hindskými kněžími“, a židé na Egyptu závislí (srov. Gérard 1963, s. 107). Tento pokus o sblížení starých Egyptanů s Indy přitom nebyl ojedinělý; podobně již např. James Burnett, lord Monboddo (1714–1799) pokládal sanskrt za „čistou dochovanou formu archaické řeči původních Egyptanů“ (cit. dle Budil 2007, s. 394). Bylo to důsledkem jednak zvýšeného zájmu o starověké dědictví Egypta, jak jej prožívalo již 18. století a posílily důsledky Napoleonovy výpravy, jednak se tu zračí počáteční tápání a nevědomost o strukturách jazykových rodin. Ačkoli se tato poznámka zdá poněkud nadbytečnou, je dle našeho mínění zapotřebí si uvědomit, že povědomí o jakýchkoli jazykových rodinách v Evropě té doby bylo nanejvýš vágní a ovlivněné nejrůznějšími teoriemi zakládajícími se na výkladu Bible a antických pramenů. Snad i proto brzy vznikla řada prací, komparujících sanskrt s nejrůznějšími evropskými i asijskými jazyky, vždy s dobrou vírou, že právě jim je tento indický jazyk nejbližší. Zmíňme např. porovnávání s romštinou (jazykem „bohémů čili cikánů“) v Adelungově *Mithridatu* či srovnání s čínštinou, jež provedl Joshua Marshman (1768–1837) ve spise *Dissertation on the Characters and Sounds of the Chinese Language* (1809). Produktivní bylo též komparování s keltskými jazyky, jejichž status zůstával dlouho nejasný, ať již se starou irštinou, s níž nejen sanskrt, ale i puránskou mytologií srovnával r. 1803 Charles Vallancey (1721–1812; srov. Budil 2007, s. 395), nebo se skotskou gaelštinou, s níž sanskrt srovnával za účelem dokázání její starobylosti francouzský pedagog Amand Hennequin (1795–1861) ve spise *Essai sur l'analogie des langues* ještě r. 1838 (Borst 1961, s. 1638–1639). Dodejme konečně, že i jeden ze zakladatelů moderní indologie Friedrich Schlegel nachází podivuhodnou podobnost mezi kečuánštinou a sanskrtem a naznačuje možnost původu Inků z Asie (srov. Schlegel 1808, s. 54; obecně ke starší fázi komparace sanskrtu s jinými jazyky Adelung 1832, *passim*).

Že se tedy sanskrt podobá řečtině a latině, bylo zřejmým každému, kdo tyto tři jazyky alespoň trochu znal, jinou otázkou ale bylo, proč tomu vlastně tak je (srov. k tomu Morpurgo Davies 1998, s. 67). Jistou odpověď, v našem kontextu velice důležitou, nabídl Friedrich Schlegel, na nějž později navázal Humboldt. Za to, že byla dále tato teorie tak vlivná, vděčíme snad právě mj. oblíbené, jaké se spis *Über die Sprache und Weisheit der Indier* ihned po svém uveřejnění těšil, a to do té míry, že ještě Heinrich Heine (1797–1856) i přes veškerou svou kritičnost k bratřím Schlegelům prohlásil, že tento spis byl pro Němce tím, čím Jonesova díla pro Angličany (Schwab 1984, s. 75). James Darmesteter (1849–1895) v podobném duchu ještě později jeho význam srovnával s tím, jaký měly pro Francouze eseje Joachima du Bellay⁴

⁴ Joachim du Bellay (1522–1560), francouzský renesanční básník a kritik, autor manifestu uskupení La Pléiade.

(Cowan 2010b, s. 123). Ačkoli by tedy komparativní lingvistika v Evropě vznikla jistě i bez tohoto díla (srov. Morpurgo Davies 1998, s. 68), právě Schlegelovy teorie se značnou měrou zasloužily o její popularizaci v celé Evropě. Oním řešením blízkosti klasických jazyků se sanskrtem je pro Schlegela vysoký stupeň flexe, která jasným oddělením slovního kořene od afixů a zároveň propracovaným systémem deklinace a konjugace umožnila těmto jazykům při nejefektivnějším možném způsobu vyjadřování zachovat si vědomí vlastní kontinuity a starobylosti (srov. Schlegel 1808, s. 50–51). Tím podtrhl význam flektivních jazyků nejen pro zkoumání minulosti, neboť právě na nich lze nejlépe sledovat vzájemnou jazykovou příbuznost, ale též pro budoucnost, jelikož právě tyto jazyky jsou schopny nejvyššího rozvoje a dokonalosti. Podobně přemýšlel též jeho bratr August Wilhelm, který ústup od flexe pokládal za degeneraci, a to nikoli jazyka, ale i jím mluvícího lidského rodu. Usuzoval proto, že nás studium sanskrtu povede k postupnému poznání dokonalé lidské přirozenosti, nejlépe uchované v nejflektivnějších jazycích (Gérard 1963, s. 138–139). K tomuto mínění se plně připojil r. 1823 také Humboldt, jenž přišel s teorií, že čím je jazyk flektivnější, tím je dokonalejší, a proto tedy sanskrt může nejlépe vyjadřovat také všechny nuance abstraktních pojmů a řečtina a latina byly jazyky filosofů právě proto, že tuto schopnost vlivem své flektivnosti od sanskrtu částečně zdědily (Gérard 1963, s. 153; McGetchin 2009, s. 88; Morpurgo Davies 1998, s. 68). Z těchto důvodů tak výrazně Schlegelův spis působil i na mluvčí slovanských (jako jedněch z nejflektivnějších evropských) jazyků a vyvolal záhy celou řadu pokusů o komparaci. Je ironií osudu, že tyto pokusy se týkaly ponejvíce lexikální zásoby obou jazyků, přestože se Schlegel svým důrazem na flexi snažil říci právě tolik, že nikoli ve zvukové shodě jednotlivých lexémů, ale v podobnosti celých paradigmát by mělo spočívat jádro komparativní lingvistiky (srov. Dalmia 2003, s. 7).

2.2. Sanskrt a slovanské jazyky

Mimo jednak tych trudnoŝci daje się postrzegać, że mowa, którą pisane xięgi kanoniczne Indyjan, musi być słowiańska [...] Mowa sekretna (Samskrit), o której zrozumienie uczeni europejscy tyle się troszcza, jest podobno mowa słowiańska jakiego osobnego dyalektu.

Hugo Kołłątaj, před 1812⁵

Motto z díla polského myslitele Hugona Kołłątaje (1750–1812) je možná jedním z nejstarších pokusů o srovnání slovanské řeči se sanskrtem, nicméně pokusem o sanskrtu zcela nepoučeným (srov. Tuczyński 1981, s. 13). Do čela tohoto oddílu jsme jej postavili nikoli pouze proto, že dobře ilustruje, jakých závěrů byli první „srovnatelé“ schopni, ale také jisté tajemství a nejasnost, v nichž jsou počátky srovnávání slovanských jazyků se sanskrtem zahaleny. Tak Friedrich Georg von Adelung (1768–1843) připomíná jako prvního, kdo se o něco podobného pokusil, jistého Patron-Baudana, po němž se prý zachovaly bohužel jen četné nevydané rukopisy: „Il s’y trouve entre autres un des plus volumineux qui porte le titre de Dictionnaire Amazonien, et qui doit prouver que les Slavons et les Scythes jadis voisins dans l’ancienne Médie, s’étendaient jusqu’aux provinces limitrophes de l’Inde, et parlaient la même langue qu’on rétrouve encore aujourd’hui dans l’idiome de cette presque isle“ (an. 1811, s. 5).⁶ Nehledě k tomu, že Adelung obsah spisu snad sám neznal, nešlo tu, jak je z popisu patrné, o lingvistický výzkum, ale spíše o dohady založené na ztotožňování Slovanů a Skythů na jedné a Skythů a Indů na druhé straně.

Prvním skutečným dokladem o shodě sanskrtu se slovanskými jazyky (mimočodem z téhož roku, jako jsou obdobné zmínky v korespondenci Dobrovského) je tak – paradoxně – brožurka Johanna Christiana Christopha Rüdigerera (1751–1822) o sbírce *Kalvijolukkam* tamilské básničky Avveijár (jejíž tamilský originál je dnes patrně ztracen; srov. Zvelebil 1995, s. 314), kde se o sanskrtu uvádí, že je kromě perštiny příbuzný také s germánštinou či slovanštinou (srov. Rüdiger 1791, s. 28). Další podobnou zmínkou, pocházející ještě z doby před rokem 1808, jsou úvodní pasáže zprávy ruského cestovatele, indologa a hudebního skladatele Gerasima Stěpanoviče Lebeděva (1749–1818) *Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии брагменов, священных обрядов их и народных обычаев* (1805);

⁵ Cit. dle Kołłątaj 1842, s. 391. – „Navzdory všem těmto obtížím je třeba připustit, že řeč, již byly sepsány indické kanonické knihy, musí být slovanská [...] Svatá řeč (samskrit), již se evropští učenci tolik snaží porozumět, je jistě nějakým zvláštním dialektem řeči slovanské.“

⁶ „Mezi jinými je to jeden z neobjemnějších, který nese titul Slovník Amazonek, jenž jistě musel dokazovat, že Slované a Skythové, kdysi sousedé ve staré Médii, se rozšířili do sousedních indických krajů a mluvili tímž jazykem, jenž dodnes nalézáme v jazyce onoho poloostrova.“

autor hned na počátku uvádí, že Indie „estъ та первенствующая часть света, из которой по свидетельству разных бытописателей, род человеческий по лиду его земнаго круга расселялся; и которыя национальный Шомскритский язык, не довольно со многими Азиатскими, но и с Европейскими языками имеет весьма оцутительное в правилах сближение“.⁷ Dále uvádí, že „прародители Славенские Сарматы, Амазоны, Варяги, Россы, или Россоланы, и другие разные народы, происхождение свое имеют из Азии, и составляют один рассеянный народ“⁸ (Lebeděv 1805, s. III–IV).⁹

Zmínili jsme výše, jaký vliv měl na slovanská zkoumání sanskrtu Schlegelův spis *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, popř. téhož roku uveřejněné Fichtovy *Reden an die deutsche Nation*. Doplňme nyní, že u Schlegela se navíc nachází několik velice výmluvných přímých zmínek o jazyku Slovanů; autor žádný slovanský jazyk neovládal, jedinou slovanskou responsí, již uvádí, je slovanské chetyr (čtyr) odpovídající sanskrtskému chotur (čatur) (Schlegel 1808, s. 23). Zmínil také podobnost slovanských jazyků se sanskrtem v 1. a 2. osobě singuláru a plurálu, přičemž však zároveň uvedl – připomeňme si, že se nacházíme před Dobrovského *Institutiones* –, že se do srovnávání se slovanskými jazyky nepustil právě pro jejich nedostatečnou znalost, především pak nejstaršího z nich, který by bylo možno užít jako základ příslušných komparací (ibid., s. 80–81). Rovněž Bopp zahrnul staroslověnštinu (Altslavisch) teprve do 2. vydání své srovnávací gramatiky z r. 1834 a vycházel právě z Dobrovského *Institutiones* (Večerka 2006, s. 22).

Schlegelův spis ihned vyvolal několik reakcí, většinou drobných článků či brožurek, ukazujících na příbuznost sanskrtu a „slovanského jazyka“, tj. většinou ruštiny. Prvním byl patrně anonymní příspěvek *Etymologies slavonnes dirées du Sanscrit*, otištěný ve *Fundgruben des Oriens* r. 1809, jehož autorem byl Fjodor Gavrilovič Golovkin (1762–1846) (srov. Borissoff 2015, s. 5). Článek má být přímou odpovědí Schlegelovi, vyžadujícímu jen dokonalé a jasné etymologické response bez zbytečných hláskových změn (srov. Schlegel 1808, s. 23), a přináší proto samé „la plus frappante et la plus naturelle“ paralely (an. 1809, s. 632). proto je ze 43 responsí ještě dnes 34 etymologicky přijatelných (Bulič 1904, s. 630–631; Murko 1937, s. 81; Borissoff 2015, s. 5). Právě takové jednoduché a všem indoevropským jazykům společné výrazy se bez výjimky objevují ve všech srovnáních následujících, přibývají k nim jen další.

⁷ „[...] je onou prvotní částí světa, z níž se podle svědectví mnoha letopisů rozešel lidský rod do všech částí světa; a jejíž národní šomskrytský jazyk má ve svých pravidlech velmi pozoruhodnou podobnost nejen s mnohými asijskými, ale též evropskými.“

⁸ „Prarodiče Slovanů, Sarmaté, Amazoni, Varjagové, Rosové neboli Roxolani a mnohé jiné národy pocházeli z Asie a tvořili původně jeden národ.“

⁹ K Lebeděvově znalosti sanskrtu srov. Bulič 1904, s. 624–626.

Hned po tomto příspěvku nebo současně s ním vyšla též brožurka Konrada Gottloba Antona (1745–1814), jednoho z Dobrovského korespondentů, *De lingua Russica ex eadem cum Samscrdamica matre orientali prognata: Adjectae sunt observationes de ejusdem linguae cum allis cognatione et de primis Russorum sedibus* (1809). Komparace se sanskrtem zde byla především prostředkem pro rekonstrukci vzájemných vztahů mezi jednotlivými slovanskými jazyky. To však rovněž znamená, že se nejednalo pouze o srovnání jednotlivých výrazů, ale (po vzoru Dobrovského, jehož metodu Anton patrně aplikoval) o srovnání vybraných konjugačních a deklinačních paradigmat. Pro naše prostředí je dílko zajímavé i tím, že se sanskrtem porovnává nejen ruštinu, polštinu a venetštinu, ale také češtinu, a to jak starou, tak pozdější. O dva roky později se objevil anonymní spisek *Rapports entre la langue sanscrit et la langue russe présentés à l'Académie impériale russe*, jehož autorem, resp. kompilátorem byl Friedrich Georg von Adelung. Zajímá nás zde především pro odpověď ruské akademie, která výmluvně dokazuje, jak novou disciplínou byla srovnávací jazykověda a jak se někdy těžko vyrovnávala s biblickými či klasickými antickými paradigmaty. Tuto odpověď sestavil protojerej soboru sv. Sofie v Kyjevě Ioann Vasiljevič Levanda (1734–1814). Podle něj shody sanskrtu s ostatními jazyky (mj. hebrejštinou) ukazují, že všechny jazyky mají jeden společný původ, jímž „по историческим выводам должен быть Скифский, до потопа существовавший, единый первобытный язык“ (cit. dle Bulič 1904, s. 642).¹⁰ Zcela svévolným etymologizováním pak dokazuje, že sanskrt je „язык единственный, преизящный и древний, ведущий благородное свое происхождение от Халдей или Вавилонскаго здания“ (ibid.),¹¹ zatímco prákrť paišáči (пайсахи) v opozici k tomu označuje za „рев и стон высокомернаго виновника зол и бедствий, т. е. сатаны“ (ibid.).¹² Nehledě k náboženskému zánícení autorovu je to doklad o tom, jak obtížné bylo prosazování indoevropského konceptu proti paradigmatu biblickému, jež odvozovalo původ všech řečí od babylonské věže, popř. z Egypta.

Mimo Schlegela měl na většinu našich romantiků nejsilnější vliv Polák Valenty Skorochoď Majewski (1764–1835), a to i přesto, že jeho kniha *O Słowianach i ich pobratymcach* (1816) explicitní srovnání sanskrtu s polštinou nepodává. Jak víme z Majewského konceptu, měl tento svazek jednat „o pobratymstwie Języka rozrodzonych Europeyskich Sławian ze starożytnym ięzykiem Indyan, który pospolicie Samskrytem zowią, czyli raczey o tożsamości obudwu tych ięzyków, które iedynie niezmiernie przeszłość i odległość siedzib tych dwóch wielkich Ludów, o niejake co do wyrazów, lecz by-naymniey

¹⁰ „podle historických dokladů skytský, předpotopní a jediný prvotní jazyk“.

¹¹ „jediný, nejvznešenější a prastarý jazyk, odvozuující svůj vznešený původ od Chaldejců či babylonské věže“.

¹² „řeč a sténání nejnehodnějšího původce zla a béd, totiž Satana“.

nie co do Natury i toku mowy, przyprawiły zmiany“ (cit. dle Majewski 2018, s. XIV).¹³ Dodejme, že další z proponovaných čtyř svazků se měly zabývat např. shodou indického a slovanského náboženství a zobrazování prvotních bohů nebo srovnáním slovanského práva s právem indickým (srov. *ibid.*). Ke všem těmto srovnáním později docházelo, Majewského kniha je však spíše jakýsi výťah z gramatiky sanskrutu s přídavky o staroindické literatuře a sanskrtsko-polským slovníčkem. Ačkoli ten obsahuje řadu shodných výrazů, nejde Majewskému v první řadě o srovnání obou jazyků, neboť uvádí řadu výrazů, nemajících ani fonetickou, ani etymologickou příbuznost. Na tu nejvíce upomínají tzv. fonetické překlady některých frází, tedy takové, jež volí pro vystižení výrazů jednoho jazyka v jazyce jiném foneticky co nejpodobnější výrazy. S takovými postupy se budeme setkávat i dále, Majewského pokusy jsou významné proto, že nedochází – jak bývá obvyklé – k nedostatečně výstižnému překladu, ale k úpravám fonetického přepisu výchozího jazyka, tj. sanskrutu, neboť Majewski měl s fonetickou platností indických písem patrně značné potíže. Tak např. citát ze Šankarovy básně *Bhadža Góvindam (Uctívej Góvindu)* „tvaji maji čánjatraiko višnuh“ přepisuje v podobě „Twaija, maija, tszanu Otreku Wiszni“, což překládá archaizujícím polským „W tobie, we mnie, w każdym otroku mieszka Wyszny“ (*ibid.*, s. 23). O něco více přímých paralel je v dalším, pozdějším Majewského díle nazvaném *Grammatyka mowy starożytnych Skuthow czyli skalnych gorali, Indo-skytow, Indykow, Budhynow Herodota samskrytem czyli dokładną mową zwaney* (1828);¹⁴ zde již mluví Majewski přímo o národu „Indoskythů“, jasně deklaruje blízkost fonetiky slovanských jazyků a sanskrutu (Majewski 1828, s. V) a vyvozuje, že si Slované/Skythové přinesli písmo z Indie (*ibid.*, s. VI–VII).

Majewski nebyl jediným Polákem, zachváceným dobovou indománií. Brzy jej následovalo několik dalších, z nichž zmiňme alespoň dva. Andrzej Kucharski (1795–1862) svou časopisecky vydanou rozpravu nazval *O dialektach słowiańskich i o języku sanskryckim* (1825) a po vzoru Majewského v ní podal stručný přehled sanskrtské gramatiky a literatury, nicméně s daleko většími nepřesnostmi než jeho předchůdce (srov. Tuczyński 1981, s. 54). Text je významný především svým úvodem, v němž autor zaníceně vyzývá ke studiu východních jazyků, zvláště sanskrutu, v němž jedině je možno hledat „wyjaśnienie starożytnej mowy naszej“ (Kucharski 1825, s. 3). Oproti tomu Wawrzyniec Surowiecki (1769–1827) v knize *Śledzenie początków narodów słowiańskich* (1825) zastává postoj značně ambivalentní. Na jedné straně

¹³ „o příbuzenství jazyka znovuzrozených evropských Slovanů s jazykem prastarých Indů, běžně zvaného samskrit, nebo raději o totožnosti obou těchto jazyků, kterou posléze v některých výrazech – nikoli však co do přirozenosti a toku řeči – změnily nesmírná doba a vzdálenost míst, na nichž sídlí tyto veliké národy.“

¹⁴ Text byl dlouho pokládán za ztracený, ještě Murko jej r. 1897 považuje pouze za nepublikovaný a nezvěstný rukopis (srov. Murko 1937, s. 90).

zdrženlivě prohlašuje, že každý pro své odvozování Slovanů od nejrůznějších národů nachází množství důvodů (Surowiecki 1964, s. 65), jinde však čteme: „Język Słowiański jest osobny, i nie pochodzi od żadnego innego języka Europejskiego. [...] Zdaje się, że jest bezpośrednim wyrostkiem tego pierwotnego języka, z którego powstał Indijski znany dziś pod imieniem Sanskretin“ (ibid., s. 147).¹⁵ Nesmlouvavý však Surowiecki je, co se týče mytologie; jeho text odráží starobylé misionáři traktované opovržením zruďnými podobami indických „model“ (k tomu Mitter 1992). Oproti tomu vidění slovanských model již značně podléhá romantickým idealizacím. Proto autor usuzuje, že „kto tylko rozważy właściwe obrazy bóstw Indijskich, i porówna je z Słowiańskiemu, znajdzie między niemi takie różnice, któreby się w żadnym względzie pojednać nie dały. Tamtych poczwarność w postaciach, w składzie, w postawie i w niezliczonych godłach, doprowadzona była do najwyższego stopnia wymysłów przesadný wyobraźni; przeciwnie Słowiańskie nosiły jeszcze cechy prostego połączenia pierwotnych symbolów“ (Surowiecki 1964, s. 130–132).¹⁶

Jen krátce zmiňme Chorvata Antuna Mihanoviće (1796–1861), jenž v Hormayrově *Archivu* r. 1823 na pokračování otiskl *Zusammenstellung von 200 laut- und sinnverwandten Wörtern des Sanskrites und Slavischen*. Mihanović neutil záměrně etymologického postupu, což ospravedlnil tím, že etymologizování je v jeho době stále velmi svévolné (Borissoff 2015, s. 11). Přestože navíc podlehl některým představám orientalisty Josepha von Hammer-Purgstall (1775–1852) o možnosti libovolné substituce likvid (srov. Murko 1937, s. 95–96), je z jeho 200 responsů dnes etymologicky přijatelných necelá polovina (Borissoff uvádí 97; srov. Borissoff 2015, s. 13). V témže roce se posthumně objevila *History of the European Languages* Alexandra Murraye (1775–1813); jedině tím, že byla sepsána více než deset let dříve, si lze vysvětlit její zaostalost v poznání slovanských jazyků, ale také sanskrtu, díky nimž nepřinesla nic nového (srov. Murray 1823, s. 346).

Takový je zhruba přehled prací srovnávajících sanskrť se slovanskými jazyky až do Kollárovy doby. Na závěr jen připomeňme, že neustálé etymologizování filologové té doby nevyužívali jen ve srovnávání se sanskrtem. Stejně oblíbenou byla také řečtina a latina, jak dokazují u nás např. práce Františka Šíry (1796–1867) či nepublikované pokusy Karla Aloise Vinařického (1803–1869; k oběma srov. Kudělka et al. 1995, s. 188), především však Řehoře

¹⁵ „Slovanský jazyk je samostatný a nepochází z žádného jiného evropského jazyka. [...] Zdá se, že je bezprostředním výhonkem onoho prvotního jazyka, z něž povstal i jazyk indický, známý dnes pod jménem sanskretin.“

¹⁶ „Kdokoli však správně pohlédne na obrazy indických bohů a srovná je se slovanskými, shledá mezi nimi rozdíly, které nelze nijak přehlédnout; v těchto byla zruďnost podob, skladu, postojů a nespočetných emblémů dovedena až k nejvyššímu stupni zvrácené obraznosti; naproti tomu slovanské obrazy na sobě stále nesou známky prosté kombinace prvotních symbolů.“

Dankovského (1784–1857). Podobné fantazie byly vlastní všem slovanským národům a nevztahovaly se pouze na srovnávání se sanskrtem a starou Indií; vidíme tu stále tytéž postupy, bizarní etymologizování a historické teorie, zakládající si na exaktnosti svi filologicko-historické metody.

3. Josef Dobrovský a Indie

3.1. Dobrovský a počátky srovnávací jazykovědy

Unser Dual ist dem Sanskritischen gleich etc. etc. Und doch sind die Slawen nicht Indischen, sondern ihres eigenen Ursprungs.

Josef Dobrovský Jerneji Kopitarovi 6. 3. 1810¹⁷

Jako filolog zůstává Dobrovský vždy dalek toho, aby vyvozoval z lingvistických dokladů dalekosáhlé konstrukce o původu a příbuznosti národů. Jeho zájem o indickou filologii totiž začíná ještě před romanticky zabarvenými filologickými německými snahami. Podnět k nim dala rukopisná gramatika kónkanštiny *Principia linguae brahmanicae*, již mu z pozůstalosti jezuitského misionáře Karla Přikryla (1718–1785) zapůjčil František Martin Pelcl (1734–1801), který ji již r. 1786 zmínil pod titulem *Grammatica linguae Canarinae, quam gentiles Goani & circumjacentes ethnici inter se loquuntur* (Pelcl 1786, s. 236).¹⁸ S rukopisem se Dobrovský seznámil patrně mezi březnem a květnem 1791 (srov. Lesný 1920, s. 185)¹⁹ a vedl jej k němu snad zájem o působení českého misionáře.²⁰ Příznačný je skepticismus, jenž Dobrovský již dříve projevuje k filologicky nepodloženému vyvozování původu Slovanů z Východu. Již 15. 11. 1789 píše Conradu Gottlobu Antonovi: „Schon Forster machte die Slawen zu Südasiaten — Allein was läßt sich nicht alles aus Slawen machen, wenn man keine Vergleichen der Sprachen anstellen will oder kann. [...] Was man nicht träumen kann!“

¹⁷ Cit. dle Jagić 1885, s. 119. – „Náš duál je týž jako sanskrtský atd. atd., a přece nejsou Slované Indové, ale mají svůj vlastní původ.“

¹⁸ K Přikrylovi srov. Krása 1968, ke vzniku *Principií* zejm. s. 620–621. Text poprvé editoval Pereira (1968).

¹⁹ V popularizační literatuře se lze setkat s paradoxním názorem, že Dobrovského „do základů sanskrtu“ zasvětil sám Karel Přikryl (srov. Borovička 2010, s. 270).

²⁰ O tom snad nepřímo svědčí, že neměl v rukou jiné Přikrylovo dílo, jež snad znal Pelcl, dnes ztracený soubor s názvem *Epistola, quibus civitas, collegium & portas Goani, mores orientalium describuntur, & erores plurium scriptorum, qui in hac materia versati sunt, deteguntur*, neboť si k příslušné položce u Pelcla učinil poznámku „In manibus quorum?“ („V čích rukou?“; srov. Krása 1968, s. 622).

(Krbec & Michálková 1959, s. 29).²¹ A podobně vyznívá i zmínka v listu Fortunátu Durychovi z 22. 3. 1791 (srov. Patera 1895, s. 191). Tuto skepsi vyjadřoval Dobrovský jako filolog i přesto, že sám byl znalcem hebrejštiny a arabštiny, které se tehdy v Praze vyučovaly (mimoto soukromě také syrština a „chaldejština“ – srov. Jakubec 1901, s. 460). Právě pokrok, jenž učinila semitská srovnávací jazykověda (podnícená především biblickými studii) byl pro Dobrovského rozhodující, neboť metodologické výsledky komparace semitských jazyků uplatňoval na materiál indoevropský (srov. Jakubec 1901; Segert 1960, 1992; Segert & Beránek 1967). Významnou inspiraci při jeho filologické práci mohlo představovat zejména dílo Alberta Schultense (1686–1750) *Dissertatio philologico-teologica de utilitate linguae Arabicae in interpretanda Sacra Lingua* (1706; srov. Jakubec 1901, s. 466–467). Výsledky Schultensova bádání však na indoevropský materiál uplatňoval analyticky, nikoli mechanicky jako někteří jeho předchůdci (Segert & Beránek 1967, s. 141–142).

Proto nijak nepřekvapí závěry, které Dobrovský učinil po četbě Příkrylovy stati a jež jasně ukazují na vliv analytické srovnávací semitské filologie. Na okraj zmiňme, že Příkrylovo dílo není nijak originální, jde vlastně o výtah a částečný překlad z posmrtně vydané práce Thomase Stephense (1549–1619) *Arte da Lingoa Canarim* (1640; srov. Pereira 1968, s. 630–631).²² Patrně krátce poté, co se Dobrovský s rukopisem seznámil, píše Durychovi 23. 5. 1791: „Hanc legens observavi in formatione verborum et quibusdam aliis convenire linguam istam, alias omnino dissimillimam, slavicae nostrae“ (Patera 1895, s. 185).²³ Všimá si zvláště, že jako staroslověnština má kónkanština instrumentál, že tvoří minulý čas koncovkou ‚-l‘ (resp. ‚-lo, -li, -lem‘), jak ukazuje na perfektních tvarech „[Hânvem] sodilo, sodili, sodilem“ (‚quaesivi‘; srov. Pereira 1968, s. 644), zatímco v jiných tvarech se přidává vkladné ‚-lã-‘ („Hânvem sodilãlo,li,lem“, srov. ibid.), že 2. osoba má ve všech časech koncovku ‚-st‘ (srov. ibid., s. 643), nebo že užívá zdůrazňovací ‚-i‘ (etiam), jež se však zakládá, nikoli předkládá jako ve staroslovanských jazycích (âmiyi = nos etiam = i my; Tucâi = tibi etiam = i tobě; srov. ibid., s. 683). Jeho závěr je však přesto jasný: „Nulli autem alii adeo similis est slavica, quam lithuanicae“ (Patera 1895, s. 198).²⁴ 21. 3. 1793 pak Durycha žádá, aby mu mj. obstaral „*Sidharubam seu gramm[atrica] samscrdamica, Romae 1790. Auctor est Fr. Paulinus*

²¹ „Již Forster spojil Slovany s Jihoasiaty – co všechno se nechá se Slovany udělat, pokud nemáme ani nemůžeme srovnávat jednotlivé jazyky. [...] O čem všem se člověku nesní!“

²² Stephensovo dílo je první dochovanou prací tohoto typu (srov. Halbfass 1988, s. 38); o jezuitském studiu kónkanštiny srov. podrobně Pereira 1968, s. 627–630.

²³ „Neboť jsem pozoroval zvláště ve tvoření slov tohoto jazyka, tak odlišného od ostatních, nikoli bez zájmu velkou podobnost s naším slovanským.“

²⁴ „Žádný z jazyků nemá tolik podobnosti se slovanským jako litevština.“

a S. Bartholomaeo, Carmelita“ (ibid., s. 268),²⁵ a ten 26. 3. odpovídá, že mu *Sidharubam* jistě pošle, protože autora velmi dobře zná (ibid., s. 270). Tím měl Dobrovský mj. možnost seznámit se s úvodem k této gramatice nazvaným *Dissertatio historico-critica in lingua Samscrdamicam*, kde Paulinus předkládá své názory na příbuznost sanskrtu s ostatními indickými i evropskými jazyky. Toto studium brzy přineslo značné výsledky, a to zejména proto, že Dobrovský i nadále zůstával věcně kritickým; jeho postoj dobře ilustruje list Durychovi z 28. 9. 1798, kde se skepticky vyjadřuje k nepotvrzené zprávě, že se bývalý ruský vyslanec v Neapoli, Andrej Jakovlevič Italinskij (1743–1827), chystá sepsat rozpravu nazvanou *Dissertation sur la langue slave comparée avec la langue sanscrudana*. K autorově etymologii slova ‚sanskrit‘, jež se prý skládá ze slov ‚skrit‘ (= rus. ‚скрытый‘) a ‚san‘ (=rus. ‚писание‘ s vynecháním první a poslední slabiky), a je tedy přeložitelné jako „scriptum occultus“, ironicky poznamenává, že slovo ‚etymologie‘ by dnes mohlo být přeloženo latinským ‚falsiloquium‘ (ibid.). Pokud sám s podobným srovnáváním přichází, je většinou založeno na principu fonetické pravidelnosti. Myšlenku, že ve slovanských jazycích jsou výrazy bez koncového ‚-i‘ druhotně odvozeny (ruské ‚мать‘ z ‚мáti‘, české ‚choť‘ z ‚choti‘), dotvrzuje v listu Durychovi z 15. 4. 1799 analogií slovanského ‚ogn‘ a sanskrtského ‚aghi‘ (ibid., s. 446).

Jakkoli je Dobrovského korespondence na podobná vyjádření dosti bohatá, v jeho tištěných dílech se podobné komparace objevují jen poměrně řídce. Originální je zmínka ve *Slavinu* (1806): „Selbst im Samskrdamischen geht die erste Person des Duals unstreitig in wa aus. Zur Vergleichung stelle ich aus dem Samskrd. und Slawenischen die ersten Personen neben einander“ (cit. dle Svobodová 1955, s. 87, srov. též Večerka 2006, s. 21)²⁶ a dále uvádí tvary slovesa ‚být‘ =,asti: asti, asva, sma‘, jež srovnává se staroslověnským ‚ѣсмь, ѣсвѣ‘ (u Dobrovského ‚ѣсва‘), ‚ѣсмь‘, což mj. poukazuje na to, že jeho zdrojem pro poznání sanskrtu byla jiná Paulinova gramatika, *Vyácarana seu Locupletissima Samscrdamicae linguae Institutio*, kde jsou tvary ‚asva, sma‘ místo správného ‚sma, smah‘ (Lesný 1920, s. 188). Vidíme tu však zároveň, jak pečlivě Dobrovský sledoval a recipoval odbornou literaturu, neboť Paulinova gramatika vyšla teprve r. 1804. Originální je též drobná zmínka v *Ausführliches Lehrgebäude der böhmischen Sprache* (1809), kde přichází s myšlenkou, že skládají-li se příslovce jako ‚kdy, kudy, kde‘ z tázacího ‚k‘ a časově-místního ‚de, dy‘, pak by bylo možno slovo ‚den‘, indické ‚din‘ odvodit právě z tohoto časového kořenného ‚dy‘ s určitým

²⁵ Celý název zní: *Sidharubam, seu Grammatica samscrdamica cui accedit Dissertatio historico-critica in linguam samscrdamicam, vulgo samscret dictam*. Gramatiku dobře charakterizuje pozdější výrok Friedricha Schlegela, že tu Paulinus psal o jazyce, kterému se naučil, aniž by jej znal (srov. Morpurgo Davies 1998, s. 61).

²⁶ „Dokonce i v samskrdamu nepopíratelně vychází 1. osoba duálu na -va. Pro srovnání zde uvádím v samskrdamu i slovanštině vedle sebe první osobu.“

determinantem ‚n‘ (Dobrovský 1940, s. 424); je nicméně příznačné, že tato odvážná spekulace z 2. vydání mluvnice r. 1819 zmizela.²⁷ Nejpregnantněji však vyjádřil výsledky svého indoeuropeistického bádání v *Geschichte der böhmischen Sprache und ältern Literatur* (1818), kde polemizuje s Kirchmayerovými názory na příslušnost Slovanů ke keltsko-skytské jazykové větvi (srov. Dobrovský 1936, s. 186). Předjímá tu některé implikace, k nimž dospějí pozdější romantikové (Jungmann či Kollár),²⁸ poukazuje však na to (v souladu se Schlegelem), že rozhodující při určování jazykových rodin je celková struktura jazyků a nikoli jednotlivé etymologické response. To zdůrazňuje tvrzením, podle něž „allein ungeachtet dieser auffallenden Ähnlichkeit in einzelnen Wörtern sind die indischen, so wie die finnischen, tatarischen und andere asiatischen Sprachen [...] mit dem Slawonischen viel weniger verwandt, als das Lateinische, Griechische und Deutsche mit eben demselben“ (ibid., s. 190).²⁹

Nejvíce indoeuropeistických postřehů se však nachází v Dobrovského korespondenci s Jernejem Kopitarem (1780–1844), jak si povšimla již Svobodová (1959, s. 86–87). Z listu z 9. 11. 1823 vyplývá, že znal nejen práce Paulinovy a Majewského, ale i Mihanovičovo srovnání, jehož si vysoce cenil (srov. Jagić 1885, s. 499). 27. 3. 1826 zase (bez bližšího komentáře) Kopitara informuje o tom, že Jungmann chce odvozovat slovanská jména dní v týdnu ze sanskrtu (ibid., s. 538). Nejvíce postřehů indoeuropeistického rázu však nacházíme teprve v samém závěru autorova života. 26. 5. 1828 píše Dobrovský Kopitarovi, že četl téhož roku vydané *Radices sanscritae* Friedricha Augusta Rosena (1805–1837; srov. Jagić 1885, s. 610). Kopitar mu obratem 30. 5. odpovídá, že dílo bude recenzovat Franz Bopp a že by jej zajímal Dobrovského názor na tuto recenzi (ibid., s. 612). Ve své odpovědi z 6. 6. se Dobrovský o Boppovi nerozepsal, zato využil příležitosti, aby shrnul své dosavadní poznatky o sanskrtu. Především začíná jazyk nazývat ‚sanskrť‘, neboť soudí, že podoba ‚sanskrit‘ je mylně anglicizovaná a že slovo lze odvodit od základu ‚sskrt-iti‘ (ibid., s. 614). Dále uvádí jako samozřejmé, že má sanskrť daleko blíže ke slovanským jazykům než k hebrejštině, neboť stavba těchto dvou jazyků je docela různá (dotkl se tak hojně diskutované otázky, zda a nakolik patří jazyk Svatého písma do indoevropské rodiny). Dále rozšiřuje některé své dřívější závěry. Ke komparaci duálových koncovek nyní přibývá srovnání sanskrtského ‚bu‘ se slovanským ‚bu-‘ v ‚budu‘ a préteritním ‚by‘ a dvojkořenná konjugace slovesa ‚být‘ se spojuje se sanskrtským

²⁷ Slovo se dnes etymologicky vyvozuje z indoevropského ‚*dei-n‘, tedy rozšířeného kořene ‚*dei‘ (svítit, zářit), a znamená tedy původně jen světlou, jasnou část dne (Machek, 114; Rejzek, 137).

²⁸ Snad se zde odráží i fakt, že měl v té době k dispozici již Majewského romantickými představami ovlivněné dílo; to mu autor osobně zaslal s věnováním „W-mu Jmć xiędzu Dobrowskiemu autor ofiaruje“ (cit. dle Szyjkowski 1931, s. 158).

²⁹ „Navzdory této značné podobnosti v jednotlivých výrazech je indiřtina, stejně jako finřtina, tatarřtina a jiné asijské jazyky [...] méně příbuzná slovanřtině než latina, řeřtina a germánřtina.“

„sad“, srovnávaným se slovanským „šel“. Objevuje se též postřeh o podobné roli sanskrtského a slovanského prefixu „pra-“. Patrně pod vlivem Mihanovičova slovníčku přichází srovnání některých pojmenování živočichů, z nichž je nejpozoruhodnější etymologie slova „netopýr“ ze sanskrtského „adjinapatra“, z něž vzniklo předpokládané slovanské „napatra“, po metatezi „natapra“.³⁰ Přesto ale dokazuje, že „dessen ungeachtet ist das Sanskrt vom Slawischen so verschieden (der weitem Ausbildung wegen) als das Deutsche und Lateinische. Die gleichen oder ähnlichen Zahlwörter beweisen einerley Ursprung, aber keine nahe Verwandtschaft“ (ibid.).³¹

Zejména z těchto dopisů ze samého závěru Dobrovského života vidíme, že – ač jeho etymologie dnes přijímány nejsou – se zde již dotkl principů a pravidel srovnávací jazykovědy a stanul též vlastně u začátků naší indoeuropeistiky. Není proto divu, že právě Kopitar ve svém nekrologu (*Österreichische Beobachter*, 1829) zalitoval, že Dobrovský neměl příležitost zkoumat srovnávací filologii tak jako angličtí znalci indických jazyků (Kopitar 1945, s. 194).

3.2. Dobrovský a indicko-slovanský panteon

Die slawische Mythologie, heidnische Teologie ist ganz indisch. Das Verbrennen der Weiber ist auch thracische Sitte gewesen.

Josef Dobrovský Jerzemu Bandtkiemu, 2. 6. 1810³²

Jestliže se v některé části Dobrovského díla shledávaly vlivy romantické exaltace pro Orient, byla to jeho mytologická bádání. I zde jde však Dobrovskému pouze o komparaci dvou entit, aniž by z nich nutně vyvozoval romantické teorie o původu národa (srov. např. Kudělka et al. 1995, s. 166). Stejně tak je však pravdou, že v těchto srovnáních byl Dobrovský ovlivněn některými romantickými teoriemi, souvisejícími mj. s paradigmatickou proměnou vnímání předkřesťanské mytologie, jež je nadále vnímána jako symbol identity jednotlivých evropských národů (srov. Murko 1937, s. 88–89).³³

³⁰ Dnes se slovo pokládá za tabuový výraz a odvozuje z indoevropského onomatopoického „*lepetati“ (nepravdělně poletovat; srov. Machek, 397), nicméně např. Rejzek se vzhledem k paralele s řeckým „nyktópteros“ (noční letoun) domnívá, že základem jsou indoevropské výrazy pro „noc“ a „pero“ (Rejzek, 451).

³¹ „Nicméně je (po dalším zkoumání) sanskrt od slovanštiny tak rozdílný jako němčina či řečtina. Shodnost či příbuznost číslovek ukazuje na jistý původ, ne však na blízký vztah.“

³² Cit. dle Francev 1906, s. 10. – „Slovanská mytologie a pohanská teologie je cele indická. Spalování žen bylo též zvykem Thráků.“

³³ Že Dobrovský nesrovnával slovanský panteon pouze s hinduistickým, ale též s germánským, dokládá jeho anonymní článek *Bemerkungen eines Böhmen über die Verwandtschaft der slavischen und nordischen Mythologie* z roku 1827 (srov. Murko 1897, s. 24–25).

Máme-li stručně charakterizovat orientalizující koncepty, s nimiž se Dobrovský při svých mytologických bádáních setkával, můžeme zatím pominout studii Williama Jonese, srovnávající hinduistické bohy s božstvy řeckými a latinskými, neboť ji Dobrovský patrně neznal. Bližší mu mohl být text Friedricha Majera (1762–1818) *Über die mythologischen Dichtungen der Indier* (1800). Ačkoli německý romantik je přesvědčen o nemožnosti komparací mezi jednotlivými mytologickými systémy (tak vykládá Willson, 1964, s. 98),³⁴ dobově zde zazníval především romantický ohlas mládí lidstva, jež se v indické mytologii odráží, a jež bylo proto hledáno i v pohanských kultech evropských (zejména germánských a slovanských) národů. Důsledkem těchto teorií, snažících se uvést mytologické představy různých kultur na společné jmenovazele, bylo několik syntéz jednotlivých národních mytologií i světové mytologie jako celku, jejichž vrcholem se stala díla Friedricha Georga Creuzera (1771–1858) *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810–1812), a především Johanna Josepha Görrese *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810). Obě tyto práce, jež vyvolaly prudkou odezvu klasických filologů v čele s Vossem (podrobněji McGetchin 2009, s. 96–97) a jako časového mezníku v mytologických bádáních si jich všiml již Ernest Renan (srov. Schwab 1984, s. 188–189), stavěly „pohanské“ systémy neklasických evropských národů naroveň mytologii antické (především řecké), a tuto opět víceméně vyvozovaly z Orientu.

Zájem o mytologické komparace u Dobrovského je však ještě data daleko staršího.³⁵ Když Durycha 21. 3. 1793 žádá o Paulinovu gramatiku *Sidharubam*, přidává též žádost o spis *Dissertatio de diis Indorum orientalium*: „mirum ego in nominibus deorum indicorum et slavitorum consensum nuper detexi“ (Patera 1895, s. 268).³⁶ Durych v této věci Dobrovskému 28. 3. odpovídá, že bude po rozpravě pátrat, výsledkem si však není jist, protože Dobrovský neudal ani jméno autora ani místo tisku (ibid., s. 270), a dále veškeré zmínky o této publikaci z jejich korespondence mizí, z čehož snad lze soudit, že pátrání skončilo neúspěchem.

Jedinými tištěnými Dobrovského příspěvky, dotýkajícími se dané problematiky, jsou příležitostné zmínky ve *Slavině* (1806) a *Slovance* (1815), jimž se později dostalo poměrně značné popularizace. V prvním případě se jednalo o recenzi na *Versuch einer slavischen Mythologie* (1804) Andreje Sergejeviče Kajsarova (1782–1813). Pokus ruského autora je

³⁴ Podobnou ostražitost před přímočarými komparacemi na tomto poli později ostatně vyjádřil i Friedrich Schlegel (1808, s. 17).

³⁵ I když nejsou prvními pokusy na tomto poli; jména indických bohů lákala již dříve ke srovnávání především s postavami biblickými, jež byla zároveň pokusem včlenit indickou kulturu do rámce biblického diskursu; tak byli srovnáváni mj. Brahma s Abrahámem či Sarasvatí se Sárrou (srov. Budil 2002, s. 70).

³⁶ „Byl jsem nedávno překvapen shodami ve jménech indických a slovanských bohů.“

jakýmsi lexikonem slovanských božstev a Dobrovského recenzi tvoří spíše než ucelený text konkrétní poznámky k jednotlivým heslům. Proto zmínky o podobnosti jednotlivých slovanských a indických božstev zůstávají na rovině konkrétních pozorování, i přes tvrzení, že „die slawischen Mythologen nicht darauf verfallen sind, ihner Götternamen in Indien zu suchen“ (cit. dle Dobrovský 1834, s. 272–273),³⁷ a to již proto, že uvedený citát může působit jako poznámka mírně ironická a pronesená spíše mimochodem v komentáři ke jménu bohyně Živy. Stejně jsou nejasné i některé další Dobrovského komentáře: u právě zmíněné Živy poznamenává, že je to patrně pouze personifikace života, výklad latinského ‚vivus‘, a dodává: „Hätte man nicht vielmehr an den indischen Schiva denken sollen?“ (ibid., s. 272),³⁸ nechává však nedořečeno, má-li na mysli pouze podobnost jmen či rovněž božských atributů a funkcí. Zcela filologický je pak komentář ke Kajsarovovu heslu Morana; ruský autor totiž váhá, kterému ze starých pramenů důvěřovat: „Длугос говорит, что поляки усердно чтили Марцану, как богиню жатвы. Френцель напротив того утверждает, что Марцана была богиня смерти. [...] Гуагнини же сравнивает нашу богиню с Венерою. С кем согласиться?“ (Kajsarov 1993).³⁹ Dobrovský problém řeší – jak je pro něj příznačné – filologicky: „Marzana nach polnischen Aussprache, in Mähren mařena, in Böhmen smrt, der Tod, müste im Russischen Marjana (Marena) heißen [...] Im Indischen heißt Marana der Tod; und der Gebrauch des Todaustragens ist ein Frühlingsfest“ (Dobrovský 1834, s. 270).⁴⁰ Řešen je tím jednak problém spojení smrti a plodnosti, jež zmátlo Kajsarova, jednak původní význam jména pohanského božstva čistě filologickou komparací s indickým výrazem téhož významu. Jediným přímočarým komparativním vyjádřením zůstává věta, podle níž Triglav „ist der Trimurti der Indier“ (ibid., s. 273).⁴¹

Oproti těmto nesouvislým poznámkám jsou pasáže věnované tomuto tématu ve *Slavině* daleko koherentnější. Mezi oběma díly tak leží značný vývoj, jenž můžeme v náznacích sledovat v Dobrovského korespondenci. Tak vyznívá již List Kopitarovi ze 6. 3. 1810: „Die alte Religion der Slawen ist ganz indisch, ergo — muss man sie zwischen dem Dneper und kaspischen Meere, nicht in Illyrien [...] suchen“ (Jagić 1885, s. 106).⁴² Patří sem rovněž zmínka

³⁷ „slovanští mytologové dosud nehledali své bohy v Indii.“

³⁸ „Nemělo by se tu snad myslit spíše na indického Šivu?“

³⁹ Kajsarovův text citujeme dle ruského překladu z roku 1807, resp. 1810 především pro jeho dostupnost v nové edici. – „Długosz praví, že Poláci ctíli Marzanu jako bohyni žatvy. Oproti tomu Frenzel tvrdí, že Marzana byla bohyní smrti. [...] Guagnini srovnává naši bohyni s Venuší. S kým souhlasit?“

⁴⁰ „Polskou výslovností Marzana, na Moravě Mařena, v Čechách smrt, se musela rusky jmenovat Marjana (Marena). [...] V indičtině znamená Marana smrt; a vynášení mrtvých je jarní svátek.“

⁴¹ „Triglav je Trimúrti Indů.“

⁴² „Staré náboženství Slovanů je docela indické, ergo – je třeba je hledat mezi Dněprem a Kaspickým mořem, nikoli v Illyrii.“

v listě Jerzemu Bandtkiemu z 27.–31. 11. 1811, z níž vyplývá, že srovnávání indické a slovanské mytologie není nic nového (srov. Francev 1906, s. 24). A konečně Jakobu Grimmovi Dobrovský píše 24. 11. 1811, že je slovanská mytologie bližší indické než římská či germánská (srov. Hönig 1976, s. 38). Z toho snad můžeme soudit, že jakkoli byl Dobrovský o příbuznosti slovanského a indického panteonu přesvědčen již dříve, tyto názory v něm ještě utvrdily Görresovy *Mythengeschichte*, vydané právě roku 1810. Tím snáze pochopíme, proč se Dobrovského komentář ke Görresovu dílu ve *Slovance* v tomto případě omezil na otisk rozsáhlé pasáže z knihy a na několik doplňujících poznámek. Görres přitom ve svém díle uvádí, že slovanská božstva jsou principiálně podobná orientálním právě proto, že Slované se od „prapůvodního kmene“ oddělili jako poslední (Görres 1810, s. 203–204). Tato zmínka se stala významnou inspirací jak Dobrovskému, tak i Šafaříkovi⁴³ či Kollárovi,⁴⁴ kteří ji uváděli na doklad svých teorií o původu Slovanů z Indie. Přitom jak Dobrovský, tak jeho pokračovatelé pracovali s citátem vytrženým z celkového kontextu Görresovy práce; ten totiž sice spojuje Slované s dávnými Indii, oddělení obou etnik však klade do doby druhého, nejnižšího stadia náboženského vývoje, tzv. orgiastického dualismu (srov. Gérard 1963, s. 187). Tomu předchází prvotní „čistý“ monoteismus indických upanišad (resp. Anquetilova *Oupnek'hatu*, jehož vznik Görres klade do r. 2200 př. n. l.) a po něm následuje třetí, tzv. obrodné stadium, ušlechtilý polyteismus heroického věku, jenž pak přechází do čtvrtého stadia metafyzického, jež se zračí např. v křesťanství. Proto národy, které se od centrální osy migrace lidského rodu, již Görres vytyčuje mezi Indií, Íránem a Kavkazem, příliš nevzdálily, zůstaly déle pod indickým vlivem a jejich náboženství je tedy „čistější“, protože tyto obrodné procesy v něm probíhají dříve (srov. ibid., s. 183–188). Görres si tak vlastně spíše všímá „bizarních“ podob slovanských bohů a spojuje je se stejnými bizareriemi indickými, a upírá tak tomuto orgiastickému dualismu etické hodnoty stadia předchozího i následujícího.⁴⁵ Dobrovský však pasáž užívá k dotvrzení svých dřívějších filologicky orientovaných zkoumání, neboť ji cituje in continuo a doplňuje pouze drobnější filologickou poznámkou, v níž srovnává indický výraz ‚déva‘ (=bůh) se slovanským ‚div‘ a sanskrtské citoslovecně ‚óm‘ komparuje se slovanským ‚um‘ (Dobrovský 1815, s. 175).

⁴³ Cituje jej v *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten* (1826).

⁴⁴ Srov. např. Kollár, 1839, s. 23–24.

⁴⁵ Viděli jsme ostatně, jak problematické je komparovat „ohyzdné“ indické modly s již romanticky nazíranými slovanskými božstvy ještě pro Surowieckého roku 1820; je to pouze důkazem toho, jak stereotypní představy o bizarnosti indických božstev, mající původ již u Marca Pola či Lodovica Varthemy, vytrvale přetrvávaly (srov. Cowan 2010b, s. 16–17; celkově Mitter 1992).

Druhá, rozsáhlejší část příspěvku ve *Slovance* se týká popisu tzv. prilwitzských idolů z pera Andrease Gottlieba Masche (1724–1807).⁴⁶ Zde Dobrovský přímo vyjadřuje stanovisko, že „ganze ältere slawische Heidenthum ist indischen Ursprungs. Ohne Hülfe der indischen Gottenlehre wird man die slawische immer nur unvollkommen erklären“ (Dobrovský 1815, s. 73).⁴⁷ Poukazuje pak na u arabských autorů doložený zvyk slovanských žen upalovat se s těly zemřelých manželů a srovnává jej s indickým satí (srov. Niederle 1911, s. 253–256).⁴⁸ To je komparace zvláště významná, neboť na ní budou dále stavět jak Jungmann, tak Kollár. Tyto názory Dobrovský znovu resumuje a doplňuje v listě Kopitarovi z 28. 4. 1816; právě zde poprvé přikročil k jasnému formulování myšlenky původu slovanských bohů z Indie, potvrzenému navíc klasickými prameny a kronikářskými zprávami: „die Slawen haben indische Götterlehrer mitgebracht u. s. w. Długosz hat nicht ganz unrichtig, wenn er von pluritate Deorum spricht. Sein Bericht weicht auch nicht sehr von Prokops seinem ἄλλα ἄττα δαιμόνια. Die römischen Gottheiten hat man mit indischen zum Theile übereinstimmend gefunden. Wenn nun die slaw. meist indischen Ursprungs sind, so können sie nicht ganz von den griechischen oder römischen abweichen“ (Jagić 1885, s. 659).⁴⁹ Tímto tvrzením otevřel cestu komparacím nejen s bohy indickými, ale též s náboženstvím antického světa, jíž později vydatně užil zejména Kollár.

Dobrovského mytologické úvahy se dočkaly značného ohlasu zejména u Šafaříka a Kollára. Ač Šafařík v *Geschichte* Dobrovského v této souvislosti nezmiňuje, svůj citát z Görresových *Mythengeschichte* přebírá právě z jeho *Slovanky*, neboť hned po něm (bez udání zdroje) doslovně uvádí Dobrovského poznámku o spalování indických žen (srov. Šafařík 1963, s. 54). Svěrázně s jednotlivými citacemi z Dobrovského zacházel Ján Kollár. Již motto k vysvětlivkám I. dílu jeho *Zpievanek* tvoří jakási koláž upravených českých překladů jednotlivých jeho výroků; nejprve se uvádí citát ze *Slovanky* o tom, že „celé starší slovanské pohanství jest indického původu“, a o spalování žen; dále Kollár pokračuje výňatkem ze *Slavína* o tom, že je třeba zkoumat indickou mytologii, a koláží z citací o Moraně, Živě a Perunovi (srov. Kollár 1834, s. 396). Podobný postup zopakoval později ve *Slávě bohyni*, kde uvádí všechny Dobrovského poznámky citované výše, sestavené v jakousi koláž (srov. Kollár 1839,

⁴⁶ K otázce podvrhu tzv. prilwitzských či retranských idolů srov. stručně Niederle 1925, s. 161; Sklenář 1977, s. 9–14.

⁴⁷ „Celé staré slovanské pohanství je indického původu. Bez pomoci indického učení o bozích by ono slovanské bylo vyloženo jen velmi nedokonale. Není zde místo zabývat se tím podrobněji.“

⁴⁸ Zvyk je doložen ze zpráv některých středověkých arabských cestovatelů, kteří jej však s indickými obyčejí nikde neztotožňují. Srov. zejména zprávu Abú 'Alího ibn Rusty ve spise *Kitáb al-a'laq an-nafísá* (*Kniha vzácných drahocenností*, in Paulíny 1999, s. 95).

⁴⁹ „Slované si přinesli učení o bozích z Indie a tak např. Długosz nemá tak docela nepravdu, když mluví o pluritate deorum [množství bohů]. Jeho zpráva se mnoho neliší od Prokópiovy o ἄλλα ἄττα δαιμόνια [různých dalších božstvech]. Bylo zjištěno, že jsou římsí bohové částečně shodní s indickými. Jsou-li Slované převážně původu indického, nemohou se od řeckých a římských výrazně lišit.“

s. 23). Tím docílil jednak popularizace Dobrovského myšlenek, jednak sestavením roztroušených výroků vzbudil zdání koherentního názoru Dobrovského na původ slovanských bohů z Indie; Dobrovský se mu tím stává autoritou, o níž opírá svá vlastní mytologická bádání. Že měly Dobrovského názory vliv i za hranicemi, ukazují *Dzieje starożytne Indii* (1820) Joachima Lelewela (1786–1861), kde se z Dobrovského myšlenek uvádí: „Tryglów z potrójną głową jak Trimurti indyjska. Światowid czworogłówny jest Brahma. Liczne Wisznu przemiany nieznanne, ale imię Sziwena zdaje się w Siwie czy Żywię ukazywać“ (Lelewel 2015, s. 137).⁵⁰

3.3. Dobrovský ve sporech s romantickou indománií

Jakokolwiek bądź, ta nowość względem pochodzenia Słowian od Indyan, dotąd przez uczonych uważaną bydz może, ośmielamy się iednak zwrócić uwagę czytelnika, czyli słów, Wieca, Вѣче, Wede od Indyyskiego słowa Wedas wyprowadzaćby niemożna?

Ignacy Benedykt Rakowiecki, 1820⁵¹

Z toho, co jsme uvedli, je patrné, že i přes náběhy k některým romantizujícím tendencím zájem Josefa Dobrovského o Indii zůstával vždy v hranicích striktně filologických bádání. Proto nepřekvapí, že se ke konci života několikrát polemicky střetl s názory příslušníků mladší generace také na poli romantické indománie (srov. Horák 1954, s. 227).

První z těchto střetů se týká kauzy kolem vydání *Rukopisu zelenohorského* (dále jen *RZ*, popř. *RK* či souhrnně *RKZ*). Když Antonín Jungmann zasílal jeho opis Walentemu Majewskému, doprovodil jej 30. 6. 1819 listem, v němž mj. zdůrazňuje, že je z textu zřejmo, „že staří Slované nepřišli z Indie, své otčiny, do Evropy tak hrubí a divocí, jak je vykreslují přemoudřelí spisovatelé. Slované si bezpochyby přinesli vlastní písmo, které však křesťanští kněží nepochybně vyhladili novým kultem. Za časů Libuše měli Čechové psané zákony (desky pravdodátne), které pro ně byly posvátné. Podobně to bylo u Indů: suditi po zakonu vekoiznych bogov“ (cit. dle Dobiáš et al. 2014, s. 631–632). Tento list musil na Majewského silně působit, neboť již předtím, r. 1816 tvrdil, že církevněslovanské písmo (cyrilice) je přímo odvozeno z písma koptského, a to zase z arabského a staroindického (srov. Majewski 2018, s. 9). Zaujetí Indií jej posléze vedlo k tomu, že rovněž Lumíra a Záboje, mytické pěvce *RK*, přirovnal k žákům „bohyně Barade“, tj. Bháratí, bohyně historie (v *Pamiętniku Warszawském*,

⁵⁰ „Triglav s trojí hlavou je jako indická trimúrti. Čtyřhlavý Sviatovid [Svantovít] je Brahma. Rozličné přeměny Višnu neznám, ale Šiva se mi zdá ukazovat v Sivě či Živě.“

⁵¹ Cit. dle Rakowiecki 1820, s. 155. – „Jakkoli si snad zasluhuje dalšího rozvažování učenců nové vyvozování indického původu Slovanů, osmělujeme se obrátit pozornost čtenáře k tomu, zdali je nemožné slovo wieca, věče, vede odvozovat z indického véda?“

1820). Toto jeho tvrzení ve vlastní úpravě přetiskl Josef Jungmann, nejprve článku *Rukopis kralodvorský* (Dobrovský, 1822), později i v *Historii literatury české*.⁵²

Jak je známo, poslal Majewski RZ Ignacymu Rakowieckému (1783–1849), který jej otiskl ve své monografii o *Ruské pravdě*, v níž i jinak dokazoval, že slovanské právo je založeno na právu staroindickém (srov. Murko 1937, s. 92). Ztotožňuje např. slovanskou společenskou třídu smerdů (смердь) s indickými „sordery“ (tj. šúdry; srov. Rakowiecki 1820, s. 152).⁵³ Podle nejnovějších analýz (Téra 2013; 2015, s. 236–237) se sice jednalo o termín praslovanský, odpovídající ale významem spíše třetí vrstvě indoevropské společnosti (tj. indickým vaišjům), neboť se šúdry by spíše byl srovnatelný slovanský právní termín cholop (холопъ). Rovněž tak posuzuje Majewski v *Ruské pravdě* (*Правда руськая*) zmíněná ordália⁵⁴ a tvrdí, že tyto ordály byly známé především u starých Indů (Rakowiecki 1820, s. 162). Proti takovému romantizování dávného slovanského práva Dobrovský ostře vystoupil v recenzi otištěné v *Jahrbücher der Literatur* r. 1825. V otázce ordálií se striktně drží doloženého materiálu, podle něž Slované tuto právní proceduru převzali od Germánů, a vytýká Rakowieckému, že pro své fantazie neuvádí žádné důkazy (srov. in Dobiáš et al. 2014, s. 290). Ostře napadá i pravost RZ a ironizuje Rakowieckého, jenž svůj názor o původu slovanského práva z Indie opřel o výrok RZ (vv. 110–112): „U nás pravda po zákonu svatu, / juže prinesechu otcí naši / v sěže [žirné vlasti pres tri reky]“ (Dobiáš 2010, s. 184), podotýká, že se tu o Indii nikde výslovně nehovoří (srov. Dobiáš et al. 2014, s. 287).⁵⁵

Další kritické zmínky podobného rázu nacházíme v Dobrovského recenzích Jungmannových a Šafaříkových literárněhistorických kompendií. O Jungmannovi přitom Dobrovský již 24. 3. 1823 Kopitarovi výmluvně píše: „Jungmann, der unsere Sprache und

⁵² „Ty a jiné zůstatky starožitné mluvy zdají se vykazovati, že od thráckého Thamyra [...] až po českého Lumíra a Záboje veliké pokolení Slovanů udržovalo nepřetržené pásmo bardů, čili tak nazvaných v samskryté učenců Bharady, bohyně dějův, kterých díla, jako na deskách rytá, čas všecko požírající zničil“ (cit. dle Dobiáš et al. 2014, s. 261, srov. též Jungmann 1849, s. 8).

⁵³ Tato transkripce napovídá, že Rakowiecki nevycházel z Jonesova či jiného překladu *Manuova zákoníku* (*Mánavadharmašástry*), jak se lze někdy dočíst (tak Dvořák in Čelakovský 1946, s. 660), ale z přes perštinu vzniklého *Code of Gento Laws* (1776) Nathaniela Brasseye Halheda (1751–1830), jenž jména indických varn přes perštinu přepisuje v podobě Brahmin, Chehteree, Bice a Sooder, jež asi Rakowiecki přepsal nepřesně (srov. Halhed 1776, s. XLIX).

⁵⁴ Tzv. „obširná“ verze zákoníku hovoří v §§21–22 o ordálu železem a vodou (srov. Téra, 2015, s. 242).

⁵⁵ Vyvozování slovanského práva ze staroindického Rakowieckým nekončí. Waclaw Maciejowski (1792–1883) píše ještě v listopadu 1830 Hankovi, že se seznámil s právním spisem Ondřeje z Dubé a že shledal nevšední podobnost mezi indickým a slovanským právem v institutu „oplatów“ (Francev 1905, s. 710). Těmito „oplaty“ míní snad institut tzv. viny, tj. povinnost poražené strany platit předepsané poplatky soudu; o té však Ondřej výmluvně uvádí (§144), že byla zavedena „pro strach ztráty, aby viděl, i ktož pohoní, i ktož sě póhonu dopustí, že právo žádá jich klidu a na zisk nic nedbá. Než nechtie-li pro pokoj a pro ctnost sebe nechati, ale asponě pro strach ztráty. Neb úředníci o to práci nesucě, darmo pracovati nechtie“ (Ondřej z Dubé 1930, s. 177–178), a pokládal jej tedy za praxi poměrně novou. – O tom, že diskuse o přibuznosti slovanského a staroindického práva byla živá i nadále, svědčí také zmínka v prvním díle Palackého *Dějin národu českého v Čechách i v Moravě* (1848), že tuto „otázku nesnadnou“ raději pomine (Palacký 1908, s. 165).

Prosodie aus Indien herleiten will, ist ein erhitzter Kopf“ (Jagić 1885, s. 662).⁵⁶ V recenzi na *Historii literatury české (Jahrbücher der Literatur, 1827)* pak v podobném smyslu uvádí, že názory o původu Slovanů z Indie „vlasteneckému autorovi mohla vnuknouti jen přehnaná záliba ve všem, co Slovanům slouží k slávě“ (Dobrovský 1953, s. 449–450).⁵⁷ Podobně vyznívá i recenze na Šafaříkovy *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten* (otištěná téhož roku na stránkách téhož periodika), v níž mj. na základě znalosti Schlegelova spisu *Über die Sprache und Weisheit der Indier* dokládá, že na základě jazykové příbuznosti nelze usuzovat, že by Slované, podobně jako Romové, pocházeli z Indie (Dobrovský 1974, s. 168), a znovu protestuje proti Rakowieckého názoru, že si Slované před příchodem křesťanství z Indie přinesli svou „praabecedu“ (ibid., s. 171).

Celkově můžeme shrnout, že Josef Dobrovský – ač snad částečně ovlivněn dobovou romantizující indománií – si po celou dobu svého zájmu o indickou filologii zachoval kritický nadhled. Stanul u samého prahu moderní srovnávací jazykovědy a indoeuropeistiky a postavil se ostře proti romantickým pokusům vyvozovat původ Slovanů přímo z Indie. Na jeho filologická srovnávací bádání později naváže zejména Šafařík, zatímco některé poněkud upřílišené výroky o shodě mezi indickou a slovanskou mytologií bohatě argumentačně využije Kollár.

4. Indie a bratři Jungmannové

4.1. Filologická činnost bratří Jungmannů

Každá řeč má svou krásnu, svou vlastnost; každá jest šlechtičná neb výtečná v písmě, ne pak v obecní mluvě. Kdo z svévole aneb nerozumně jedné odpírá a druhé přidává, haní národ.

Antonín Jungmann, 1821⁵⁸

Jak bylo naznačeno výše, patří právě indologické zájmy bratří Josefa (1773–1844) a Antonína Jungmannů (1775–1854) k nejlépe prozkoumaným oblastem našeho tématu. Jejich česky psané texty se pokládají za jeden z klasických projevů naší romantické indománie a zároveň za počátky českých indologických studií. Oproti textům Dobrovského, které často vznikaly

⁵⁶ „Jungmann, jenž chce náš jazyk i prozodii vyvozovat z indické, je horká hlava.“

⁵⁷ V recenzi Dobrovský rovněž popírá totožnost indického Brahmy se slovanským Perunem. Kollár nicméně později tento výrok přeznačil a v podobě „Parom, Perun =Brahma“ jej jako Dobrovského názor otiskl v již zmíněném mottu k vysvětlivkám I. dílu *Zpievanek* (Kollár 1834, s. 396).

⁵⁸ Cit. dle Jungmann 1821, s. 68.

z potřeby okamžité reakce či polemiky, jsou texty bratří Jungmannů daleko méně závislé na bezprostředním kontextu svého vzniku, nesetkáváme se zde ani s téměř nepřekonatelnými problémy mnohojazyčnosti a intertextuality, jak je budeme sledovat v případě díla Kollárova.

Již výše jsme hovořili o nacionálních pohnutkách německé indománie a zmínili jsme rovněž, jak ztotožňování původu národa a jeho obyčejů zakořenilo již koncem desátých let i ve slovanském světě. Spojování počátků etnogeneze Slovanů s Indií mělo přitom na jedné straně silně protiněmecký podtón a vycházelo čistě ze slovanských zdrojů, není však možno popřít rovněž vliv, který na něj měli někteří němečtí romantikové. Významné byly zejména pasáže Herderových *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), jež konstruuji výrazné paralely mezi národním charakterem a osudem Indů a Slovanů. U obou národů se vyzdvihuje jejich mírnost, pokojnost a přemýšlivost, u Indů navíc krásná postava, takže jejich vlastnosti duševní jsou v dokonalém souladu s fyzickými: „Indové jsou kmen nejmírnější myslí z lidí. Ničemu živému rádi neubližují [...] Mírností a klidem, jemnocitem a tichou duševní hloubkou vyznačují se jejich práce i jejich požitky, jejich mravouka i jejich mytologie, jejich umění a dokonce i jejich trpělivost pod nejtěžším jhem lidstva“ (Herder 1942, s. 121). Tento obraz nalézá přímé zrcadlo ve slavné pasáži (přetištěné již Dobrovským a přeložené Jungmannem) o národech slovanských, podle níž Slované „byli nadmíru dobročinní, hostinští, milovníci zemské svobody, avšak poddaní a povolní a všeho loupežnictví nepřátelé. Všecko to nepomohlo jim od nátisku a potlačení, anobrž je na ně přivedlo“ (Jungmann 1958, s. 430; srov. Herder 1942, s. 331). A jako na svou přirozenou mírnost a dobrotivost doplatili Slované, stalo se tak i Indům, kteří podleli ukrutnému kastovnímu systému či tyranskému panství Mughalů a evropských kolonizátorů (srov. *ibid.*, s. 121).⁵⁹ Je pochopitelné, že tyto paralely u Herdera vycházejí především z jednotného náhledu na filosofii dějin, v našem prostředí však silně podpořily přesvědčení o společné etnogenezi i nelehkém současném osudu obou národů (srov. Drews 1990, s. 137–138). A „opomenul-li“ Herder zdůraznit shody ve fyzickém vzhledu obou etnik, byly tyto tendence přítomny (byť latentně) u některých jiných romantiků. Jejich základem bylo převážně vnímání východního slovanského světa jako součásti romantizovaného Orientu, neboť ten pro mnohé německy píšící autory začínal vlastně již na území Polska. Tak např. Karoline von Günderode (1780–1806) v básni *Věnování* (*Zueignung*), v níž píše o tom, jak „v Orientě vijí dívčiny / věnce“ (Günderode 2008, s. 13),⁶⁰ výrazně ztotožňuje tento

⁵⁹ Toto hodnocení kladoucí do protikladu „zlatý věk“ tzv. hinduistického období indických dějin („Hindu period“) a následující období muslimské („Muhammadan period“) a pak i britské nadvlády, kdy se vše původně krásné pokazilo, rozbujely se negativní rysy kastovnictví apod., bylo přítomno rovněž v dobové historiografii a je dosud živé v hlavách indických hinduistických nacionalistů. (Za tuto poznámku děkuji dr. Jaroslavu Strnadovi.)

⁶⁰ V orig.: „Es flechten Mädchen so im Orient / den bunten Kranz“ (Günderode 2008, s. 12).

slovanský zvyk s indickou fascinací květy (srov. Willson 1964, s. 195). Také Heinrich Heine v eseji *O Polsku (Über Polen, 1823)*, chce-li popsat krásu polských žen, duchem „prodlévá na břehu Gangu a hledá nejjemnější a nejrozkošnější květiny, aby je k nim přirovnal“ (Heine 1954, s. 38; srov. Willson 1964, s. 224).

Ač jsou ohlasy těchto názorů u bratří Jungmannů přítomny ještě spíše latentně, právě ony spoluvytvářely podmínky pro rozvoj romantického zájmu o srovnávací filologii a mytologii (srov. Šťastný 1968, s. 110, 116–117; Kudělka et al. 1995, s. 264–266) a našly svou osobitou artikulaci v pokusech o původní poezii v indické metrice.

Tyto tendence byly podpořeny tím, že oba bratři Jungmannové poznávali starou Indii a sanskrt především prostřednictvím spisů Friedricha Schlegela a Walenteho Majewského, a nikoli – jako Dobrovský – ještě s pomocí předromantických gramatik katolických misionářů, jež byly (i když např. u Paulina jen zčásti) tohoto romantického pohledu na vše indické zbaveny. Pokud víme, Josef Jungmann se se Schlegelovými názory seznámil poměrně záhy. Prvním dokladem toho je již *Slovo k statečnému a vzdělanému Bohemariusovi* (1814), kde právě na základě Schlegela formuluje své lingvistické názory: „Především, vás prosíme, dejte sobě vysvětliti rozdíl mezi jazyky pouhým logickým pořádkem (ordo rationis) a mocí obrazotvornou (ordo imaginationis) se spravujícími. K oněm hebrejský a ten váš zbožněný germanický: k těmto řecký, latinský, slovanský náležejí. Máte-li tolik rozumu, aby jste ten rozdíl dobře pochopil, tedy co jste o abstrakcích pověděli, sami zpět vezmete; zvláště, přečtete-li sobě to, čeho podotkl Schlegel o indickém, jenž jest, o čem tento dobrý German nevěděl, pravý otec slovanského jazyka“ (Jungmann 1948, s. 51). Jungmann již zde výrazně formuluje své přesvědčení o vzájemné příbuznosti jazyků, ale také o jejich vlastnostech, a to osm let předtím, než jeho bratr Antonín vystoupí s podobnými myšlenkami na stránkách *Kroku*. Zvláště důležité je, že staví na jednu stranu němčinu s hebrejštinou, na druhou pak klasické jazyky, slovanštinu a sanskrt, a to v jasné polemice s „dobrým Germanem“ Schlegelem. Tato polemika mu však na obecnější rovině nebrání Schlegelovy závěry přijímat a aplikovat na vlastní teorii, v níž místo němčiny, popř. klasických jazyků zaujímá slovanština. Právě toto „přehodnocení míst“ v jinak principiálně přijímané Schlegelově teorii je pro pochopení následujících polemik základním. Sanskrt je označen za otce slovanského jazyka a dále se podobná linie vede k jazykům klasickým: „Ačkoli jest všech evropejských a na větším díle asiatských jazykův jedna skoro materie, přece dlé formy náš k latinskému a řeckému podobnější než k germanickým“ (ibid., s. 55). Pokud jde o vlastnosti jednotlivých jazyků, souvisí u Jungmanna těsně s vlastnostmi národa; slovanský národ je tedy stejně básnický, poetický a mladistvý, jako byly dříve národy klasické a indický. Oproti tomu jazyky filozofující, jako němčina a hebrejštinu, jsou sice rovněž

starobylé, nicméně ustrnulé a neschopné patřičného vývoje. Platí tu tedy v principu to, co o vlastnostech flektivních jazyků uvedl Schlegel, na místo „flektivní“ němčiny je však postavena daleko flektivnější slovanština a němčině je vykááno místo vedle sice vznešené biblické, ale ustrnulé, protože „neflektivní“ hebrejštiny.

Zájem obou bratří o sanskrt se značně zvýšil po vydání Majewského díla v roce 1816 (již proto, že to byla první Slovanem psaná práce tohoto typu). Josef ji poznal patrně u Dobrovského (jemuž ji zaslal sám autor), jak vyplývá z listu Antonínu Markovi z 21. 11. 1818 (srov. Emler 1882, s. 455; Szykowski 1931, s. 158). Již tehdy Jungmann Majewského práci dobře znal, neboť přijímá Majewského výklad výrazu ‚sanskrt‘ jako ‚mluva samotníků‘ (srov. Majewski 2018, s. 32). Převzetí této etymologie je signifikantní: aniž by sanskrt jako přímý otec slovanských jazyků přestal být jazykem mladým a poetickým (na základě tvrzení Schlegelových), stává se nyní (na základě etymologie Majewského) i jazykem filosofie, učenosti a moudrosti, přijímá tedy (a skrze něj samozřejmě i slovanský jazyk jako jeho dcera) rovněž vlastnosti, jež byly původně přisouzeny spíše němčině.

Do roku 1819 spadají patrně též počátky studií Antonína Jungmanna. Svědčí o tom jak zmínka v listu jeho bratra Josefa Markovi ze 13. 2., v němž se zmiňuje, že si bratr „objednal chrestomatii samskritskou se slovářem“ (Emler 1882, s. 457), tak Antonínův list Majewskému, otištěný později v Rakowieckého *Pravdě ruské*. Tento list ze 30. 6. je důležitý pro počátky vyvozování slovanské etnogeneze a právního řádu přímo z Indie, ale též pro poznání Jungmannových inspiračních zdrojů (resp. jejich zpětné konstrukce): „Když jsem pročetl popisy Asie, hned jsem usoudil, že je jazyk Indů příbuzný slovanskému“ (cit. dle Dobiáš et al. 2014, s. 631), uvádí neurčitě a zmiňuje dále vyprávění „jakéhosi Čecha Fr[antiška] Brezovského, kdysi soustružníka v Záhřebu (Agram), o jeho putování. Až do provincie Kanton Indům dobře rozuměl a oni zase rozuměli jemu“ (ibid.). Jungmann dále předestírá Majewskému i své další plány: objednal si např. tehdy ještě očekávaný Wilsonův *Sanscrit-English Dictionary* (1819) a také (teprve ohlášenou) chrestomatii, tj. *Chrestomathia sanskrita* (1820) Othmara Franka (1780–1840).

Zda nebo kdy knihy dostal, je těžko říci, jisté však je, že pro svůj článek *O samskritu* (1821) je použit nemohl; vychází tu především ze Schlegela a Majewského, výrazně jej ale též ovlivnila Bopova práce *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (1816), pokládána dnes za jeden ze základních kamenů srovnávací jazykovědy. Vůbec první česky psaný text o sanskrtu, jenž se těší značné pozornosti odborníků (srov. Lesný 1920, s. 189; Murko 1937, s. 94; Suková 2001, s. 18–20; Strnad 2007, s. 284), je vlastně polemikou především se

Schlegelem. Začíná obecnými úvahami o významu řeči pro národní život a pokračuje: „Staří Hindové mluvili řeč výbornou, bohatou a vznešenou“ (Jungmann 1821, s. 65), kterou „jsou knihy překrásné a nejstarší ve světě, knihy svaté indické psány již za časů Abrahamových, na 2 000 let před Krista narozením“ (ibid.), a dospívá k závěru, že „nyní řeč mrtvá, musela býti jednou živá; a proto i samskrit mluven, a již před 4000 lety vybroušen byl“ (ibid.).

Vlastní polemika začíná v okamžiku, kdy Jungmann zmiňuje Schlegelovy názory na nedůležitost slovanských jazyků v rámci komparativní gramatiky. Proti Schlegelovi uvádí řadu jiných německých autorů, do jejichž argumentace, kterou přijímá, doplňuje pouze příslušné doklady ze slovanských jazyků. To je zvláště nápadné, srovnává-li etymologicky sanskrtská slova se slovanskými, a to i přesto, že zná Dobrovského názor na neprůkaznost srovnávání pouhých kořenů: „Když však kořen sloužiti má důkazem jednomu, proč ne také druhému?“ (ibid., s. 69). Tyto komparace jsou totiž založeny přímo na responsích, jež Schlegel shledal mezi sanskrtem a němčinou (srov. Schlegel 1808, s. 8–9), k nimž Jungmann pouze doplňuje foneticky bližší response slovanské (Jungmann 1821, s. 69). K tomu přidává dalších 80 sanskrtsko-slovanských responsí; z nich je však originální Jungmannova asi čtvrtina, ostatní jsou buď doslovně, nebo analogií převzaty z Majewského. Mezi oněmi zbývajícimi k nejoriginálnější patří srovnání ‚isereh =jezero‘, ‚kuru =král‘, ‚sierota =sirotek‘, patrně nejkurioznější je však odvozování slova ‚opium‘ od toho, že opíjí, patrně pouze na základě povědomí o tom, že se v Indii tato droga hojně užívá.⁶¹

Druhá, podstatnější část článku začíná rovněž schlegelovským tvrzením, že „příbuznost a rovnost nezáleží toliko na velkém počtu (čísle) kořenů, nýbrž vráží u šlechtichých řečí do vnitřního složení, do gramatiky“ (ibid., s. 72–73). Mezi tyto gramatické shody počítá Jungmann (neznámo proč) též shodné znění číslovek, dále pak jmennou deklinaci, tvoření deminutiv, shody v konjugaci a deklinaci participií. Ohledně deklinace mj. uvádí, že „Hindové mají [...] sedm pádů jako v slovenském jazyku; počet trojí i pohlav jako v slovenčině“ (ibid., s. 74), všímá si i některých shod slovotvorných: „Východ tvon samostatných slov, jenžto vyznamenává povahu, způsoblost, zní jako v německém chum; ne-li také v českém stvo?“ (ibid., s. 75). V oblasti konjugace se jeho postřehy nápadně shodují s Dobrovským. Informace o shodě slovesného duálu Jungmann mohl převzít ve větší míře z Dobrovského *Slavína*, nikoli již ale o ostatních číslech. V některých případech dovozuje, že se sanskrtu rovnají právě jen slovanské jazyky: „Z slovesa sprostého učiniti frekventativum a deziderativum neb jiné sloveso, kteréž konání vyznamuje, tj. konati aneb činiti aby skrze jiného konáno bylo, dá se

⁶¹ Ve skutečnosti od řeckého ‚οπως‘ (Rejzek, 473).

v indickém z každého kořene skoro stejně odvoditi. Totéž v českém vsázení va se koná, k. p. píti, pívati“ (ibid., s. 79–80). Celý text pak končí pasáží, již lze číst i jako apel k českému čtenáři a dobový povzdech nad stavem české řeči promíšené germanismy: „Má i samskrit cizé významy, kteří však v řeč tak násilně se nevedrali, jako v novější vůbec pomíchané řeči. [...] neboť mravové a zvykové Hindů zdoluhavěji se měnily než jiných národů a řeč jich s způsobem myslí velmi těsně spojená jest“ (ibid., s. 80–81). Sanskrt se tak Jungmannovi stává jakýmsi ideálem i vzhledem k budoucímu vývoji češtiny, neboť jejich ušlechtilých vlastností lze teoreticky dosáhnout právě návratem k oné čisté prostotě, již se evropské řeči vzdaly.

Stejně vlastenecké pozadí má i další Jungmannův filologický příspěvek, *Výtah gramatický z Nala, k líbému srovnání s vlastenskou řečí* (1823). Přitom zde k explicitnímu srovnání nedochází, neboť má být skutečně „líbé“, tj. libost přinášející, ale také každým čtenářem provedené ad libitum.⁶² Je to jakási „malá gramatika sanskritu“ (jak ji nazývá Čelakovský v dopise Kamarýtovi z 22. 1. 1822; srov. Bílý 1907, s. 124), založená na četbě Boppovy sanskrtsko-latinské edice *Nalópákhjány: Nalus, carmen Sanscritum e Mahabharato, edidit, latinis vertit, ed adnotatibus illustravit* (1819). Z ní se uvádí i drobná ukázka, devět řádků textu, již Jungmann přináší litografovaně v originálním dévanágarí (srov. Lesný 1920, s. 109), doprovozená i jeho pokusem o transkripci a překlad.⁶³ Pozoruhodný je přitom Jungmannův pokus transkripční, neboť ukazuje snahu po systematickém využití českých samohlásek, kde např. písmeno ‚ž‘ označuje hlásku ‚dž‘. Svědčí to o faktu, že Jungmann tento problém promýšlel soustavně, neboť přímo podotýká, že „vyslovení pravé [...] nám docela známé ještě není“ (Jungmann 1823, s. 76). Především zde však autor dospívá v intencích Dobrovského a Schlegela ke komparacím celých slovních paradigmat. Článek touto strukturou značně předběhl svou dobu a ocitl se (i pod vlivem Boppa) již vlastně na hranicích jazykové typologie. Celý text přesto vykazuje rovněž vliv Majewského, neboť právě po vzoru jeho morfologického přehledu je celý výklad uspořádán (srov. Majewski 2018, s. 37–71) a též na konci 1. dílu *Kroku* je (patrně Jungmannem) z Majewského práce přetištěná tabulka indických písem. V ní se vedle

⁶² Přesto se občas ve výkladu objeví komentář podobného rázu. Je to jednak poznámka fonetická: „Dlouhosti pak, nebo krátkosti jest třeba vždy pilně šetřiti; neboť bez změnění smyslu změnění se nesmí, k.p. bala, bála; tak jako v češtině pata a pátá“ (Jungmann 1823, s. 76), důvod, který ve stejné době slouží jeho bratru pro zavádění indické časoměrné metriky do českého prozodického systému. Dále pak některé poznámky rázu morfologického či slovtvorného (ibid., s. 82). Zároveň si však autor uvědomuje i některé znatelné rozdíly a pokouší se je vysvětlit: tak máme jako Indové sice tři slovesné osoby, rozdíl je však v tom, že „já, u nás první osoba, poníženež poslední místo má, neboť třetí jakožto vzděná k utočivosti na prvním místě jest“ (ibid., s. 89). – Implicitně probíhají také etymologické komparace, tj. Jungmann vybírá takové výrazy, které lze přeložit foneticky podobným výrazem slovanským; mimo dalších etymologií z Majewského se tu objevuje především kuriozní kalk slova ‚dvípa‘ (=slon) jako „dvakrát pil“ (ibid., s. 81).

⁶³ Je to pasáž Mbh. III, 70:7b–10 (dle kritického vydání *Mahábháraty*). Jungmannův český překlad je pouze doslovným tlumočením a nepokouší se (na rozdíl od podobné ukázky u Josefa Jungmanna) o napodobení původního metra.

latinky uvádějí tři Majewským překreslené typy písma, mezi nimi i jeden z nejužívanějších grafických systémů, písmo dévanágarí (srov. Suková 2001, s. 19).

Pokud jde o zájem o indickou filologii, nebyl Antonínův bratr Josef zdaleka tak systematický, dokonce se zdá, že se sanskrtem ani studovat nepokoušel (srov. Lesný 1920, s. 188; Poucha 1937, s. 340–341). Lze jej sledovat již na přelomu desátých a dvacátých let, kdy se ostatně v naší literatuře nejrůznější jednotlivé komparace objevují častěji.⁶⁴ Ještě v prvním vydání *Historie literatury české* se objevuje úvaha o tom, zdali jména ‚Srb‘ a ‚Slovan‘ nemají stejný kořen na základě sanskrtských záměn likvid (Jungmann 1825, s. 3), z dalších vydání je ale tato úvaha již vypuštěna. Jedinými dalšími jeho indologicky filologickými příspěvky jsou tak ta hesla *Slovníku česko-německého*, která srovnávají slovanské výrazy se sanskrtem. Pravdu má přitom Čupr, když poznamenává, že „v posledních svazcích díla tohoto k sanskritě více hleděno než ve svazcích počátečních“ (Čupr 1877, s. 369), většina těchto responsí se totiž objevuje až od III. svazku slovníku. K těmto etymologiím se váže Jungmannův list Kollárovi z 15. 9. 1838: „V oné době [...] já nuzně z Schlegela, Majewského a jiných nečistých pramének vypisoval, bohdaž bych to nečinil!“ (cit. dle Lesný 1920, s. 91; též in Szyjkowski 1931, s. 159). Ze 100 námi excerpovaných responsí (přičemž tento počet není patrně konečný) jsou jen dvě vypsány z Majewského slovníčku, asi 40 podle Mihanoviće (přesný počet udat nelze, neboť Jungmann často uvádí tvary odvozené), asi 5 je převzato z Antonínova článku *O samskritu* (zde se někdy Jungmannovy podoby sanskrtských výrazů graficky liší), zbytek je čerpán z jiných zdrojů, mj. patrně ze Schlegela. Tato statistika ukazuje značnou závislost Jungmanna na Mihanovićově textu, čímž došlo k přijetí mnoha z dnešního hlediska nesprávných či pochybných etymologií. Z těch, jejichž zdroj neznáme a jež snad zčásti pocházejí přímo od Jungmanna, jsou pozoruhodné např. tyto: ‚plíhati‘ od sans. ‚plih‘ (překládaného lat. ‚ire, se movere‘ =jít, hýbat se), ‚síla‘ od sans. ‚sila‘ (lat. ‚character‘ =povaha), ‚šupati‘ od sans. ‚šup‘ od ‚šáptuti‘ (lat. ‚tangere‘ =dotýkat se), ‚toul‘ od sans. ‚tul‘ (lat. ‚implere‘ =naplňovat) či ‚ráčiti‘ od sans. ‚ročitum‘ (lat. ‚lacere‘ =líbit se). Poměrně netradiční je odvozování slova ‚pyj‘ od sans. ‚pij‘, překládaného lat. ‚placere, amare‘ (=líbit se, milovat) či výrazu ‚scáti‘ od sans. tvaru ‚šču‘ (od ‚ščóti‘; překládá latinské ‚stillare‘ =nechat kapat).⁶⁵ Znamé je pak Jungmannovo přejetí

⁶⁴ Např. již v článku *O cukru (Závěsek Vlasteneckých novin, 1819)* podotýká František Vladislav Hek (1769–1847), že výraz ‚tvořidlo‘ (forma) pochází od sanskrtského ‚tvorma‘, neboť sanskrtem je podle něho „plodící matka nejen všeho při lidech předního jazyka slovanského, ale i všech těch podlejších“ (Hek 1923, s. 53). V podobném smyslu r. 1824 uvažuje v *Kroku* Václav Bergner (1761–1834) o špatném stavu české literatury, když přece „slovanský jazyk nejvíce mezi všemi z hinduského původního pramene samskrita zachoval“ (cit. dle Suková 2001, s. 11).

⁶⁵ Indoevropské response slova ‚plíhat‘ (změkčená varianta k ‚plouhat‘) jsou nejisté (Rejzek, 525), stejně jako u výrazu ‚pyj‘ (ibid., s. 574); slovu ‚síla‘ Jungmann připisuje značně ušlechtilou sémantickou motivaci, ve skutečnosti patrně souvisí s ide. ‚*seh1(i)-‘ (=sít, vsazovat; ibid., 628) a podobně ‚ráčiti‘ s výrazem ‚*rekti‘ (=říkat;

slova ‚sloka‘ ze sanskrtského ‚šlók‘, jež se však objevuje jen příležitostně v *Kroku*, i předtím (*Slovesnost* v 1. vydání) i později (*Slovník*) užívá slovo sloha.

Filologický zájem bratří Jungmannů o sanskrt byl tedy podmíněn především vlastenecky, snahou ukázat, že slovanské jazyky jsou si co do podobnosti s indickou ‚pramatkou‘ přinejmenším rovny nejen s němčinou, ale též s latinou a řečtinou. Tyto snahy způsobily někdy nekritické přijímání cizích názorů, na rozdíl od Kollára tu však nedochází k dalekosáhlým nepodloženým a spletitým konstrukcím a Antonína Jungmanna toto úsilí nakonec vede až na práh jazykové typologie či srovnávací gramatiky. Přitom nelze rozhodně podceňovat ani působení těchto snah bratří Jungmannů na další zájem o sanskrt nejen u nás (jako u Šafaříka či Kollára), ale i za hranicemi. Tak se znalost Jungmannových statí projevuje v Mickiewiczových pařížských přednáškách o slovanských literaturách (srov. Tuczyński 1981, s. 65–66) a Peter von Köppen (1793–1865) žádá Šafaříka ještě r. 1836, aby mu pojednání bratří Jungmannů z *Kroku* zaslal, neboť jej vysoce zajímají (Francev 1927, s. 356–357).

4.2. „Indická epizoda“ českého básnictví

Chlub se rodem mluvy hindickým, dávná kvetne tobě, Tevtone, čest;

Tvá mluva Indičky krásné pastorkyně, a má dcera jest.

Josef Jungmann, 1821⁶⁶

Otázka indické metriky v české obrozenské poezii patří dnes k vůbec nejprobádanějším oblastem styků indické filologie s naší literaturou. Poprvé o ní souhrnně pojednal již Josef Král (Král 1921, zejm. s. 328–330) a později ji důkladnému rozboru podrobila zejm. Julie Nováková (Nováková 1952); na ní jsou založena všechna shrnutí pozdější (např. Králík in Jungmann 1958, s. 623–628; Suková 2001, s. 26–32). Zatímco Královo hodnocení je determinováno jeho přesvědčením o nemožnosti časoměrného básnictví v češtině (srov. Král 1921, s. 224), Novákovou zase snad částečně při jejím hodnocení ovlivnil odpor ke Králem zavedené přízvuchné nápodobě antických meter (jak jej dávala najevo ve svých překladech Lucretia či Músáia). Následující odstavce proto nechtějí být korekturou jejích metrických rozborů, ale spíše pokusem o nové historické zhodnocení problematiky.

ibid., 576); ‚šupat‘ je zřejmě čistě slovo onomatopoické (Machek, 630). Přijatelnými etymologiemi jsou tedy ‚toul‘ (jenž se však srovnává přímo se sans. ‚tūṇa‘ = toulec; Rejzek, 731) a ‚scáti‘ (=chcát), jež souvisí se sans. ‚síncáti‘ (=vylévat; ibid., s. 247).

⁶⁶ Cit. dle Jungmann 1846, s. 17.

Předně je třeba si uvědomit, že se skutečně jednalo spíše o marginálii, a to i v rámci prozodických sporů. Jestliže má Nováková tendenci hovořit o „indické epizodě“ českého básnictví trvající třicet let (Nováková 1952, s. 3), je to tvrzení hyperbolické, alespoň co se týče jeho konkrétních výsledků.⁶⁷ To může ukázat již přehledný seznam básní složených v indických metrech s jejich vrocením (do přehledu nezahrnujeme ukázky v Jungmannových programových statích, neboť nejde [snad s výjimkou delšího překladu z *Nalódaje*] o souvislejší literární pokus, jako spíše o praktickou demonstraci teoretických názorů). Ten ukazuje, že více než třetina z celkem patnácti českých básní užívajících indická metrická schémata vznikla v roce 1821 (Jungmannovy básně *Krok, Jeseň, Útěcha myslí, Rybářská píseň*, dále Markova *U hrobu matěře* a části libreta Chmelenského *Dráteníka*). K nim v roce 1822 přibyl Macháčkův *Sen*, u nějž je však užití indického metra mátráčhandas sporné. Indické rozměry nadále užívali sporadicky již jen Tomíček a Chmelenský (u prvního se jedná o dvě kratší básně, *České nivy* a *Český luh*, z roku 1828, u druhého o básně *Má vlast* z téhož roku a *Lovec* z roku 1831 a o drobné pasáže v operách *Oldřich a Božena* a *Libušin snatek*). Šohajův překlad prvního zpěvu *Nalópákhjány* z roku 1851 vzniká již nikoli v návaznosti na tyto tendence, ale jako ukázka metra, v němž je složen originál překládaného textu.⁶⁸ Spíše než o „epizodě českého básnictví“ chceme tedy mluvit o svérázném Jungmannově příspěvku k dobovým prozodickým sporům a sporadické reakci jeho žáků na tyto podněty.

Přítom pokusy o nápodobu indické metriky nejsou záležitostí pouze českou, minimálně v překladové literatuře se objevují i v Německu. Již William Jones pronesl výrok, jenž by mohl být ideovou náplní těchto pokusů nejen v Německu, ale i u nás: „The Sanscrit Prosody is easy and beautiful: the learned will find in it almost all the measures of the Greeks; and it is remarkable, that the language of the Brahmans runs very naturally into Sapphicks, Alcaicks, and Iambicks“ (cit. dle Willson 1964, s. 44).⁶⁹ Průkopnické byly dále pokusy Friedricha Schlegela v přílohách k *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, jež, jak víme, znal Jungmann již r. 1814. Schlegel se pokouší o šlók a trištubh, a to proto, aby dokázal, jak je němčina příbuzná stejně sanskrtu jako řečtině (Schlegel 1808, s. 278; srov. Gérard 1963, s. 117). Právě tyto pokusy se mohly stát prvním popudem k Jungmannovu studiu indické metriky. Ačkoli také Majewski

⁶⁷ Pokud toto tvrzení v něčem platí, je to jistý ohlas, který tento pokus vzbudil, v důsledku čehož se sporadické informace o něm u nás objevují ještě v sedmdesátých letech (srov. níže).

⁶⁸ Jasně to deklaruje poznámka na konci tohoto překladu, podle níž „metra původního úplně [...] šetřeno, aby čtenářstvu malý obraz epického metra Indů poněkud podán byl. Aby ale toto původně tak umělecky provedené dílo svou poněkud cizí formou čtenářstvu se snad nenechutilo, ale přístupnějším a více znárodněným se stalo, zvolil se budoucně ku překladu tohoto epizodium české národní epické metrum“ (Schleicher 1851, s. 123). Je příznačné, že tímto „národním českým“ metrem je blankvers, resp. desetislabičný jamb.

⁶⁹ „Prozodie sanskrtu je prostá a krásná: učenec v ní nalezne téměř všechna řecká metra; je pozoruhodné, jak se jazyk bráhmánů velice přirozeně skládá v sapphické a alkaiské strofy a jamby.“

krátce hovoří o šlóku (srov. Majewski 2018, s. 78), Szykowského tvrzení (1931, s. 159), že Jungmann studoval indickou metriku právě pod polským vlivem, se zdá značně nekritické.

Především však byly pro Jungmanna popudem ke studiu indické metriky dobové prozodické spory. Připomeňme v této souvislosti, jak kritické reakce vyvolala Dobrovského prozodická pojednání. Ačkoli důvodů bylo daleko více, jedním snad byla i deklarovaná novost jeho sylabotónické teorie: „Starším jazykovědcům bylo učení o přízvuku zcela neznámé; žádný z nich nedokázal jasně odlišit vlastní přízvuk, který má oživovat a řídit výslovnost, od znamének pro délku samohlásek, o kterých obšírně pojednávali“ (Hesová & Říha 2015, s. 15). Právě tento argument se paradoxně později stal jedním z teoretických východisek obrany užití časomíry: „V češtině dloužka od přízvuku není nerozpojná, nýbrž častěji mimo přízvuk jest. – Toto, příteli, jest tak vážná věc, že kdybychom docela žádných jiných neměli proti přízvučné míře důvodů, tento sám jediný by nás proti ní cele usouditi musel“ (ibid., s. 57), čteme v Palackého a Šafaříkových *Počátcích českého básnictví, obzvláště prozodie* (1818). A je to právě citovaný spis, jenž poprvé časomíru definoval a pokusil se určit její pravidla a zákonitosti ve vědomé opozici k přízvučné versologii formulované Dobrovským. Pro Jungmanna je z nich důležité především krédo, založené na mylných názorech o fonetice češtiny, podle něž „míra slabiky dlouhé jest dvojnásobná míra slabiky krátké; á = aa. Pročež vězí-li ve slabice da jeden moment, vězí jich ve slabice vá aspoň dvě“ (ibid., s. 67). Tento značný rozdíl mezi trváním krátké a dlouhé slabiky platí právě u indických meter založených na počtu jednotlivých momentů (Gasparov 2012, s. 78), pročež zde taková metra mohou rytmicky fungovat a nepůsobí neuspořádaně. Jak si všímá již Nováková, vedlo by důsledné uplatnění tohoto mylného závěru k deformaci českého verše, „kde měly být délky nebývale zdůrazněny, jak objektivně ve zvukové realizaci, tak subjektivně vědomím jejich prozodické závažnosti, ať už na jistých částech verše nebo v jeho úhrnu“ (Nováková 1952, s. 31), přičemž by se však recitace musela přiblížit zpěvnému přednesu (srov. ibid., s. 30–31).

Tím jsme se dotkli dalšího teoretického východiska ospravedlňujícího indickou metriku, totiž ideologického poukazu na její starobylost a prvotnost. Ta se tradičně spojovala se zpěvem a právě na příkladu Řeků, později též Indů se dokazovalo, že řeč, jež byla původně zpěvná, měla právě pro tuto vlastnost povahu bližší časoměrné nežli přízvučné dikci. Tak zní především deklarativní prohlášení v *Počátcích*, podle něž se původ časoměrné metriky „beze vší pochyby ve zpěvu čili ve přiměřenosti zvuků řeči k hudebnímu taktu hledati musí: protože počátečně

všechny básně ode zpívání nerozlučné byly“ (Hesová & Říha 2014, s. 53–54).⁷⁰ A obdobně hledá Jungmann v básních *RZ* stopy „v tisíciletém stěhování dochované vzdělanosti a dokonalého časoměrného básnictví, jehož vetché šlepěje v příbuzné nám Indii pozorujeme“ (Jungmann 1820, s. XXVII; srov. Murko 1937, s. 91). Tyto snahy dokázat časoměrnou versifikaci *RKZ* mají poskytnout historické zdůvodnění do té doby jen apriornímu tvrzení o tom, že sylabotónický verš přejali Češi teprve od Němců, a že tedy Dobrovského sylabotónický systém je vlastně německým importem (i vzhledem k tomu, že Dobrovský hodnotil *RZ* jako památku složenou srbským desatercem – což mu bylo jedním z důkazů její nepravosti).⁷¹ Spor byl patrně pocíťován velmi živě, neboť přibližně ve stejné době Hněvkovský vynakládá neméně úsilí, aby dokázal, že *RKZ* jsou památky veršované sylabicky, a že tudíž Dobrovského systém „německý“ není (srov. in Hesová & Říha 2014, s. 120). Každopádně se zastánci jedné i druhé prozodie shodli na tom, co formulovali Šafařík s Palackým, že totiž „řeč naše hodnější, než aby cizímu a prve neznámému jhu podrobená, níže pod Teutonkou se plazila“ (ibid., s. 54). Právě v době počátku Jungmannova zájmu o indickou metriku dostaly tyto tendence i vnější popud, když totiž August Wilhelm Schlegel kriticky zhodnotil v *Indische Bibliothek* 1820 metrické pokusy svého bratra, a to z toho důvodu, že němčina nemá (jako řečtina nebo sanskrť) schopnost libovolného řetězení dlouhých slabik (srov. Oppenberg 1965, s. 121–122).

První určité zmínky o Jungmannově studiu indické metriky máme r. 1819 v korespondenci s Antonínem Markem.⁷² Poprvé mu o ní píše již 13. 2., zdůrazňuje přitom že sám proti přízvučné prozodii nic nemá, ale o pravdě časoměrné je přesvědčen (Emler 1882, s. 457). Důležitější je však až list z 12. 2. 1821: „Nyní mám plnou hlavu metriky; dal jsem se do té nechutné práce — *zlomků*, a chci dáti do *Kroka* něco o nich a o metrice vůbec, jestliže kdo jiný něco lepšího nepošle. Račte prosím pozor svůj obrátiti na indickou metriku, a možné-li vyzkoumati, který by způsob veršů nám nejpříhodnější byl. — Ti hoši indiánští jsou tak hbití a potočítí ve veršování jako v provazolezectví. Kdož po nich to dovede! — Kdybych bohat byl, vsadil bych odměnu za každou strofu 1 dukát, kterou by mi kdo udělal podle metra páde

⁷⁰ Podobná vyjádření jsou již ve *Starém veršovci* Václava Stacha: „Nám se verše číst nedají, / protože se jen zpívají? / Zdaž v tom není dokonalost, / když verš z zpěvem má srovnalost? / [...] Zdaž ne jako Řekové / svůj ton máme Čechové, / řeči pohnutedlný, / řádně směnitedlný?“ (Stach 1805, s. 89–91).

⁷¹ Zajímavá je ironická poznámka autorů, že „nedopídíš-li se tajemství českého tónu v Čechách [...] do východní Indie k samskrdamským pramenům nadarmo putovati budeš“ (Hesová & Říha 2014, s. 69). Právě do Indie později Jungmann „putuje“, aby tam našel prastarý systém, který podle jeho přesvědčení kdysi užívali rovněž staří Čechové.

⁷² Domněnka, že – jak uvádí Král – složil již r. 1814 báseň *Při rozstání d. C. H. pána Alexandra Vasilieva* (viz in Jungmann 1873, s. 121–122) „na základě indických rozměrů“ (Král 1921, s. 101), je neopodstatněná, a to proto, že nevíme o jakémkoli zdroji, z něhož by Jungmann informace o indické prozodii (navíc typu mátračandas, neboť verše jsou nestejnoslabičné) mohl čerpat.

vjalínám“ (ibid., s. 468). List není jen svědectvím o Jungmannově zápalu pro nově objevenou indickou prozodii, ale také o hledání, který z jejích rozměrů se pro češtinu hodí nejlépe, a poskytuje též doklad o Jungmannově autorství posudku na Hněvkovského *Zlomky o českém básnictví*. Hněvkovského práce skutečně působila jako důležitý stimul, a to hlavně snahou smířit časomíru se sylabotónismem: „Přízvučný systém s časomírou spojený, který básníci v rytmičných verších přijali a který i do rymového básnictví dle povahy jazyka uvádějí, jest pro češtinu přiměřený, pročez také pravý“ (Hesová & Říha 2014, s. 143). Ačkoli Jungmann proti tomuto názoru ostře argumentuje (srov. Jungmann 1948, s. 95), v závěru svého posudku dospívá k podobnému názoru na možnost soužití obou systémů: „Tak jmenované přízvučné básně, byť třeba časoměra jediným pravidlem prozodickým uznána byla [...] vždy svou potažnou cenu a krásu míti mohou [...] Počti je časoměrec k první třídě metrických, t. na počtu sylab založených veršů, kamž i náležejí: což na tom?“ (ibid., s. 98). Právě v tomto kontextu hledání cest koexistence časoměrného a přízvučného systému chceme dále interpretovat Jungmannovo užití indické metriky.

Nejrozsáhlejším jeho teoretickým příspěvkem k tématu je *Krátký přehled prozodie a metriky indické*, otištěný v *Kroku* 1821, jenž se sám hlásí ke svému zdroji, totiž eseji Henryho Thomase Colebrooka *On Sanscrit and Pracrit Poetry* v X. svazku *Asiatic Researches*. Jak ukázali již Lesný (1920, s. 188) a Král (1921, s. 328), je značná část pojednání jen stručný výtah z Colebrookovy rozsáhlé eseje, vlastním překladem je pouze závěrečný seznam užívaných meter. Užitek svého výtahu vidí Jungmann především „pro známý mezi námi o českou prozodii a metriku rozpor [...] a vůbec k objasnění pojemů našich o veršovství“ (Jungmann 1821, s. 33). V úvodu připomíná Pingalovy sútry o metrice⁷³ a dodává: „Ostatní, kteří o též věci psali, jeho následovali, k.p. sám Kálidása, dle Indianů nejlepší, a tudy jim ženichem poezie nazvaný básník, as 200 let před nar. Kr. živší, kterýž jednaje o metrice vždy v témž rozměru psal, o kterémž mluvil. Téhož pramene také nejvíce užil Colenbrooke[!]“ (Ibid., s. 34).⁷⁴ To jsou však (mimo některé drobnější ukázky ze staroindické literatury) jediné údaje nevztahující se přímo k metrice. Jinak je text vlastně jen strohým přehledem meter, plným zkratek a symbolů – snad i složitost takového přehledu byla důvodem, proč čeští básníci vyzkoušeli jen naprosto zanedbatelný zlomek z uvedených meter. Jungmann však z Colebrooka načerpal znalostí daleko více; tak jeho poznámka v posudku Hněvkovského prozodického spisu o tom, že Indové

⁷³ Autor snad ze 3.–2. století př. n. l., tvůrce dnes nejstaršího známého díla o indické metrice zvaného *Pingalasútra* nebo *Čhandaśástra*.

⁷⁴ Jedná se o značně nepřesnou parafrázi Colebrookova textu (Colebrooke 1811, s. 391–392). Ten uvádí, že Kálidása se o prozodii zmínil v jediném stručném spisku zvaném *Śrutabóddha* a že on sám čerpal z jiného díla, Hálajudhova komentáře k *Pingalasútrám* z 10. století zvaného *Mrtasañdživaná*.

původně časomíru neznali (Jungmann 1948, s. 89), má základ v Colebrookově tvrzení, že védská poezie užívá sylabická metra (Colebrooke 1811, s. 399). Tuto tezi, jež odporuje jeho názorům o prvotnosti časomíry, dokáže však Jungmann ideologicky obhájit: „Postupem času ti, kterých jazyk jistého stupně dokonalosti došel, a ostatně schopen toho byl, dříveji později časoměru užívali. Tak Indové již v samskritu a pochodících od něho více než třicateru nářečích [...] Slované se již také o zdokonalení metra starají“ (Jungmann 1948, s. 89). Tím se znovu vrací k tezím, vyjádřeným již ve *Slově k statečnému Bohemariusovi*, o přednosti některých jazyků nad jinými (srov. ibid., s. 91). Indická poezie je mu také záštitou proti Hněvkovského námitce o tom, že opozice krátkost x délka je nedostačující, že totiž poměr krátké a dlouhé slabiky není 1:2 a navíc poziční délka není stejná jako délka samohlásková. Jungmann si tuto skutečnost uvědomuje, píše však: „Indové, kteří náramnou pilností po tisíce let zkoumali a vzdělávali prozodické umění [...] přece jen dvojí rozdíl kolikosti sylabní přijali, t. dlouhých a krátkých sylab. To samé učinili všichni ostatní národové“ (ibid., s. 94).

O rozřídění indických meter Jungmann v *Krátkém přehledu* podotýká: „Samy verše skládají se buďto z ohledem na délku sylab, buďto na počet jejich, buďto konečně na obojí. Při délce opět hledí se na stopy (nohy), nebo nic“ (Jungmann 1821, s. 34; srov. Colebrooke 1811, s. 399). Podle toho také svůj přehled člení na „rozměry (metra) spravující se délkou sylab, s ohledem na počet stop“ (Jungmann 1821, s. 35–41), „mátráčhanda, rozměr spravující se délkou bez ohledu na počet stop“ (s. 41–48), „rozměry spravující se počtem sylab“ (s. 49–50) a „akšáčhanda neb varnavritta, rozměry spravující se počtem a dlouhostí sylab“ (s. 50–64). Přitom první dvě kategorie závisí na počtu momentů (příp. momentů a stop), a jsou tedy zjednodušeně řečeno čistě časoměrné (mátráčhandas), druhé dvě se řídí počtem slabik (resp. předepsanou délkou některých z nich), a jsou tedy sylabotónické (akšaračhandas) (srov. Gasparov 2012, s. 78).⁷⁵

Příznačné je, že nejvíce básní z výše uvedeného přehledu bylo složeno metrikou typu akšaračhandas, tedy sylabotónickou. Do této kategorie patří především „rozměry spravující se počtem sylab“, resp. takové, které mají předepsanou délku jen na určitých místech. Sem z meter u nás realizovaných spadá vlastně jen páthjá, rozměr šlóku (k němu srov. Gasparov 2012, s. 77; Zbavitel 1970). Jak Jungmann uvádí, „v tom verši epická báseň *Mahábhárata* Vjasy složena z většího dílu“ (Jungmann 1821, s. 49), není tedy divu, že jí sám sepsal báseň rovněž epickou, totiž *Kroka*, postaveného do čela stejnojmenného periodika. Jakkoli se svým podtitulem hlásí k Hájkově kronice, jedná se spíše o jakousi velmi vzdálenou parafrázi, v níž na kroniku

⁷⁵ Rozměry typu árjá se začaly vydělovat a označovat jako ganačhandas (počítající stopy) teprve později pro jejich zvláštní postavení mezi nestopovými verši (Gasparov 2012, s. 78).

upomínají jen některá jména (Boták, Rohslav, Man) a nacházejí se tu i četné ohlasy na *RKZ* (srov. k tomu Hikl in Jungmann 1918, s. 20).⁷⁶ Protože šlók tvoří vždy dva šestnáctislabičné verše s cézurou po osmé stopě, lze je samozřejmě dobře číst přízvučně. Srov. ostatně začátek básně: „Na popraží lidohlučném posvátného Vyšehradu / na Čechově zlatém stolci věhlasný Hleděvic seděl, / Hleděvic, bohumil věštec, z umění zván lidu Krokem“ (Jungmann 1873, s. 33). Báseň se dočkala zvláštního osudu, když si ji Josef Alexandr Dundr (1802–1875) zvolil pro parodii, psanou v podstatě pravopisem *RZ*. Fragment textu, přepisující prvních 19 veršů básně, jak zjistil Škarka, skutečně není pokusem o staročeské falzum (srov. Škarka 1967, s. 363), neboť hláskové změny jsou naprosto minimální, navíc je přepis značně ledabylý a působící na první pohled komicky: „Na poprazi ludoglucnem posuatnego uisegradu / na cechoue zlatem stolci ueglasni <gledeuic sedel> / gledeuic bogumil uestec z umeni zuan lidu crocem“ (cit. ibid., s. 362). Můžeme tedy nejen souhlasit se Škarkou, že to vypadá „na nějakou amatérskou starožitnou hříčku, na nějaký žert anebo škodolibost“ (ibid., s. 364), ale toto přesvědčení ještě zdůrazňujeme; text, který vypadá skutečně jako „pravopisné cvičení“ v grafickém záznamu *RZ*, dle našeho názoru rozhodně nemohl být „léčkou nastraženou někomu, kdo měl takto naletět a spálit se“ (jak uvádí Škarka ibid.). Rozhodně však text nemá co dělat s Indií, neboť podvrh zcela jistě nebyl sepisován proto, aby dotvrdil spřízněnost indické a slovanské vzdělanosti, jak se domnívá Faktorová (2012, s. 157).⁷⁷

K veršům složeným šlókem se váží další sylabotónická metra o stejném počtu taktů, jejichž důsledkem je též stejný počet slabik v každém verši, a mohou být tedy počítány k veršům skupiny akšaračhandas, jsou to však již verše skutečně sylabotónické. Z meter užitých v českém básnictví sem patří sárangí, upačitram a mauktikamalá.

Rozměr sárangí má tři čtyřdobé stopy a celkem devět slabik. Užil jej Jungmann v *Rybářské písni* a sporadicky Chmelenský. Je pochopitelné, že i jej lze číst dobře přízvučně. Upačitram, je sloka z jedenáctislabičných čtyřstopých veršů, z nichž první a třetí mají spád daktylsko-anapestický, druhý a čtvrtý trochejský (resp. daktylo-spondejský). Příkladem může být ukázka z Vojtěchovy písně v Chmelenského libretu *Dráteníka* – jednoduchou svislisí (|) označujeme metrické jednotky při časoměrném, dvojitou (∧) při přízvučném čtení:

⁷⁶ Je to mj. i představa předkřesťanského slovanského písma a práva, o níž jsme hovořili výše: „Na korách březových pište všecku svých bohatost dědin, / vodu, zemi, oheň, větry, vše znáti probytečno vám“ (Jungmann 1873, s. 38).

⁷⁷ Zároveň je nutno si uvědomit, že z Dundrova rukopisu nelze usuzovat objektivně na to, zda se snažil dodržet původní metrum; k takovým úsudkům snad svádí Škarkova transliterace, ta se však řídí dnešními pravidly, jako by se jednalo o staročeský text. Nicméně zejm. znalost distribuce dlouhých a krátkých jať byla v době před Gebauerovou mluvnicí vlastně mizivá, a jak by tedy text četl Dundr, zejm. s ohledem na slabičné délky, rekonstruovat nelze.

Noci \ dá|le \ ode | mne se \ ber | temná!
 Kaž se \ ve | krásotě \ hvězdo \ ne|beská!
 Ty milen|cova \ vůd|kyně \ la|skavá,
 veď mě, ty \ náděje \ rozmi|lo|bleská! (cit. dle Chmelenský 1927, s. 15).

A podobně smíšený rytmus (jak z hlediska časoměrného, tak přízvučného) má i Chmelenského *Lovec* (srov. Nováková 1952, s. 8). Je to tendence pochopitelná, Nováková ji spojuje se zvláštním postavením českého daktylu a poznamenává, že čistě daktylské poezii se u nás příliš nedaří (ibid.). Podobné tendence však ukazuje i rozměr mauktikamálá. Ten vykazuje silně hendekasylabickou tendenci, resp. přízvučně čten zní většinou jako hendekasylabický verš s první daktylskou stopou. Uveďme na ukázkou několik veršů z Markovy básně *U hrobu matěře*:⁷⁸

Už se \ po|píná \ | travinami \ | růvek,
 zápachy \ | douška \ | dme ze sebe \ | vonné;
 tvá ale \ | paměť \ | nezahyne \ | nikdy,
 hrob tělo, \ | duch můj \ | ukryje \ | mi|lost tvou (Marek 1953, s. 54).

Není divu, že Jakubec v kritickém vydání Markova díla poznamenal, že ač časoměrné, plynou její rytmy zcela přirozeně i přízvučně (ibid., s. 163) a instruktivní je v tomto ohledu i Markův koncept, jenž ukazuje, jaké nesnáze měl autor s vystižením obtížného časoměrného schématu (ibid., s. 162). Podobně přirozeně plynou i Chmelenského skladby rozměru mauktikamálá, jedině v rozsáhlejší souboru *Má vlast* se kromě tohoto (přízvučně pojatého) schématu xxxxx | xx xxxx (Srdce mi zrůstá v květu milování) objevuje i podoba xx xxx | xxx xxx (touha lahodná mně prsy zahrává; Chmelenský 1828, s. 3).

Verše typu akšaračandas tedy jasně ukazují možnost být čteny jak časoměrně, tak přízvučně. Při čtení časoměrném přitom dochází k (mentálnímu či slovnímu) důrazu na dlouhé slabiky jejich prodloužením, neboť foneticky není dlouhá slabika ke krátké v poměru 2:1, při čtení přízvučném ke vzniku proměnlivých daktylotrochejských srytmů. Protože právě těmto rozměrům je věnována značná část Jungmannova *Krátkého přehledu*, můžeme se domnívat, že

⁷⁸ Příznačné je, jak vysoko si Jungmann této básně cenil. Ačkoli se mohou zdát jeho až panegyrická slova figurou čistě rétorickou, zůstává otázkou, nakolik si byl sám možné přízvučné interpretace Markovy básně vědom. V dubnu 1821 příteli píše: „Kdyby více Marků o prozodii indickou a měry se pokoušelo, brzo bychom nad všechny Evropany vynikali“ (Emler 1882, s. 469; srov. Lesný 1920, s. 188).

právě to byl jeden z cílů zavedení indické metriky do našeho básnictví. Proto jsme výše předznamenali, že Jungmann, ač teoretický zastánce časomíry jako jediného metrického principu, přízvučně psané verše nikde neodsuzuje, ba dokonce – fakt, na nějž se často poukazuje – je sám tvoří jako básník i překladatel. Nežli tento výklad uzavřeme, podívejme se na některé podobné tendence ve verších typu mátračhandas, které jsou zde samozřejmě nápadnější, a to zvláště u rozměrů, jež v originále nejsou stopové a závisí jen na počtu jednotlivých momentů. Tak Jungmann, užil-li v básni *Jeseň* rozměr vaithálijam (jenž má normovaných pouze pět posledních slabik, jinak jde o dvě stejná dvojverší s 11+16 momenty), nejenže velice silně tíhne k izosylabismu (9+10), ale rovněž při přízvučném čtení jsou tyto verše všechny čistě jambické. Stejně – byť slabší – jsou tyto tendence také v rozměru kundaliká (šestiveršová strofa, v níž první dva verše mají 11+13 momentů, ostatní čtyři obráceně 13+11). Snad i proto, že Jungmann složil pouze jedinou takovou strofu ve *Výměšcích z prozodiky české*, již chtěl tento rozměr demonstrovat, vykazuje daleko méně sylabických tendencí než příklad předchozí, přestože zde vidíme obdobnou tendenci. Zarážející jsou tu (jak si všimá Nováková) především poziční délky, jež u těchto nestopových veršů nejsou řešeny jednotně, a to ani v rámci jednoho verše. Tak ve verši „K Solutumu vojín přiklopotá, | zatroubiv dí ta slova“ (cit. *ibid.*, s. 14) skupina „-kl-“, před cézurou pozici netvoří, za ní obdobná skupina „-tr-“, ano. Srovnáme-li s tím i Jungmannovy názory na malou vhodnost poziční délky (jak je vyjádřil např. v posudku Hněvkovského prozodického spisu), můžeme snad uzavřít, že tato tendence jen ukazuje na blízkost, jakou pro Jungmanna mohly mít časoměrné a přízvučné verše za předpokladu některých interpretačních volností. To potvrzuje i Jungmannův pokus o přepis některých přízvučných veršů, jenž by neměl být interpretován čistě jako snaha argumentovat pro českou časomíru (srov. *ibid.*, s. 15), ale je zároveň důkazem toho, jak dobře si Jungmann uvědomoval skutečnost, že „české časoměrné verše jsou zároveň víceméně přízvučné“ (*ibid.*). Příznačné rovněž je, že k takovýmto pokusům dal patrně podnět opět Hněvkovský: „Kdyby pan Polák v *Vznešenosti přirození* podle ní [tj. časoměrné prozodie, pozn. JH] chtěl v novém vydání pokračovati, kolik tisíc spanilobrazných, kolik tisíc zvah majících slov vypuditi by musil? Sem tam snad by se mu poštětilo jiné slovo dosaditi; ale všeobecně by se to vyvésti nedalo“ (Hesová & Říha 2014, s. 148). Jungmann si volí příznačně právě Polákovu *Vznešenost přirozenosti* (a drobnou ukázkou z Hněvkovského *Děvína*), aby tento předpoklad vyvrátil poukazem na to, jak blízko mají časoměrné verše některých indických rozměrů k veršům přízvučným. To jasně demonstrují jen mírné variace, kterými Jungmann Polákův text posunuje k možné metrické interpretaci, takže vzájemný poměr obou verzí vypadá pak asi takto:

Polák	Jungmann
Vzácnost' povah nevýmlyvných	Vzácnost povah nevýmlyvných
bezmezného přirozena	bezmezného přirozena
vznešenosti jeho mnohé, jeho krása,	Nesmírná počtem velebnost, jeho krása,
jeho cena,	jeho cena,
veselem mně plní blahým;	slastí božskou srdce spájí;
jemu vždy se podivují,	jemu vždy se podivují,
jemu okamžení tiché s ochotností obětují.	jemuť každou tichou chvíli s ochotností obětují.

V obecné rovině pak taková přetvoření poukazují na skutečnost, jak lze obdobné verše interpretovat sylabotónicky, stejně jako časoměrně, za předpokladu jisté interpretační benevolence – kterou jsme sledovali i výše při konstrukci českých nápodob indických meter.

Jedinou výjimkou, kde tato tendence neplatí, jsou nemnohé verše složené podle rozměrů řídicích se počtem momentů a zároveň stop; důvod je patrně v tom, že tyto verše se svou konstrukcí (tj. předepsanou mírou jednotlivých stop) podobají rozměrům antickým, a protože se řídí pevnými pravidly, je velice obtížné je přízvučnému čtení přizpůsobit. Je však signifikantní, že ve většině ukázek tohoto typu (dva rozsáhlejší překlady) se Jungmann o dosažení dvojí možné podoby veršů snažil tím, že se v překladu rozměrem mátrásamakam (*Útěcha myslí*) pokouší o shody hranice časoměrných taktů a přízvučných iktů, a v ukázce z *Nalódaji* (v *Krátkém přehledu*, srov. Jungmann 1821, s. 40–41) využívá délky rozměru árjágítí (osm úplných taktů) a dělí je na dva verše po třech a pěti taktech; tím dosahuje jakési jednoty strofy, v níž kratší třítaktové verše mají většinou podobnou přízvučnou realizaci a jsou tříiktové, verše delší mají tuto realizaci různorodou, ale vždy je lze číst iktově (srov. Nováková 1952, s. 13). Hraniční je pak případ Šírovy básně *Sen*, který Nováková interpretuje jako příklad indické metriky, rozvolněný však natolik, že připomíná spíše přirozené řazení českého verše do čtyřstopých taktů (srov. Nováková 1951, s. 26), a proto tuto diskusi pokládáme za nechtěné potvrzení Králova skeptického tvrzení o tom, že české realizace indických meter budou jen těžko rozpoznány, pokud nejsou výslovně nadepsány nad vlastní básní.⁷⁹

⁷⁹ Stejně zbytečnou shledáváme u Novákové diskusi o tzv. „neúplných“ realizacích indických rozměrů (ibid., s. 26–28), a to zejména v případě Jungmannova prozaického překladu jedné strofy ze sanskrtského tlumočení *Satsai* hindského básníka Bihářího Lála (1595–1663) (Jungmann 1821, s. 44), v jehož interpretacích Nováková dle našeho názoru zabíhá již značně daleko (Nováková 1952, s. 27), když se domnívá, že zde Jungmann zkombinoval hned trojí prozodický způsob. Zcela nepravděpodobná se nám též zdá hypotéza o tom, že v rozměru

Oblastí, kde již Hněvkovský teoreticky připouštěl pouze časomíru, je hudba. Rovněž Jungmann tuto roli časomíry podtrhuje (srov. Jungmann 1948, zejm. s. 86–87) a zdůrazňuje, že „v tom umění právě, aby skladatel verše k hudbě, hudbu k veršům přiměřil“ (ibid., s. 86). Proto jsou zajímavé Chmelenského experimenty v této oblasti s indickými metry typu mátráčhandas. Charakteristické jsou zejména některé pasáže jeho *Libušina sňatku*, komponované v mátrásamakam. Předevšímaráží, že autor užil tento rozměr jen v nemnoha krátkých pasážích, jež dále přecházejí v metrum jiné a často je lze interpretovat jako přirozeně do čtyřdobých taktů řazenou promluvu:

Ale tak | pohaněn, | pro Milo|vce haněn!
Mého ne|přítele! | To o pom|stu volá!
Blaho tak | moje navě|ky jest za|kopáno.
Že ho ze | hrobu | nikdo ne|zvolá (Chmelenský 1832, s. 6).

Již v těchto verších vidíme zcela libovolné zacházení s poziční délkou, navíc všechny stopy mátrásamakam mají nejrůznější podobu. Po těchto verších pak dále následuje úryvek přecházející k metrice přízvučné. Podobným příkladem jsou pouhé tři verše Libuše v 5. jednání III. dějství (ibid., s. 43), jež ani netvoří ukončenou strofu. V čistém rozměru mátrásamakam jsou psány prakticky jen dvě rozsáhlejší pasáže (61 veršů *Libušina soudu* a 22 veršů *rozmluvy poslů s Přemyslem*). Ačkoli Nováková navrhuje rozsáhlé konjektury, aby „ušetřila Chmelenského výtky nedbalosti“ (Nováková 1952, s. 21), je nutno si uvědomit, že i vznikla-li tato četná přehlédnutí bez vědomí autora, byl již text patrně v této podobě k dispozici skladateli hudby. Navíc je třeba zdůraznit, že Chmelenský časoměrné pasáže svých oper nijak nevyznačoval (srov. ibid., s. 26–27). Proto je více než pochopitelná tendence skladatelů hudby (především Škroupa) hudebně zhodnotit tyto časoměrné pasáže v souladu se sylabotónickou prozodií opery jakožto celku.

Jungmannův pokus o zavedení indické metriky do naší poezie lze tedy hodnotit jako svéráznou snahu o vytváření takových veršů, které by měly dvojí podobu, jak časoměrnou, tak přízvučnou, a zároveň by jak do rozměrů časoměrných, tak přízvučných vnesly určitý pohyb, který by zejména přízvučné metrice pomohl dostat se z puchmajerovského standardu, kdy se konec iktu většinou kryl s koncem stopy (srov. ibid., s. 30). Jungmann tak vlastně vyhověl

mátrásamakam je psána Erbenova *Pospolitá*, a to proto, že Erben (pokud by se nezabýval indickou metrikou podrobně) by se s tímto rozměrem seznámil až ve 2. vydání Jungmannovy *Slovesnosti*; přitom však *Pospolitá* byla otištěna již r. 1834.

Hněvkovského požadavku: „Však pouhý přízvuchný systém by v češtině jednozvuchnost působil, který s časomírou spojený, všem nedostatkům se vyhne, rozmanitost plodí, všeobecným pravidlům se blíží“ (Hesová & Říha 2014, s. 142). Protože však na takový požadavek teoreticky odpověděl zamítavě, je samozřejmé, že svůj pokus vykládá jako jasný příklon k časoměrnému básnictví: chce prý „povzbudit i jiné, důmyslnější vlastence k vyšetření konečnému základů časo- a skladoměrných, na kterých, ač dychtíme-li po dokonalosti v básnictví, velmi mnoho záleží“ (cit. dle Nováková 1952, s. 29). Vidíme zde tedy stálý rozpor: na jedné straně neustálé deklarativní vyhlašování časomíry (ale nezavrhování přízvuku), na straně druhé promyšlenou práci s oběma systémy. Jungmannův pokus o indickou metriku tak můžeme pokládat za zcela svérázné řešení prozodických sporů.

Nováková má tedy pravdu, píše-li, že Jungmannovi nešlo o nějaký exotický import, jako spíše o hledání systému v češtině nejpřirozenějšího. Nicméně všechny vnější znaky tohoto „exotického importu“ jeho pokus měl, a to i přesto, že prvním výtvozem této metriky byla vlastenecky laděná báseň *Krok*. Tím si snad můžeme vysvětlit jen okrajový praktický zájem o tyto metrické systémy. Výstižně tehdejší působení Jungmannových indických pokusů shrnuje Tylova vzpomínka z r. 1847, podle níž ve dvacátých letech dělal s přítelem Pelikánem plány na „třicetislokovou baladu v tom nejpodivnějším indickém rozměru (Indie strašila tenkrát v *Kroku* a nedala nám pokoje) a k tomu ještě — Bože nám odpusť! — v časomíře: ta běžela z péra jako tekuté olovo“ (cit. dle Král 1921, s. 289). Podobně lze hodnotit i mínění Palackého, jenž podle *Každoděnicku* již v únoru 1819 zná Schlegelův spis „o Indii“ (Palacký 1898, s. 31), ale indických rozměrů se obává jako diskreditujících českou ještě nerozvinutou časomíru a příliš exotických (srov. Král 1921, s. 629–630). Ukazuje se tak, že ač byla indická metrika teoreticky dobře odůvodněna a opírala se též o dobové romantické tendence, spojující Indii s dávnověkem lidstva,⁸⁰ pro řadu recipientů tu zůstával značný aspekt cizosti a exotiky.

Řadu svých tezí o indické metrice zopakoval později Jungmann ve 2. vydání *Slovesnosti* (srov. Jungmann 1846, s. 12–18), kde znovu vykládá historický vývoj poezie přízvuchné v časoměrnou (jako již v posudku Hněvkovského), Indií se tu však nově argumentuje též v otázce rýmu: „Kalidása, skladatel pěkné *Sakontaly*, snad nejmistrnější veršovatel ve světě, někdy čtyry i pět sylab rymoval, což snad jen v božském sanskritu možno“ (ibid., s. 21). Právě pasáže z Jungmannovy *Slovesnosti* zajistily indické metrice jakýsi dlouhý „posmrtný život“, neboť jeho dílo se stalo inspirací pro celou řadu pozdějších výtahů a kompilací. Tak se zmínky

⁸⁰ Také Šafařík píše r. 1821 o tom, že je třeba navrátit se „k oněm pramenům, z nichž indický a řecký časoměr, na přirozeném proslovování zvucek vzhledem k jejich trvání v čase stanovený, kdysi vyplynul“ (cit. dle Suková 2001, s. 28; srov. též Szykowski 1935, s. 17).

o indických metrech (doslovně přejímané z Jungmanna) objevují r. 1861 v *Krátké prosodii české* Františka Sušila (1804–1868; srov. Král 1921, s. 383), r. 1863 v *Rukověti slovesnosti* Antonína Karla Madiery (1831–1899; *ibid.*, s. 388), r. 1865 v *Mluvnici jazyka českého* Václava Zikmunda (1813–1873; *ibid.*, s. 421 s chybnou datací), r. 1875 v *Mluvnici české pro nižší třídy středních škol* Matěje Kováře (1840–1934; *ibid.*, s. 464). Letmé zmínky nalezneme dokonce v *Poetice jakožto aesthetice umění básnického* (1879) Josefa Durdíka (1837–1902; *ibid.*, s. 497) nebo r. 1886 ve 2. dílu *Stylistiky a poetiky* Karla Vorovky (1842–1914; *ibid.*, s. 504). Jakési povědomí o indické metrice tedy přežívalo ještě v době, kdy už jako pokus o skloubení časoměry s přízvučnou poezií byla zcela zapomenutá a kdy se začaly naopak hledat možnosti přízvučného napodobení časoměrných meter.

4.3. Indický a slovanský panteon

Divnoť by nebylo, aby lid sprostého ducha to ctil, od čeho užitek, pohodu a živobytí očitě požíval, jest však rozdíl dub sám neb horu cítí, aneb duchu se klaněti, jemuž dub neb hora posvátná byla.

Antonín Jungmann, 1824⁸¹

Motto, jež jsme položili na úvod těchto odstavců, bylo jakýmsi krédem svého autora, když r. 1824 uveřejnil v *Kroku* rozsáhlý text nazvaný *Krátký obsah náboženství pohanského u Slovanů, zvláště u Čechů*. Polemizuje jím s názorem Kosmy a jiných kronikářů, že pohanští Slované ctili stromy, prameny a háje; namísto nich za nimi vidí četné bohy, jimž byla tato místa zasvěcena. Jestliže tedy staří kronikáři viděli za slovanským pohanstvím spíše jakési animistické rituály, snaží se je v duchu romantismu povýšit na polyteismus „klasického“ typu. Proto nejen utváří soustavný slovanský panteon, ale ještě rozhojňuje dřívější komparace s božstvy indickými nebo klasickými.⁸² Text tedy nelze označit jako celek za produkt dobové indománie, ale spíše za explicitní ukázkou lavírování mezi příklonem k tradici řecké a orientální. Jungmann zde navazuje na podněty starších autorů (Kajsařov, Dobrovský), které rozvíjí, doplňuje a rozšiřuje především četnými novými doklady o slovanských bozích a zvyklostech, čerpanými většinou z *RKZ* nebo podvržených glos v *Mater verborum*. Mezi božstvy, která

⁸¹ Cit. dle Jungmann 1824, s. 341.

⁸² Komparace klasické a slovanské mytologie prováděl již Josef Heřman Agapit Galaš (1756–1840) v rukopisném pojednání *Mytické povídky o bozích a bohyních moravských* (1820), jeho účel je však zcela jiný, totiž dokázat, že Slované vyznávali jakýsi prvotní monoteismus, než přijali nejrůznější pověry „od Řeků a latiníků, sousedů svých [...] a nám svůj špatný zisk ještě jak křesťanům dědičně pozůstavili“ (Galaš 1940, s. 5; srov. Hönic 1976, s. 38).

srovnává s indickými, zmiňme nejprve ta, jež naznačil už Dobrovský, resp. Lelewel, jehož spis mohl Jungmann rovněž znát. Je to především Perun, jehož komparace s Brahmou Dobrovský odmítal, Jungmann je však přijímá a dodává, že „v ruce držel kámen na způsob blesku hromového neb vatry (cf. ind. vajra“ (Jungmann 1824, s. 341). Již tato komparace ukazuje zajímavý posun oproti Jungmannovým předlohám, tj. na zdánlivě filologickém základě může nyní autor srovnávat jednu mytologickou postavu slovanskou s více různými postavami indickými či řeckými, aniž by pocíťoval rozpor, který tím vzniká. Tato zdánlivě nepodstatná okolnost se později stane především Kollárovi nástrojem ke ztotožňování jedné entity mytologie slovanské s několika indickými a vice versa, což mu má metodologicky sloužit právě jako důkaz o blízké příbuznosti Indů a Slovanů. U Jungmanna však tuto platnost nemá, autor se nesnaží dovodit, že by si Slované přinesli uctívání Peruna z Indie, jde mu „pouze“ o poukaz na filologickou příbuznost theonym. Přejímá rovněž některé komparace Dobrovského, jež dovádí do důsledků. Poprvé se např. pokouší logicky doložit spojnici mezi slovanskou Živou (jako bohyní života) a Šivou (jakožto bohem plození), a to poukazem na to, že Indové mají „krásně spojenou lásku (Lada, Sri) s plozením (cf. indic. Šiva, mužština síla plodící, jeho manželka Bhavani, vlastně Sri/“ (ibid., s. 373). Z Jungmannových nepřijatých komparací zmiňme především takové, jež konstruují český panteon na základě již zmíněných podvržených nebo poměrně pozdních památek. Důležité a dlouho trvající bude v pozdější mytologii odvození boha Krtá z podvržené glosy *Mater Verborum*: „Radihost, vnuk Krtov“ (Patera 1877, s. 505), jehož srovnává s Cruth-Lodou, doloženým v *Zpěvech Ossianových*, ale též se Saturnem, a to na základě glosátorovy poznámky, že Krtovým dědem byl Radigost (Mercurius). Rovná-li se tedy (zcela v intencích Hésiodovy *Theogonie*) Krt Saturnovi, je bohem času, Sitivratem, jehož jméno se zase komparuje s indickým Satjavratou (srov. Jungmann 1824, s. 358). Tato složitá konstrukce, založená nejen na několika falzech, ale též na zcela neústrojném přejímání řecké mytologie, bude důležitá ještě pro Erbena i Hanuše, kteří ji budou přijímat pro své modifikace solarismu. Obdobné jsou i konstrukce boha Třasa (na základě zmínky *RK*: „nalit' vyrazi Čsmír se zástupem — / zástup sěn bě čtyřie hlukov četný —, / s niem ze stienov lesniech vyrazi Třas, / Třas osěde četné voje vrahóm“ [*Čestmír a Vlaslav*, vv. 199–202, Dobiáš 2010, s. 116]), jež je srovnáván čistě filologicky se sanskrtským slovem ‚trasa‘ (Jungmann 1824, s. 380), či Polela (jehož uvádí Długosz a ze slovanské mytologie ho vylučuje již Erben), jehož indickým „partnerem“ má být dokonce jistý „Putlear“ (ibid., s. 368); ten bude ale snad jen zkomoleninou z tamilského Pilleijár(patti), jež není theonymem, ale jménem slavného Ganěšova chrámu v Tiruppáduru (Tamilnádu). *RK* je ostatně Jungmannovi neotřesitelnou autoritou. Přijímá-li

hypotézu o slovanském spalování mrtvých podobně jako u Indů, uvádí zároveň, že právě přechod od pohřbů žehem k pohřbům kosterním je zachycen v historických písničkách RK.⁸³

Uvedli jsme jen některé Jungmannovy indicko-slovanské paralely (úplný soupis in Suková 2001, s. 9–10), abychom ukázali, kam se mytologická bádání pod vlivem romantismu posunula od Dobrovského čistě filologického srovnávání. Metodologií se nově stává práce s památkami, jež byly již dříve označeny za pochybné (jako Długoszova kronika *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*), romantická věda se opět vrací k velice nedůsledné a předem ideologicky determinované práci s těmito prameny. Ačkoli tedy Jungmannův článek původ Slovanů z Indie nikde a nijak nevyvozuje, především metodologicky položil základy pozdější práci Kollára a jeho epigonů.

5. Šafařík jako indoeuropeista

U nás sice málo v literatuře se pracuje: než bohdá s časem bude to lépe, až noví profesorové nové učené pokolení vychovají. Zdař to sám pán Bůh!

Pavel Josef Šafařík, 1850⁸⁴

Ačkoli přínos Pavla Josefa Šafaříka (1795–1861) k srovnávací jazykovědě a poznání Indie byl již vícekrát přehledně shrnut (srov. Lesný 1920, s. 193–194; Kudělka et al. 1995, s. 261–262; Strnad 2007, s. 285–286; Džunková 2012, s. 14–20), pokusíme se zde vývoj jeho názorů na indický původ Slovanů sledovat chronologicky, a především zjišťovat vlivy, kterým v jednotlivých fázích svého vývoje podléhal. Takto je možno vysledovat, jak podobná východiska jej spojují např. s Kollárem, jenž se ve druhé polovině třicátých let stává jeho názorovým antipodem.

První mezník na Šafaříkově pomyslné cestě k srovnávací jazykovědě představují úvodní pasáže *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten* (1826). Jak již víme, bylo dílo kritizováno Dobrovským mj. pro přímé odvozování Slovanů z povodí Gangu: „Slovania pochádzajú z Indie, tak ako ich večítí susedia, Germáni, z Perzie. Očividne to dokazuje porovnanie slovanského jazyka so staroindickým alebo so sanskrtom a nemeckého jazyka s perzským“ (Šafařík 1963, s. 46). Za autority těchto názorů slouží Jungmann, k jehož

⁸³ Pro pohřby žehem jako doklad slouží *Čestmír a Vlaslav*, vv. 220–222: „Aj a vyjde duša z řvúcej huby, / vyletě na drvo a po drvech / sěmo tamo, doniž mrtev nezžen“ (Dobiáš 2010, s. 116), pro pohřby kosterní zmínka v *Zábojovi* (vv. 250–251): „tamo k vrchu pohřebat mrch i dat pokrm bohovóm“ (ibid., s. 142).

⁸⁴ Citát z listu Petru Andrejeviči Vjazemskému (1792–1878) z 8. 9. 1850; cit.dle Francev 1927, s. 1432.

Historii literatury české se odvolává při ztotožňování jména Vindů a Indů (ibid., s. 48), ale též Dobrovský, a to zejména v pasáži o podobnosti slovanské a indické mytologie, kde in continuo cituje příslušné pasáže ze *Slavína* i *Slovanky*⁸⁵ a resumuje: „Slovanská mytológia nápadne pripomína Indiu; lenže tento zaiste ťažký problém nebol zatiaľ ešte náležite kriticky spracovaný v celom svojom rozsahu“ (ibid. s. 54), Výrazný je dále vliv Majewského a Rakowieckého názorů na původ slovanského písma z Indie, k jejichž parafrázi Šafařík podotýká, že „nie je isté, či z tejto pôvodnej abecedy prešlo i do cyriliky niečo, alebo nič“ (ibid., s. 60), či Herderem naznačených podobností mezi historickým osudem Slovanů a Indů (ibid., s. 56).⁸⁶

Uvedli jsme tyto pasáže pro ilustraci pozice, z níž Šafařík vychází; je to pozice v podstatě jungmannovská, s náběhy k přímému vyvozování Slovanů z Indie. Jak si všiml již Murko (1897, s. 154), Šafařík tato stanoviska záhy zcela přehodnocuje, takže mezi *Geschichte* a kritikou Surowieckého díla o Slovanech, vydanou roku 1828 (*Über die Abkunft der Slawen nach Lorenz Surowiecki*), se již nachází názorová odlišnost téměř diametrální. Přesto tu ještě některé dozvuky romantického pojetí Indie jako otčiny Slovanů zůstávají, nejvýrazněji stále ztotožňování jména Vindů (Slovanů) s Hindy/Indy (Šafařík 1828, s. 201). Úplný odvrát od těchto názorů přinášejí teprve *Slovanské starožitnosti* (1837).

Proč k němu došlo, není jednoduché rozhodnout. Kromě vlivu Dobrovského filologických prací, jenž se obvykle připomíná, a rovněž snahy podat oproti německým historikům, vytýkajícím Slovanům jejich asijský původ, teorii jejich evropské autochtonie (srov. Kudělka et al. 1995, s. 172), je nutno připomenout především vliv lingvistických prací Franze Boppa a Jakoba Grimma, s nimiž se Šafařík v té době podrobněji seznámil. Ač Boppovu práci *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (1816) znal již Jungmann, definitivní rozpracování svých názorů podal Bopp teprve ve *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Gothischen und Deutschen*, vycházející od roku 1831. Boppův zásah do tehdejších romantických představ srovnávací jazykovědy byl vskutku fenomenální. Byl to právě Bopp, kdo již roku 1820 argumentoval proti ztotožnění sanskrtu s praindoevropským jazykem, a to tím, že např. řečtina zachovala některé daleko starší formy; proto je třeba gramatiku jazyků rozkládat na jednotlivé komponenty a porovnávat teprve ty. Tím byl otrěsen do té doby obecně přijímaný Schlegelův názor o výjimečném postavení flektivních jazyků, neboť jedním ze závěrů z této metody vyplývajících byl rovněž fakt, že

⁸⁵ Též obsáhlý citát z Görresových *Mythengeschichte* přebírá patrně zprostředkovaně od Dobrovského; v tomto smyslu je třeba opravit mínění Džunkové (2012, s. 15–16), že jeho hlavním zdrojem byl právě Görres.

⁸⁶ K problematice těchto pasáží *Geschichte* v kontextu herderovské filozofie dějin srov. Timura 2018, zejména s. 223, 230, 249.

i sanskrt jako dokonalý jazyk se vyvinul z původních primitivních elementů, společných jazykům ostatním (srov. Morpurgo Davies 1998, s. 132; Gérard 1963, s. 159; McGetchin 2009, s. 103). Pro Boppa byla nicméně určující pouze morfologie, vyhýbal se veškerým rovnítkům mezi vývojem jazyka a národa (Morpurgo Davies 1998, s. 134); proto se u Šafaříka tento boppovský technicistní přístup pojí často s Grimmovým přístupem k historické lingvistice, vyjádřeným v kostce výrokem, že „unsere Sprache ist auch unsere Geschichte“ (cit. ibid., s. 138). Právě Grimm totiž dospívá k názorům, že zkoumáním starožitností jazyka zkoumáme zároveň starožitnosti národa, tedy ty jeho fáze, pro něž nemáme jiné historické doklady. Že vlivy těchto lingvistů na Šafaříka nejsou jen pouhými konstrukcemi, dokládá jasně autor sám v pasáži *Výkladu některých gramatických forem v jazyku slovanském* (1847), jež může být pokládána za jakési jeho filologické krédo a v níž uvádí, že právě „uvedením sanskritu a zendského jazyka do čela jazykův indoevropských, uznáním společného jich všech původu a stejnorodého ústrojí povznesl se jazykozpyt, zvláště přičiněním Františka Boppa, o znamenitý stupeň výš, s něhož všickni indoevropější kmenoví jazykové již v jistém smyslu co pouhé výstřelky a tudy jakoby nářečí jednoho prastarého jazyka se považují“ (Šafařík 1865, s. 575).

Zvláště návaznost na Boppovy názory je u Šafaříka zcela zřejmá; tak již 2. 1. 1830 píše Kollárovi, že se učí sanskrtu podle Boppových příruček (Lesný 1920, s. 191), a rovněž uváděli ve svých filologických studiích paralely ze sanskrtu, užívá výhradně ty příklady, jež má také Bopp (ibid.). O inspiraci grimmovskou jazykovědou svědčí pak celková koncepce *Slovanských starožitností*. Zde Šafařík vědecky střízlivě zařazuje se vší rozhodností Slované mezi národy indoevropské, a klasifikuje je tedy jako nejbližší příbuzné „především Litvanův, Němcův, Celtův čili Galův, Latinův a Řekův, potom Indův, Médův, Peršanův, Afghanův, Kurdův a Arménův“ (Šafařík 1862, s. 51). To je ale z vědecky střízlivého hlediska vše, co lze v této věci zjistit, a autor deklarativně prohlašuje: „Všeliká nazpět čelící práce, vynaložená na vyšetřování Slovanstva v jiných stranách a dávnějších časech, u korábu Noelova, v Indii, Paflagonii [...] zůstane pověky marná a bezplodná. [...] Jest se [...] čeho obávati, že nejedni zkoumatelé [...] neukojenou svou tužbou vždy dál a dále nésti se a Slovanův i tam, kde jich nikdy nebylo, vyhledávati budou“ (ibid., s. 576, srov. též s. 399–400). Právě pro tuto vědeckou střízlivost jsou Šafaříkovy *Starožitnosti* dodnes pokládány za jeden z nejcennějších spisů tohoto druhu v celém období 19. století. Autor se nezastavuje ani před přímou sebekritikou a zavrhuje své starší názory: „Někdy jsem se domníval, že by jméno Vindi se jménem Hindův čili Indův mohlo spojení míti; avšak i tato, sic jinak nenepodobná domněnka ve mluvozpytu dostatečné podpory

nemá“ (ibid., s. 191).⁸⁷ Podobně střízlivé jsou rovněž úvahy ve *Slovanském národopisu* (1842), kde se sice můžeme (v souvislosti např. s dobovými Blumenbachovými názory [srov. Džunková 2012, s. 19]) dočíst, že „plémě indoevropské“ je „na celém oboru zemském nyní nejen na počet nejhojnější, ale i duchovně a občansky předčící“ (Šafařík 1955, s. 13),⁸⁸ ale jinak přehled indoevropské rodiny odpovídá v zásadě dnešním poznatkům, s tím rozdílem, že v Asii Šafařík vyděluje „čeled’ hinduskou s kmenem indickým, čeled’ areitskou s kmenem medským a sarmatským, jehož odnože Osetinci v Kavkazu, afghanským, perským, kurdským a armenským“ (ibid.), Slované však již správně řadí do rozsáhlejšího celku „čeledi vindické s kmenem litevským a slovanským“ (ibid.).

Podobně jako *Slovanské starožitnosti*, také Šafaříkovy bájeslovné studie mají v první řadě za cíl poukázat na osobitost a specifčnost slovanské mytologie (Kudělka et al. 1995, s. 175). Ještě v textu *Podobizna Černoboha v Bamberku* (1837) vykládá u Dětmara doložené jméno Luarasicí⁸⁹ jako ‚Lva Razie‘ (leo regulus), kdy nedoložené ‚*razie‘ srovnává mj. se sanskrtským ‚ražas‘, ‚ražan‘ (=rex), a překládá tedy ‚lví král‘ (Šafařík 1865, s. 109). V pozdějším textu *O Svarogovi, bohu pohanských Slovanů* (1843) je již k podobnému etymologizování značně skeptičtější; uvádí zde dvě glosy *Mater verborum* (mimochodem obě patrně podvržené), a jak bylo tehdy obvyklé, odvozuje jméno ‚Svarog‘ od ‚staročeského‘ ‚svor‘, překládaného ‚zodiacus, circulus‘ (Patera 1877, s. 509) a komparuje je se sanskrtským ‚Svarga‘. Ztotožnění s Osiridem na základě podobné glosy již ale odmítá jako filologicky nepřesvědčivé (Šafařík 1865, s. 114–115). Oba tyto příklady, ač marginální, jsou pozoruhodné z hlediska hodnocení Šafaříkových lingvistických metod a výsledků; v obou případech vyšel z podvrženého či nespolehlivého materiálu, i na něj však aplikuje přísná měřítko grimmovsko-boppovské morfologické analýzy. Proto je třeba podtrhnout názor, že ač jeho lingvistické vývody jsou z dnešního hlediska z mnoha důvodů zastaralé, nijak to nevytvrdí o Šafaříkově vědecké akribii či kritickém myšlení (srov. Lesný 1920, s. 194).⁹⁰

⁸⁷ K Indii se vzdáleně vztahuje též proslulá pasáž, v níž Šafařík dokazuje, že zpráva Cornelia Nepota (doložená u Plinia Staršího a Pomponia Melly), podle níž Metellus Celer jako prokonzul Galie r. 53 př. n. l. obdržel od baetského krále Ariovista darem „několik Indů“, se ve skutečnosti vztahuje k Vindům/Vendům (Šafařík 1862, s. 134–136), kterou ještě Niederle pokládá za jednu z nejpregnantnějších a vědecky nejpřesvědčivějších pasáží jeho díla (srov. Niederle 1904, s. 380).

⁸⁸ V názoru na indoevropskou příslušnost kavkazských jazyků byl Šafařík patrně značně ovlivněn spisem Johanna Antona Güldenstäda (1745–1781) *Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebürge* (1787–1791), který však znal ze značně přepracovaného Klaprothova vydání, jež vyšlo roku 1834 s názvem *Beschreibung der kaukasischen Länder* (srov. Paul 1961, s. 187).

⁸⁹ Ve skutečnosti patrně jen písarská chyba. Dnes se jméno (Dětmar I,23) emenduje do podoby ‚Zuarasicí‘ a vykládá jako Svarožic (Dynda 2017, s. 42).

⁹⁰ Problematičnost mytologických srovnávání si v téže době (1848) uvědomuje (patrně pod vlivem Hanušovy kritiky Kollára) i František Palacký, jenž v prvním díle *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* sice připouští, že slovanská božstva lze komparovat s indickými, dodává však kriticky: „Odkrytím takovým nesnáze při

To je třeba mít na zřeteli zejména při četbě jeho lingvistických studií ze čtyřicátých let, jež jsou poplatny úrovni dobového poznání a metodologicky zcela závislé na Grimmovi a Boppovi, zároveň však v plném rozsahu včleňují český a slovanský materiál do komparativních analýz. Nejvíce závislosti na Boppovi vidíme v textu *O šíření časoslovných kořenův a kmenův vsouváním a přetvářením souhlásek* (1846), v němž časoslovo (tj. verbum a participium) pokládá za základ odvozování ostatních slovních tvarů: „Časoslovo jest v oboru jazykozpytu nejdůležitější částka řeči, a [...] tedy na zdařilém rozboru jeho, co na pevném základu svém, téměř celá etymologická nauka stavěti se musí“ (Šafařík 1865, s. 482). Pro tento názor se Šafařík dovolává nejen Boppa, ale i práce staroindických gramatiků, kteří všechna sanskrtská slova údajně odvozovali právě od „časoslov“ (ibid.) Úskalí této etymologické metody posléze pojmenoval v textu *O tvoření slov zdvojnásobáním kořene* (1846), neboť sice metodologicky je zřejmé, že kořeny jsou při etymologické práci základním materiálem, nicméně diachronní slovtvorba nedokáže rozeznat všude původní hranice kořenů a afixů (srov. Šafařík 1865, s. 447). Je proto sice očividné, že spolu souvisí např. sanskrtské ‚rav‘ a slovanské ‚revъ‘, ideálem by však bylo poznat, jaký je prvotní praindoevropský základ slova, čili zda jsou jeho souhlásky součástí kořene či afixu (ibid.). Sloveso jej proto zajímá i nadále nejvíce; ve *Výkladu některých gramatických forem v jazyku slovanském* (1847) srovnává aorist staroslovanský se sanskrtským (ibid., s. 592), v *Mluvozpytném rozboru čísloslova* (1848) zase po vzoru Dobrovského komparuje staroslověnský a staroindický duál a dospívá – byť za použití zastaralých sanskrtských gramatik – k závěru o postupném oddělování 1. a následně 2. a 3. slovesné osoby (ibid., s. 629). K někdy sporným výsledkům dospěl ve studii *O přetvořování hrdelných souhlásek* (1847), kde bez podrobnější analýzy srovnává sanskrtský a staročeský lokál plurálu: „Zbytky starého, sanskrtskému navlas rovného Lokala na -as vyskytají se ve staré češtině dosti zřejmě, na př. v Polás m. v Polanech“ (ibid., s. 552). Zároveň se tu však již dotkl zcela zřejmě palatalizačních zákonů a na základě srovnávání stavu v jazycích slovanských a sanskrtu dokonce označil „hrdelnice za základ a prvotvary, sykavky (palatalky) pak za pouhou obměnu jich čili druhotvary“ (ibid., s. 568). Že Šafaříkovy snahy byly Boppovi známy, vyplývá z listu, v němž Viktor Ivanovič Gregorovič (1815–1876) z Berlína 11. 4. 1847 oznamuje: „P. Bopp velmi se těšil slyše o důsledným vyjadřeni slowanskych form jazyka na způsob stejný sanskrtskemu“ (Francev 1927, s. 234).

zkoumání spíše přimnoženy než umenšeny, protože i v Indii domněnky o náboženství v postupu věků na všelikých místech všelijak se měnily a mimo to také zapíratí se nedá mnohonásobný vliv jiných indoevropských národů na Slovany, jakož i těchto na ony“ (Palacký 1908, s. 50).

Šafaříkova korespondence se zbytkem slovanského světa je ostatně vůbec vydatným pramenem pro poznání váhy, jakou měly jeho filologické názory. Nás zde zajímá především jeho vztah k ruské slavjanofilsky zbarvené filologii, v níž bylo právě srovnávání ruštiny se sanskrtem velice oblíbené. Alespoň z korespondence nevyplývá natolik živý styk s Chomjakovem, jak se domnívá Džunková (2012, s. 18), jako spíše s Mikuckým a Gilferdingem. Stanisław Mikucki (1814–1890) byl Polák studující filologii u Osipa Maksimoviče Bodjanského (1808–1867), který Šafaříkovi 25. 10. 1850 zaslal jeho stať *Сравнение нескольких корней и слов санскритских с славянскими*, nicméně s kritickým podotknutím, že ji student sepsal, aniž by přímo studoval sanskrt nebo avestánštinu (Francev 1927, s. 247). O pomoc pro již nemladého studenta prosí Šafaříka v listě z téže doby též Michail Petrovič Pogodin (1800–1875), jenž se domnívá, že by Šafaříkův kladný posudek mohl Mikuckému dopomoci k cestě do Kazaně za profesorem Pavlem Jakovlevičem Petrovem (1814–1875), který se údajně vyjadřuje sanskrtem stejně plynně jako rusky (ibid., s. 732). Nevíme, zda Šafařík žádosti vyhověl, jisté však je, že mu Mikucki 18. 10. 1856 píše právě o srovnávání sanskrtských kmenů se slovanskými (ibid., s. 461). Již r. 1853 Šafařík rovněž dostává do rukou práci Alexandra Fjodoroviče Gilferdinga (1831–1872) *Сравнение языка славянского с санскритским*, tištěnou téhož roku. Ještě dříve než autor se na něj 14. 6. obrací s žádostí o recenzi Izmail Ivanovič Srezněvskij (1812–1880). Ačkoli sám Gilferdingovu práci vysoce cení,⁹¹ přeje si znát především názor Šafaříkův (Francev 1927, s. 893). Brzy nato, 29. 6., se na něj s toutéž prosbou obrací i sám autor (srov. ibid., s. 273–274). Šafařík autorovi pouze formálně poděkoval, obšírnější úsudek poslal 9. 9. Srezněvskému; pro jeho metodologické zásady je odpověď více než charakteristická, a rovněž přímo potvrzuje Šafaříkovu neznalost sanskrtu: „Abych širší úsudek o knize psal [...] k tomu teď přistoupiti z příčin neodolatelných nemohu, z nichž hlavní jest ta, že já samostatně nabyté známosti jazyka sanskritského nemám, nýbrž jen resultáty jiných učených při svých pracích živiti se musím. Mohu tedy posuzovati jen metodu a to, co vlastně slovanského ve knize jest. Jedno i druhé se mi líbí“ (ibid., s. 894). Zvláště metodologická poznámka je pro Šafaříka příznačná; ve své práci totiž Gilferding nedává ještě průchod svým pozdějším panslavistickým tendencím (srov. Vlček 2002, s. 173) a dílo je striktně filologické a opřeno, jako díla Šafaříkova, o Boppovu srovnávací metodu, komparující jednotlivé slovní kořeny (srov. Gilferding 1853, s. 8). Gilferding tedy teoreticky přijímá metody dnešní etymologie, zachází s nimi však poněkud svévolně. Srovnává totiž pouze dva jazyky, slovanštinu (čerpanou z různých zdrojů) a sanskrt, a na tomto základě

⁹¹ Jak ostatně dokazuje i jeho list Hankovi z 10. 6. 1855 (srov. Francev 1905, s. 1093).

stanovuje více než padesát hláskových změn, jež jsou však dosti často nepravidelné a vyžadující akceptaci řady výjimek; proto je jeho práce dnes etymologicky zcela bezcenná (srov. již Jagić 1910, s. 770). Je nicméně ilustrativním příkladem toho, jak nové metody historické filologie mohly nekritickou či svévolnou aplikací sloužit ideologicky zabarveným závěrům. Gilferding totiž nakonec důslednou aplikací výše popsané metody dochází k závěru, že „Язык Славянский, взятый в совокупности, не отличается от Санскритскаго никаким постоянным, органическим изменением звуков“ a že „языки Славянский и Литовский находятся в ближайшем родстве с Санскритским и вместе с ним составляют в Индо-Европейском племени как-бы отдельную семью“ (Gilferding 1853, s. 285–286).⁹²

Ve srovnání s Gilferdingem tak ještě více vystupuje kritičnost Šafaříka jako etymologa a srovnávacího filologa; projevuje se již tím, že se nikdy nespokojil s komparací pouze dvou jazyků, ale snažil se přihlížet k indoevropskému materiálu jako celku. Příznačná je rovněž metodologická kritičnost, s níž vycházel raději z prací předních indoeuropeistů, na něž aplikoval slovanský materiál, než aby konstruoval vlastní teorie. Pokud v jeho metodě i výsledcích zbývají některé ohlasy starších romantických ideologií, je to tím pochopitelnější, uvědomíme-li si, co ještě August Schleicher uvádí jako docent bonnské univerzity r. 1849 ve svém spisku *O spisovnej češtině*, adresovaném Janu Pravoslavu Koubkovi nebo A. Vaníčkovvi (srov. Romportl 1988, s. 163): „Čeština, jako i jiné slovanské řeči, jest mnohem bohatší na pádech a všelikerých koncovkách, a z tej příčiny svobodnější ve slovosledě a dávným klasickým jazykům Indův, Peršanův, Řekův a Římanův [...] podobnější, než kterákoli z jiných neslovanských [...] řečí vzdělanej Evropy“ (Schleicher 1849, s. 4). Přehodnocení těchto názorů a správné vřazení češtiny do slovanských a obecně indoevropských jazyků přineslo teprve Schleicherovo působení na pražské univerzitě, které – jak jsme zmínili výše – znamená obecně i obrat v naší srovnávací filologii a indoeuropeistice.

⁹² „Slovanský jazyk, pojatý jako celek, se od sanskrutu neliší žádnou stálou, organickou hláskovou změnou“ [...] slovanský a litevský jazyk se nalézají v nejbližším svazku se sanskrtem a spolu s ním tvoří v indoevropském jazykovém plemeni jaksi oddělenou rodinu.“

6. Ján Kollár a konstruování indoslávského národa⁹³

6.1. Inspirace a počátky Kollárova zájmu o Indii

India najprvnáje našeho prenárodu matka,
najprvní pówod.

Ján Hollý, 1833⁹⁴

Jána Kollára lze právem považovat za završitele slovanské romantické indománie, a to nejen v našem prostředí, ale patrně i v širším slovanském prostoru. Přitom je poněkud paradoxní, že jeho filologické a mytologické představy (mimo okruh *Slávy dcery*) budí u odborníků zájem & spíše okrajový. Důvodů je pro to několik: jednak kanonizace některých složek Kollárova díla, jež má za následek upozaďování složek jiných, jednak ale též obtížná uchopitelnost a přístupnost těchto děl. Pregnantně tyto těžkosti shrnul již Kiss Szemán, když si povšiml, že „řada poznatků, které se nacházejí [v dílech] [...] obsahující[ch] základy Kollárovy filologie, je zpracována jen částečně a skrývá podle mého soudu ještě lecjaké překvapení“ (Kiss Szemán 2014, s. 43). Důvodem je sama struktura Kollárových filologických děl, jež metodou vrstvení pramenů a etymologických závěrů vytvářejí někdy jen implicitě vyjadřovanou ideu slovanské etnogeneze a mytologie. Proto i následující řádky chtějí být spíše sondami do tohoto spletitého a mnohovrstevnatého díla.

Vysledovat počátky Kollárova zájmu o Indii je poměrně složité. Nejprve je tu nutno alespoň stručně připomenout kollárovsou konstrukci slovanského národa jako jednotité pospolitosti, skládající se pouze z několika nářečních skupin (stručně k tomu např. Šťastný et al. 1968, s. 135–136). Konstrukce této homogenosti je dobře ilustrována v pasáži *O literárnej vzájemnosti* přirovnávající Slovary ke starým Řekům (Kollár 1929, s. 50), kterou německá verze této stati dovádí od analogie k teorii o etnické příbuznosti, resp. totožnosti obou národů.

Podobné tendence můžeme, i když jen v hrubých rysech, sledovat také v přístupu k Indii. Nejstarší zmínky o ní nacházíme již v *Myšlénkách o libozvučnosti řeči vůbec, obzvláště československé* (1821); v textu, vytýkajícím Čechům některé nešvary, jako nahrazování jiných hlásek pisklavým ‚í‘, vyslovuje Kollár svůj program jakési asimilace češtiny s libozvučnější, a tím estetičtější slovenštinou. Při té příležitosti jako jeden z argumentů čteme, že také „Hindové vyslovují sirša, čanža, niža, ráža“ (Kollár 1821, podrobněji srov. Suková 2001, s. 13–

⁹³ Upravená podoba této podkapitoly byla publikována v *Novém Orientu* (Hubáček 2021 a).

⁹⁴ Cit. dle Hollý 1985, s. 328.

14). I zde tedy vidíme analogii, kdy se podobná praxe Indů dává za vzor slovanskému národu. Za ní je samozřejmě nutno předpokládat již romantickou idealizaci Indie a sanskrtu jako prajazyka, nicméně zde zatím nenacházíme stopy vyvozování slovanštiny ze sanskrtu ani Slovanů z Indie. Jakkoli Kollár jistě znal články bratří Jungmannů v *Kroku*, kde se tyto názory již objevují, reagoval na dobové tendence zpočátku spíše nedůvěřivě. Tomu nasvědčuje epigram *Samskrit*; přestože byl otištěn teprve v přílohách k *Výkladu* (Kollár 1832, s. 527), vznikl již o šest let dříve, jak dokazuje Kollárův list Palackému ze 14. a 21. 10. 1826, jenž jej (spolu s jinými epigramy) obsahuje jako přílohu (srov. Ambruš 1991, s. 59). Také vlastní text epigramu: „Teď se jazyk každý švagrovstvím k samskritu tiskne, / jen ticho, a vlastní choť neudavte jeho“ (ibid.), daleko lépe zapadá do atmosféry kolem poloviny dvacátých let, kdy vrcholí tendence, které epigram kritizuje (jak u bratří Jungmannů, tak u Poláků Lelewela, Surowieckého či Kucharského). Kollár stále trvá na principu analogie, přemrštěné etymologizování je pro něj metodou nevědeckou a pro další vývoj živých jazyků škodlivou. Podobně vyznívá i důležitá pasáž v *Rozpravách o jmenách, počátkách i starožitnostech národu slavského i jeho kmeni* (1830), kde přímo tyto snahy kritizuje příkladem Josefa Jungmanna, chtějícího přes sanskrt odvozovat jména ‚Srb‘ a ‚Slovan‘ ze společného kořene, a to pomocí záměny likvid ‚l‘ a ‚r‘, a dodává, že „raditelnější jest tu hlas střízlivého rozumu a rozsudku následovati, nežli křídla svodné, všecko strakatě míchati chtějící obrazotvornosti“ (Kollár 1830, s. 149–150). Při četbě těchto řádků se zdá, jako by tu Kollár vyslovoval krédo zcela opačné svým pozdějším praktikám, jak je budeme podrobněji sledovat ve *Slávě bohyni a Staroitalii slavjanské*. Tento vývoj byl ovšem pozvolný a má své určité fáze. Přitom první z nich můžeme vidět již přímo v citovaných *Rozpravách*, kdy totiž právě podobně konstruovanou změnou ‚a<o‘ chce pomocí sanskrtu potvrdit teorii o původnosti podoby etnonyma ‚Slavjan‘ oproti ‚Slovan‘ (ibid., s. 124). Jakkoli v této fázi zamítá etymologické stopování národních starožitností a slovanské etnogeneze, užívá této metody k potvrzení starobylosti jednotlivých výrazů a rekonstrukci jejich původní podoby.

Změna nastává náhle ve vydání *Slávy dcery* z r. 1832; zde se (znělka č. 496) objevuje poprvé vlastně spíše náhodná zmínka o Indii jako matce Slovanů, a to v souvislosti s chválou pešřských tkalců: „Nejdražší co na světě jsou látky / z velny, konopí neb moruše, / hedbáv, zlatohlavy, loktuše, / mušelíny, nache, patelatky; / z Indie, té staré Slavů matky, / sem se po moři i po suše / vezou“ (Kollár 1832a, s. 263). Může tu jít o prostý ohlas názorů Josefa Jungmanna (které nazývají Indii „otcem“ i „matkou“ Slovanů), snad ale též čtenářské recepce *Svätopluka Jána Hollého* (1785–1849).

Je pravdou, že Hollého epos vyšel knižně teprve r. 1833, nicméně básník na něm pracoval od roku 1827 (list J. Palkovičovi z 27. 4. 1827, srov. Ambruš 1967, s. 44) a již v roce 1830 měl text ukončen (list Martinu Hamuljakovi z 6. 5. 1831, *ibid.*, s. 74); zda a do jaké míry však mohl Kollár dílo znát před jeho vydáním, není možno s jistotou rozhodnout. Avšak i pokud sporadické zmínky ve *Slávě dceři* nebyly *Svätoplukem* podníceny, je vhodné zde Hollého dílo připomenout, neboť jeho vliv na pozdější Kollárovy konstrukce je nepopíratelný. Jedná se konkrétně o VI. zpěv, dokončený patrně již někdy v létě 1828,⁹⁵ v němž se nachází rozsáhlá pasáž o původu Germánů a zejména Slovanů a jež ihned po knižním vydání uveřejnil v českém překladu Karel Alois Vinařický.⁹⁶ Ačkoli totiž Hollý jako bernolákovec ztotožňuje Slovanů především se Slováky, na Kollára a českou inteligenci jeho dílo působilo především ve své panslovanské interpretaci (srov. Šťastný et al. 1968, s. 138). Nelze nicméně souhlasit s Džunkovou (2012, s. 13), že by se tu Hollý pokoušel vyzdvihnout starobylost slovanské civilizace oproti německé; jeho dílo si klade daleko spíše za cíl ukázat rozdílné kořeny a povahové rysy obou národů. Hollý totiž vypravuje též o původu Němců, který odvozuje od Keltů. Oproti tomu Slované mají svůj původ v daleké Indii, odkud se vydali na západ jako jedny z posledních národů; klíč k tomuto kroku, zdánlivě oslabujícímu ideu o autochtonii Slovanů v Evropě, je přitom třeba hledat v romantické idealizaci Indie jako nejstarší vlasti. Ta je zde traktována zcela v Herderově duchu, neboť se o ní dozvídáme, že „šťastná dozaista to zem je, / a příliš bohatá; i na krásu a úrodu predná, / tak že sa jěj žádná ňevirovná ve sveťe krajna“ (VI, 100–102, Hollý 1985, s. 330) a její lid je „krotkí a tichí, šcedrí nad míru ku host'om“ (VI, 115, *ibid.*). Důležitou složku Hollého poselství přitom tvoří, že Slované, vyhnaní boží vůlí ze země, si mají tyto své vlastnosti jako národ Indii opustivší nejpozději zachovat i nadále. Slované toto poselství striktně plní, za což jsou u ostatních národů pokládáni za slabé a nevybojné: „Ňikdi aňiž sa do súsedních ňezamíšaľi búrek: / lútich vražd a preukrutních ňevivádzaľi mordov. / Ňe škaredích lúpež, ňe ohavních ľudstva korisťi. / Radšej vždicki pokoj milující žijaľi všecci / medzi sebou rovní a obecné mávaľi všecko“ (VI, 556–559, *ibid.*, s. 354). Právě vzájemnou rovnost si Slované rovněž přinesli z Indie, jejíž prvotní řád se v době jejich odchodu začal kazit vznikem kastovního systému. V tomto bodě Hollý souhlasí s (rovněž herderovsky artikulovanými) Kollárovými názory z *Dobrých vlastností národu slovanského*, podle nichž „najutěšenější, celý slovenský národ odzdobující, vlastnost, jest jeho snášelivost, a tiché ke všem jiným sousedům a národům se chování“ (Kollár 1929, s. 14).

⁹⁵ Jak dosvědčuje list A. Kucharského Hankovi, otištěný v českém překladu v *Časopisu českého museum* II., 1828, s. 127–128 (srov. *ibid.*, s. 270).

⁹⁶ Překlad vyšel pod názvem *Kolébka Slovanů* v *Časopisu českého museum* VI, 1833, s. 279–298, přetištěn je in Vinařický, 1881, s. 215–234.

Hollého nová konstrukce slovanské etnogeneze je zvláště důležitá proto, že se zcela vzdává myšlenky slovanské autochtonie v Evropě, jak ji hlásal např. Papánek. Důvodem je jednak to, že ani Germáni nejsou v Evropě patrně autochtony, jednak fakt, že pozdní oddělení se od starobylého kmene Indů pomohlo Slovanům zachovat daleko více dobrých vlastností jejich prapředků, stejně jako četné rysy indického náboženství a jazyka. Tyto názory posléze Hollý částečně rozvíjí ve svých dalších eposech; uvádí tu jednak některé etymologie, které má prý od Kucharského (list Palkovičovi z 9. 4. 1828; Ambruš 1967, s. 53), ve skutečnosti však pocházejí od Majewského. Informace o shodách mezi indickou a slovanskou mytologií Hollý čerpal z výše analyzovaného Jungmannova mytologického článku, jak jasně ukazuje *Bájoslovi pohanských Slovákov* (dodatek k eposu *Sláv*, 1835), kde je přímo deklarováno, že „k víře najpodobnejšie je, že starí Slováci bohov svojich z Indie priňesli“ (Hollý 1950, s. 109; srov. Hönig 1976, s. 140–141); konec indickému pohanství Slovanů učinil vlastně až příchod Konstantina a Metoděje.⁹⁷ Těmito konstrukcemi tedy dokázal Hollý překonat dlouhotrvající myšlenku o starobylosti Slovanů v Evropě, poměrně pozdní migrací z Indie naopak podtrhl shody jejich obyčejů, jazyka i mytologie se starobylou východní zemí. Tímto krokem se Kollárovi a dalším ideologům otevřela nová sféra spekulací: zatímco dřívější tradice se klonily spíše k tomu, že Slované se od Indů oddělili ještě před počátkem višnuisticko-šivaistického sektářství a náboženského štěpení, bude nyní Kollár moci u Slovanů shledávat jak vlivy višnuismu, tak šivaismu. Rovněž se tím jaksi zachraňuje důkaz o spojení Slovanů s Indy pomocí shod mezi slovanštinou a sanskrtem i tehdy, je-li boppovskou srovnávací lingvistikou sanskrty vyhlášen pouze za jednu z odnoží praindoevropského jazyka, a nikoli za jazyk prapůvodní.

Skutečností zůstává, že v době dokončení a vydání Hollého eposu vzrůstá zájem o Indii také u Kollára; zmínky ve *Slávy dceři* jsou sice jen ojedinělé,⁹⁸ zato ve *Výkladu* je nacházíme již častěji. Tak se především připomíná znalost mytologických prací Jungmanna a Dobrovského. K výkladu znělky 257 cituje Kollár v originále Dobrovského etymologii jména Triglav (Kollár 1832b, s. 215), k Jungmannově stati zase odkazuje např. u znělky 496 při výkladu slov „Hoj d'und'a“ (ibid., s. 380). Jméno ‚Tasan‘ (znělka 609) zase odvozuje z indického ‚Tasiam‘ (=pekelník; ibid., s. 499). Tato mytologická záliba, jež se u Kollára objevuje právě se vznikem *Slávy dcery*, je ještě podtržena ve *Zpěvankách*; o tom, jak volně zde

⁹⁷ Srov. *Cyrillo-Methodiada* II, 126–128: „Padne na Sinci Veľes, krásná Živa padne na Matre, / ňekdi čo údatní až z Indie Slávi doňesli, / keď na nové z dávněj sa oďebrali vlasti obidlo“ (Hollý 1985, s. 74).

⁹⁸ Kromě výše citované je to znělka 181, kde se zmiňuje Porenutův chrám a „stará, čarodějná kniha“ nazývaná „slovanskou Vedou“ (Kollár 1832a, s. 101), k čemuž se ve *Výkladu* podotýká, že Věda je „svatá kniha u Indů, akoby Bible“ (Kollár 1832b, s. 121). Naráží se tu snad na myšlenku slovanské skripturální tradice přinesené z Indie, jak o ní píše již Majewski či Rakowiecki.

zachází z citacemi Dobrovského textů, jsme se zmínili výše. Kollárova metoda zůstává stále „filologická“, jejím základem je však již mytologie a představa Slovanů přišedších bezprostředně z Indie. Tím se postupně stále více vzdává svých názorů o neprůkaznosti etymologizování, jak je vyjádřil v *Rozpravách o jmenách*. Přitom ale v jeho perspektivě nejde o metodický ústupek, neboť filologie je zde skloubena pevně s mytologií (paradox, že tato mytologie stojí opět na základech filologických, ponechává Kollár stranou). Tak alespoň vyznívá ve *Výkladu* poznámka ke znělce 266, kde se ke jménu hory Mátry výslovně uvádí: „To slovo samskriťské; v Indii až podnes verchy a města Matra“ (Kollár 1832b, s. 238).

Vidíme tedy stále vzrůstající Kollárův zájem o Indii, a to především (ač nominálně podepřen filologicky) z důvodů mytologických a starožitnických. Tento vývoj, jak jsme již předeslali, vrcholí ve *Slávě bohyni* (jež je do značné míry Indii věnována) a *Staroitalii slavjanské* (která koncept dále rozvíjí).

6.2. Sláva bohyně a původ jména slávů čili Slavjanů

6.2.1. Geneze textu a jeho polemický charakter

Ta knížata lid pozval v zemi svoji,
jenž velké O již v A byl sobě změnil,
zřek paprsků se Slova, jímž vše stojí,
a v slávu svého ducha překamenil.

Tacy książęta — przez lud zaproszeni,
Który O wielkie już na A zamienił,
I cały Słowa wyrzekł się promieni,
A cały w Sławę ducha przekamienił

Juliusz Słowacki, před 1849⁹⁹

Je známým faktem, že prvotním impulsem vzniku Kollárovy *Slávy bohyně* byla, jak naznačuje i plný název díla, polemika s Šafaříkovými názory, vyjádřenými ve *Starožitnostech*, na správné znění etnonyma ‚Slovan‘ a nikoli ‚Sláv, Slavjan‘,¹⁰⁰ neboť podle něj „v tom prostoru času, ve kterémž skutečná známost kmene slovanského i jazyka jeho se zavírá, domněnka tato nijak s pravdou ostati nemůže“ (Šafařík 1863, s. 43). Kollár se cítil Šafaříkovým závěrem dotčen; proto již 9. 6. 1837 píše Michalu Godrovi (1801–1874), že chce na Šafaříkovu výtku odpovědět a že má práci již téměř hotovu. Zároveň jej však prosí: „Vy tuším máte Boppovu mluvnici sanskriťské řeči, račte mi jí na krátký čas, čím skůr, jestli se vám příležitost trefí, poslati“

⁹⁹ Polský text citován dle Słowacki 1949, s. 129, český dle Słowacki 1939, s. 158.

¹⁰⁰ Přitom však dílo zůstává stále prakticky neprozkoumáno; mimo informativní texty Petera Podolana (2013) a Róberta Gáfrika (2015, přetištěno in Gáfrík 2018) jde jen o stručné zmínky; srov. např. Pastrnek 1893, s. 236–237; Murko 1897, s. 264–272; týž 1937, s. 96–97; Lesný 1920, s. 191–192; Szyjkowski 1935, s. 411–416; Hönic 1976, s. 43–44; Kudělka et al. 1995, s. 188–189; Večerka 2006, s. 30–31; Strnad 2007, s. 285.

(Ambruš 1991, s. 170). Godra patrně ochotně vyhověl, protože mu Kollár 11. 7. 1838 sděluje: „Vaše indické knihy mám i na venkově se sebou a kochal jsem se v nich téměř denně. Do sanskritu tak jsem se zanesl, že bych téměř chuť měl katedru zde zaraziti a čtení držeti, mámť zajisté i jiná Boppova díla, Majewskiego aj.“ (ibid., s. 186–187).

To svědčí o horečné práci na té části *Slávy bohyně*, jež se přímo váže k indickým věcem již někdy od podzimu 1837, kdy byl snad ostatek původní odpovědi již hotov. To potvrzuje i další Kollárova korespondence z té doby. Je to list Václavu Hankovi již ze 30. 11. 1837, v němž jej žádá, zda by mu nemohl vyhledat nějakou podobiznu „boha Aghni a obzvláště a nejvíce jeho manželky Suahy nebo Svahy“, zároveň ale až nedůtklivě dodává: „Neptejte se mne: Nač mi to bude? Mnoho mi na tom záleží!“ (ibid., s. 181–182). Hanka poslal sice Kollárovi (v odpovědi z 9. 12.) překlady indických hymnů na bohyni Sváhu (z *Asiatic Researches*,¹⁰¹ jež Kollár později v plném znění cituje), sděluje mu však, že se mu vyobrazení najít nepodařilo a že si o ně napsal přímo do Kolkaty Janu Vilému Helferovi, od něž může odpověď čekat asi za půl roku (srov. ibid., s. 405–406). Toho zde již Hankův list zastihnout nemohl (srov. V.4.1.) a Kollár si obrazy snad nakonec kreslil sám. Někdy v září 1838 se obrátil Kollár též na Jungmanna s dotazem, odkud se v jeho slovníku vzalo u slova ‚sláva‘ srovnání se sanskrtským ‚slagha‘. Jungmann odpovídá v listu z 15. 9., že čerpal z Majewského a Schlegela, a ke konkrétní etymologii dodává, že pochází z Mihanoviće, kde se ‚sláva‘ odvozuje od sanskrtského ‚stava, ślagha‘; sám se domnívá, že patrně sazeč v tiskárně chybně četl ‚slagha‘, což mu při korekturách ‚ještě podobnější přicházelo než stava‘ (Lesný 1920, s. 191). Spolu s Hankou nahlédl do Wilsonova slovníku (ten si, jak víme, objednal jeho bratr Antonín již r. 1819) a uzavírá: „Tuším, že nic pravého nebude než Sváha“ (ibid.). Jungmannův list je pro genezi základní kollárovské etymologie nesmírně důležitý, neboť pomáhá pochopit nesnáze, s nimiž se Kollár potýkal. Ačkoliv již měl v té době v ruce Boppův slovník a gramatiku, přesto si není jist, jak zní správná sanskrtská podoba daného výrazu (ślagha, stava, suaha, sváha), který chce etymologicky srovnávat se slovanskou ‚slávou‘.¹⁰² Znamená to, že celá „indická“ část spisu musela vzniknout nesmírně narychlo a překotně. O tom svědčí, že spis bylo možno si předplatit už na jaře 1838. Čelakovský tehdy zaujal ke knize, vzbuzující svým oznámením značnou senzaci, poměrně rezervované postavení (i když z ní později čerpal pro svá čtení), neboť Chmelenskému píše 13. 5., že Kollár „nemoha se Slávy nic v Evropě poříditi, odebral se

¹⁰¹ Je to ukázka z *Atharvavédy* XIX, 43, otištěná v transkripci originálu a anglickém překladu v *Asiatic Researches* I, 1788, s. 293. Kollár otiskl text včetně anglického znění a českého překladu; zda však překládal z angličtiny, je nejisté, neboť text mohl znát také z Majewského, jenž jej uvádí s polským překladem (srov. Majewski 2018, s. 22).

¹⁰² Pro podobu ‚Suaha/Sváhá‘, pro niž se Kollár rozhodl, ostatně svědčil i Majewski, uvádějící ve svém slovníčku: „Swaha, cześc, sława“ (Majewski 2018, s. 175).

do Asie k brahmínům, a tam se vyučil hluboké moudrosti. Učené bliktry!“ (Bílý 1910, s. 482). Přesto byl tisk dokončen až teprve za rok, a to proto, že převážná část spisu, srovnávající slovanské reálie s indickými, měla teprve vzniknout. To alespoň vysvětluje z Kollárova listu Ljudevitu Gajovi (1809–1872) z února 1839: „Prijetelju, uprav sada na koncu tiska *Slave boginje* odkri mi se sasvime novi i veliki svet za našu mythologiu i čeli narodni život. Nesamo Slava boginja, da li svikolici naši bogovi i boginje i cela mythologia jest indianska! Ta podoba i jednostičnost jest udivljenja dostojna, i nadilazi svako očekivanje“ (Ambruš 1991, s. 196).¹⁰³ Jednalo se tedy o práci značně neurovnanou, horečnou a uspěchanou, jež se projevila i ve struktuře přídavek, pro nás vůbec nejcennější části Kollárova spisu. Korektury byly hotové na jaře 1839, neboť 2. 5. oznamují *Květy*, že se dílo již tiskne, bylo k němu přidáno deset archů, a proto stoupne též jeho cena (Záhorský 1839, s. 154), a Gajovi Kollár píše 18. 5., že je tisk hotov (Ambruš 1991, s. 199–200).

Kollárova práce je tedy od počátku vedena ideologickým cílem, jež sleduje a pro nějž čerpá doklady z nejrůznějších pramenů, aniž by jakkoli posuzoval jejich relevanci. Má jít jednak o otevřenou kritickou odpověď na dílo formátu *Slovanských starožitností*, jednak o senzační odhalení blízké příbuznosti Slovanů a Indů, jakoby „zázračně“ vnuknuté před koncem tisku díla (nezapomeňme, že výňatek z listu Gajovi otiskla *Denica serbska* a jeho česká parafráze tvoří též úvod Kollárových přídavek ke *Slávě bohyni*).

Neznamená to však, že polemika s Šafaříkem není teoreticky podložena. Kollár chce programově spojit práci mytologickou, filologickou a historickou a uvědomuje si možné výhrady odborníků Šafaříkova filologického ražení: „Mytologického! – řeknete vy s oužasem nebo aspoň s ousměchem, a jestli ne vy, snad některý jiný čtenář těchto listův“ (Kollár 1839, s. 7). Svůj postoj k mytologii obhájí zejména německými romantiky (Creuzer, Görres), podle nichž je mytologie „nejstarší historie náboženstva, jest to barva, nížto národ svůj vniterný a zevniterný život sám nejlépe maluje“ (ibid.). Tím jí vlastně staví na úroveň archeologie a historie a dokládá, že má jeho dílu sloužit jako verifikační prostředek a jakási „pojistka“ před svévolným etymologizováním, neboť „se všeccko na světě vyetymologizovati a vyanalogizovati dá“ (ibid.). Vzniká tím zdánlivě široká možnost verifikace dokládaných faktů, problémem však zůstává, že Kollár tuto pracovní metodu v praxi spíše zneužívá než využívá; jeho etymologie se totiž neřídí žádnými dobově známými pravidly hláskových změn (přestože znal Boppovu gramatiku, používá jeho závěry jen tehdy, dotvrzují-li jeho názory) a etymologie jsou

¹⁰³ „Teprve na konci tisku *Slávy bohyně* se mi, příteli, odhalil nový a veliký svět naší mytologie i celého národního života. Nejen bohyně Sláva, ale všichni naši bohové a bohyně a celá naše mytologie je indická! Tato podoba a totožnost je hodna podivení a vzbuzuje leccaké naděje.“

dostatečným prostředkem pro hledání mytologických souvislostí. Navíc již od Jungmannovy doby bylo pravidlem spojovat jedno božstvo slovanské s několika božstvy různých národů bez ohledu na jejich funkci v té které mytologii. Tak tato, zdánlivě teoreticky propracovaná metoda vedla k bezbřehému etymologizování a fantaziím, jež nazval Jaan Puhvel „pohromou pro srovnávací mytologii“ (Puhvel 1997, s. 26).

Kollárova polemika se Šafaříkem je založena na jednoduchém principu: podat důkaz, a) že Slované ctili bohyni Slávu, b) že jednotlivé národy se nazývají podle božstva, jež uctívaly, a že tedy Slované se původně podle bohyně Slávy nazývali Slávové či Slavjané. Zvláště tento druhý bod je nanejvýše sporný a má významnou paralelu v německém ztotožnění Tacitem zmiňovaného Tuistona (*Germania* §2) s galským Teutate(se)m a od něj pak odvození etnonyma Teutonů. K tomu Kollár doplňuje příklady další, z dnešního pohledu stejně neprůkazné: „Tak Brami, Bramové, Brahmané, Brahmani od boha Brahma; budhisté čili budhaité od boha čili zbožněnce Budha; Dalailamané od Dalailama; Fetišané od Fetiše“ (Kollár 1839, s. 58). Jako s vlastním objevem přichází i s etymologií jména Skandinávie, jež odvozuje od indického Skandy („řeckořímského Herkulesa“), a celou věc dokládá Tacitem,¹⁰⁴ podle nějž Germáni právě Herkula uctívali (ibid., s. 62–63). Problematické však toto tvrzení není jen svou etymologickou neprůkazností, ale i tím, že tento Kollárův „objev“ („na jehož odvozování posavad tak mnoho učených marně sobě hlavy lámalo“, ibid., s. 62) ve svém spise (který Kollár nepochybně podrobně studoval) učinil již Majewski, jenž uvádí nepřesně, že „Skandynawia wzięła swoje nazwisko od uosobionego bóstwa Indian, zwanego Skanda, które trzema krokami zmierzyc miało świat cały“ (Majewski 2018, s. 10).¹⁰⁵ Tím se dostáváme do složité situace, kdy ač Kollár udává řadu pramenů, z nichž čerpá, jsou tyto citace někdy záměrně zkreslené (jako v případě Dobrovského), někdy cizí etymologii vydává za vlastní. Doklady toho, že stejný postup vzniku etnonym probíhal i u Slovanů, jsou vlastně dvojí; je to jednak podobný indický zvyk, jednak slovanská hluboká zbožnost. K prvnímu Kollár dokládá jednoduchým pravidlem: „Jaká matka, taká Katka: obyčej matky Indie následovala dcera! Proto nahlédněmež do onéno kolébky Slavův a na panující tam zvyk bráti jména od bohův a bohyň jak pro jednotlivé osoby, tak i pro celé stavy, kmeny, třídy, krajiny, národy“ (Kollár 1839, s. 59). Tak od boha Višnu má své jméno Višnušarman „spisovatel indický, jenž sepsal knihu *Hitopadesa*“, nebo „višnuvité, sekta čili třída“ (ibid., s. 60), a proto je analogicky zjevné, že i Slavjané mají své etnonymum od bohyně Slávy. Též slovanská zbožnost se dokládá nanejvýš kuriozně např. tím, že Boží

¹⁰⁴ Zřejmě odkaz ke *Germanii* §9.

¹⁰⁵ „Skandinávie dostala své jméno od zosobněného indického božstva Skandy, jež třemi kroky přeměřilo celý svět.“ Majewski zde mísí bohy Skandu (Kártikéju) a Višnuův avatár trpaslíka (vámany).

jméno Slované dávali svému majetku (=zboží, *ibid.*, s. 67),¹⁰⁶ této zbožnosti jsou plné písně i přísloví, a co je hlavní, nachází se u řady slovanských panovníků, počínaje světcem Václavem a Vladimírem.

Vlastní důkaz o slovanském ctění bohyně Slávy je založen jednak argumentačně na výskytu tohoto jména v lidové poezii i příslovích, především však na komparaci s jinými mytologickými systémy, kde je sledován podobný koncept, resp. „podobná bohyně“, neboť Kollár předpokládá, že „kolik družek a tovaryšek, tolik světkův hodnověrných má tato věc pro sebe“ (*ibid.*, s. 23). Nejdůležitější je přitom srovnání s indickou Sváhou, již Indové uctívali „jako manželku boha ohně čili Agni, jemuž se sloužilo k dosažení velikého jména a slávy“ (*ibid.*, s. 25). Z různých pasáží v *Asiatic Researches*, kde je ‚sváhá‘ překládáno většinou jako „mysterious glory“, následně vyvozuje, že Sváhá byla světlostí ohně-Agniho, jeho „světlost, paprskovitost, pramenitost, oslona od ohně nerozlučitelná“ (*ibid.*, s. 31).¹⁰⁷ Druhým výrazem, znamenajícím v sanskrtu slávu, je podle Kollára výraz ‚vand‘, který se objevuje nejen ve jméně Vandalů (tj. předků Slovanů, neboť je pozdější antičtí autoři upravili na Vindy/Venety), ale též ve jménech jako ‚Párvatí, Satjavatí‘, která proto překládá jako ‚Přeslava‘ a ‚Pravoslava‘.¹⁰⁸ Důraz na indickou mytologii byl tedy zpočátku dán patrně přímou polemikou s Šafaříkem; naznačuje to alespoň Kollárova poznámka přímo narážející na námi citované pasáže *Starožitnosti*, zamítající vyvozování Slovanů z Asie, neboť „lidská důmyslnost a pilnost již tisíce věcí v historii dovedla, zpravdila a objasnila, které se naším předkům nemožnými anebo tmavými viděly“ (*ibid.*, s. 24). A právě důkaz příbuznosti slovanské a indické mytologie je nejdůležitější, jelikož Indie je matkou všech národů, tedy i Slovanů. Celou polemiku Kollár uzavírá optimistickým výrokem: „Proč bysme mnoho světla pro náš národ očekávati neměli z jeho kolébky a pravlasti, totiž z krajův indoasiatických, která ještě slavského Kolumba očekávají, a z knih sanskritských, jejichž řeč s naší tak spřízněna jest?“ (*ibid.*) Sám si ale zpočátku neklade podobné velikášské úkoly, jeho pokusy o srovnávání slovanské a indické mytologie v této první části spisu spíše navazují na předchozí texty Dobrovského a Jungmanna. V tom smyslu doplňuje, že k Brahmovi patří nejen náš Perun/Parom, ale též Prove, jako bůh

¹⁰⁶ Souvislost ve skutečnosti jen velice mlhavá; praslovanské ‚*sъbožьje‘ je odvozeno z adjektiva ‚*sъbogъ‘; to odpovídá indickému ‚subhága‘ (su =dobrý + bhága =úděl, bohatství) (Rejzek, 803).

¹⁰⁷ Ve svém německém *Nástinu životopisném (Lebens-Skizze)*, vypracovaném u příležitosti jmenování mimořádným profesorem ve Vídni r. 1849, nicméně uvádí Sváhu jako „indische Sonnengötin“ (srov. Kollár 1903, s. 73).

¹⁰⁸ I slovo ‚agni‘ má prý ve slovanštině responsi nejen ve slově ‚ohně‘, ale též ‚Jaga‘, protože baba Jaga je podle něj vždy spojována právě s ohnivým živlem (*ibid.*, s. 35). Kuriozitou je, že od výrazu odvozuje i jméno ‚Jan‘, upozorňuje na to, „jak snadno se serb[ské] ogaň a rus[ké] ogoň na Johan zesmeknouti mohlo“ (*ibid.*).

práva zmiňovaný Helmoldem z Bossau,¹⁰⁹ (ibid., s. 50–52), to mu však nebrání, aby jej na základě jeho funkce boha hromovládce nespojoval také s Indrou, neboť „pořádek [...] bohův indických se u Slavů během času změnil“ (ibid., s. 54). Přijímá nyní některé etymologie, jež dříve zavrhl, např. odvozování ‚Koledy‘ z indického ‚Kalendu, dcera Slunce, manželka Višnuova‘ (ibid.), a přichází i s originálními: „S indickým Gan/Ganavada mohou se srovnati i jména slav[ských] měst, k.p. Gana, Jana, Jena“ (ibid., s. 53). Ač dosud neprovádí detailní analýzu, je již přesvědčen o tom, že celý slovanský panteon je vlastně indickým. Dokladem toho mu je pojednání Williama Jonese *On the Gods of Greece, Italy and India*, „kdež ukazuje, kterak [tito bohové] větším dílem z jedné prastaré studnice plynuli, totiž z Indie“ (ibid., s. 56). Protože slovanská mytologie vykazuje řadu shod s řeckou a římskou, musí mít logicky tyto shody i s indickou. Důkazem k tomu mají posloužit některé paralely přímo z Jonesova spisu, např. že „Jupiter jest náš Perun, Saturnus náš Sitivrat“ (ibid., s. 57). Jones totiž na základě mytologických podobností ztotožňuje Saturna se Satjavratou (Manuem Vaivasvatou; srov. Marshall 1970, s. 203–204), Iuppitera pak s Djaus Pitarem a Indrou (ibid., s. 213). Tímto obratem Kollár netvoří pouze několikanásobnou paralelu (Řecko – Indie; Řecko – Slované; Slované – Indie), ale nevědomky prozrazuje i zdroj většiny svých inspirací, totiž Jonesovo pojednání.¹¹⁰

Kollárovým nesporně vlastním počinem je důkaz o rozšíření bohyně Slávy/Sváhy i mezi ostatními evropskými národy.¹¹¹ Jeho paralely jsou většinou nesmírně vágní, založené na shodné etymologii jména nebo na několika letmých zmínkách. Příkladem může být ztotožnění se skandinávskou Sagou, pro což je mu důkazem jediná citace ze *Starší Eddy* (*Grímnismál* §7). Jak už ale uvedl v případě Skandy, v němž vidí jméno Skandinávie, nebyla tato souvislost mezi staroseverskými a indickými bohy podle Kollára zdaleka jediná: „Bud, Budha a skand. Wodaň, Brahaspadí a Braga, Prija a Fraja, Skanda a Skand, Skandinav atd.“ (ibid., s. 39).¹¹² Podobného rázu jsou i doklady z řecké a římské mytologie; tak byla u Řeků Sláva ctěna nejen jako ‚Φήμη‘ (latinská ‚Fama‘) a u Římanů ‚Honor‘ či ‚Gloria‘, ale odpovídá jí též řecké ‚Oσα‘ či ‚Κλειώ‘.¹¹³

¹⁰⁹ Odkaz k Helmoldově *Slovanské kronice* I,52, kde je zmiňován bůh Proven (srov. Helmold 1937, s. 84), jehož však již Erben vykládá prostě jako personifikovaný symbol ‚práva‘.

¹¹⁰ Na spis jej mohla upozornit zmínka u Majewského s poměrně přesným bibliografickým údajem (srov. Majewski 2018, s. 103). Na Kollárovu inspiraci Majewského dílem upozornil již Wollmann 1958, s. 117.

¹¹¹ Podolan z takové struktury práce usuzuje, že Kollár Slávu jakožto bohyni záměrně nikde nedefinuje, aby umožnil čtenáři učinit si její v podstatě libovolný obraz na základě uváděných komparací (srov. Podolan 2013, s. 88).

¹¹² Inspirací snad Kollárovi mohl být Thaddae Anselm Rixner (1766–1838) a jeho *Geschichte der Philosophie zum Gebrauch seiner Vorlesungen* (1822), kde vyvozuje celou *Starší Eddu* z indických véd (srov. Glasenapp 1960, s. 27).

¹¹³ Přitom pro ctění ‚Ossy‘ (Pověsti) jako bohyně jsou Kollárovy doklady pouze *Odysseia* I,282–283: „ἤν τις τοῦ εἴησι βροτῶν, ἢ ὄσσαν ἀκούσης / ἐκ Διός“ (Vaňorný: „někdo-li něco ti řekne neb nějakou Diovu pověst / uslyšíš“)

Bohyni ale vidí Kollár i v hebrejském výrazu ‚selah‘, z něhož však „pohanský duch [...] již dávno vypáchl a na Jehovu obracen“ (ibid., s. 32). Kollárovi tedy nejde v první řadě o srovnání indické a slovanské mytologie a života, ale o prokázání existence bohyně Slávy a o odvozování slovanského etnonyma právě od této bohyně. Daleko důkaznější měla být, pokud šlo o Indii, druhá část spisu, jež však jakémukoli soustavnému zkoumání vzdoruje právě svou strukturou nahodilých „přídavků“.

6.2.2. Přídavky srovnalost indického a slovanského života, řeči a bájesloví ukazující

Že mezi Indy (sanskritem) a Slavy (slavenčinou) [...] svazek anobř národní pokrevnost se nalézají, toho důkazem jest netoliko řeč, etymologia, deklinacie atd., obou národův, ale i jiné věci, zvyky a obyčeje, zákony a obřady, zvyky a obluby a jiné okoličnosti života, které zde vyložiti a srovnávati za potřebné držíme [...] proto, aby nemyšleno, že každý národ evropský rovným právem na Indii a sanskrit se odvolávati může jako náš.

Ján Kollár, 1839¹¹⁴

Fakt, že Kollár celý svůj *přídavek* skládal značně narychlo, se zdatně podepsal na jeho struktuře; jednotlivé části tak mají samy nejrůznější dodatky, apendixy a opravy. Přesto však můžeme celý text rozdělit na tři hlavní oddíly: a) komparace slovanského a indického života, b) komparace mytologická, c) slovník shodných lexikálních jednotek. Touto formou jako by chtěl Kollár (s odvoláním na úvodní metodologický pasus svého spisu) dokázat shody mezi Indií a Slovanstvem ve všech sférách života a kultury. Ač má však jeho komparace být komplexní a úplná, omezuje se deklarativně zároveň na některé příklady, čímž dochází často k uvádění shod nikoli pouze nahodilých ale též nahodile seskupovaných. Na celém spise je vidět značný chvat a neuspořádanost, již ve *Staroitalii slavjanské* Kollár nahradil detailně rozpracovanou pevnou strukturou.

Jen krátce se zastavme u *Slovníku některých výrazův sanskritských, cikánských a slovanských, týž kořen a význam majících*. Jde o přehled, podobný pokusům, jež představili Adelung, Majewski či Mihanović, a v tomto ohledu znamená značný krok zpět oproti Jungmannovým pokusům o analýzu kompletních paradigmat. Kromě Mihanoviće a Majewského jako své zdroje Kollár uvádí též texty v *Asiatic Researches*, Boppa a Klaprotha.

a *Ilias* II,93–94: „ἄσσα δεδήει / ὀτρύνουσ' ἰέναι Διὸς ἄγγελος· οἱ δ' ἀγέροντο“ (Vaňorný: „A Diova poslice, Pověst, / plála a budila lid, jenž rychle se do schůze sešel“).

¹¹⁴ Cit. dle Kollár 1839, s. 155.

Na druhé straně je tu (po vzoru Dobrovského) opět ke srovnání přibrána romština (podle Puchmajerova slovníku), o jejíž klasifikaci se (i pro její poměrně nepatrnou znalost) dlouho pochybovalo. V přídatku uvádí též „slavská slova v řeči Albanův čili Skipitarův“. Jeho seznam je tak daleko širší a značně odlišný od těch, s nimiž jsme se dosud setkávali. Lexikální seznam navíc Kollár často rozšiřuje o části paradigmát vybraných výrazů, jež však klasifikuje jako zvláštní lexikální jednotky, či o některé zřejmé složeniny – tím se počet responsí značně rozšiřuje, navíc tato metoda jaksi nedokonale „supluje“ náznak shody celých lexikálních paradigmát a gramatického systému. Mimo značný počet etymologicky průkazných responsí (díky Boppovi) uvádí Kollár i některé poměrně zvláštní: výraz ‚sri‘ (šří) překládá jako ‚štěstí‘ a srovnává se slovanským ‚vstříc‘,¹¹⁵ šťastně komparuje ‚savaka‘ (catulus =mládě, štěně) s ruským ‚собака‘,¹¹⁶ od výrazu ‚dharma‘ odvozuje staročeské či srbské ‚drbiti‘ (=musit). Neleká se však ani překládání proprií: jméno bohyně Durgy (Durga) překládá jako ‚družka‘, Guzerat (Gudžarát) spojuje s výrazem ‚hazuka‘, krajinu Multan zase s Muldavou (Vltava, německy Moldau).¹¹⁷

Patrně nejobtížněji jsou interpretovatelné oddíly, v nichž Kollár předestírá komparace mezi slovanskými a indickými obyčejí, zvyklostmi a způsobem života. Do extrému zde totiž dovádí metodu, zavedenou již ve *Výkladu ke Slávy dceři*, že totiž většinou bez dalšího komentáře nebo jen s velmi stručnou poznámkou uvádí rozsáhlé citace cizojazyčných zdrojů. Navíc tyto citace (jimž ve srovnání s dobovým územ z formálního hlediska není co vytknout – srov. Podolan 2013, s. 85), staví prostě vedle sebe a na čtenáři ponechává – řečeno s Jungmannem – „líbé srovnání“. Tyto komparace lze rámcově rozdělit do několika kategorií:

a) srovnání čistě ideologická (poprvé se zde explicitě uvádí již často zmiňovaná paralela z Herderových *Ideí*); úpadek jazyka obou národů „na základě jejich dobromyslnosti“ (Kollár 1839, s. 204).

b) komparace filologické. Tato srovnání jsou: 1) etymologická: srovnávání jmen měsíců, na něž později naváže Erben, kdy Kollár srovnává ‚máj‘ s indickou ‚Májou‘, ‚listopad‘ je zase

¹¹⁵ Etymologie, ač neudržitelná, je cenná Kollárovým rozpoznáním původní předložkové vazby výrazu ‚v+střici‘, odvozeného od staročeského ‚*střieca‘, jež se odvozuje z praslovanského ‚*sъręta‘ (Rejzek, 791).

¹¹⁶ Ruské ‚собака‘ se obvykle odvozuje z iránských jazyků (např. dárí ‚sabah‘, médsky ‚σπάκα‘), jež má stejně jako sanskrtské ‚śván‘ kořen v protoindoiránském ‚*śwā‘ (srov. <https://en.wiktionary.org/wiki/Reconstruction:Proto-Indo-Iranian/*C4%87w%C4%81%CC%81> [cit. 3.8.2020])

¹¹⁷ Tyto etymologie již samozřejmě průkazné nejsou. české ‚družka‘ se odvozuje z praindoevropského ‚*dhreugh‘ (=jít v družině), zatímco jméno bohyně Durgy se spojuje se slovem ‚durg‘ (=pevnost, něco neporazitelného; Mayrhofer, II, 52). Etymologie jména Gudžarát (původně snad Gúrdžarah; ibid., I, 340) je založena jen na chybném přepisu propria, jehož výslovnost Kollár evidentně neznal.

kalkem sanskrtského ‚patraputa ‚ (ibid., s. 184);¹¹⁸ 2) morfologická: koncovka ‚-i‘ u feminin (indické Sarasvati, Devaji, slovanské Kazi,¹¹⁹ kníni, máti, dci; ibid., s. 205); 3) fonetická: „spojování souzvuček“ – skupiny jako ‚bda‘, ‚čča‘, ‚dna‘, ‚kka‘ atd., Kollár uvádí většinu příkladů jen z jazyků slovanských (bd = bdíti, čč = hrdliččin, kk = k komu; ibid., s. 206).

c) folklorní: 1) přejatá z cizích zdrojů, jako např. zpráva o podobnosti mezi Slovanami a Indkami, nosícími vodu ve džberech na vahadle přes rameno, na niž údajně upozorňují „Angličané v Indii v Kalkutě stěskavší a pak po Serbsku a Uhřích cestující“ (ibid., s. 201); 2) přejatá na základě komparace zpráv různých autorů: nejčastější kategorií jsou zvyky kladně hodnocené (jako doklady pro Slovanstvo slouží klasické kronikářské záznamy, pro Indii starší zprávy cestovatelů, výjimečně *Asiatic Researches*; patří sem např.: svatost pohostinství, úcta ke stáří, podobné obyčeje při svatbě, upalování vdov); 3) případy, kdy Kollár výskyt obyčeje u Slovanů dokládá autopsií jako v případě „poduškového čili vankušového tance“ (ibid., s. 190). Některá tato srovnání jsou na první pohled kuriozní, např. to, že se nikobarští domorodci odívají bederními rouškami z trávy a listů, srovnává se srbským zvykem (doloženým v Karadžičově *Serbskem rječniku*) halit se o slavnosti Dodola travou a listím (ibid., s. 202). Dnes úsměvně zní rovněž doklad pro „zvláštní postavení ženy v rodině“ zdůvodněním, že „ruské ženy výprask od mužův považují jako důkaz lásky“ (ibid., s. 191).

d) mytologická: skupina zdaleka největší, volně navazující na předcházející oddíl: vzývání ohně, posvátná úcta ke koním (již u Slovanů dokládá srbský Šarc či český Šemík), malování bohů na standardy a praporec. Nejdůležitější a nejvlivnější je však Kollárovo propracované srovnání indického lingamu se slovanskými máji, jež si zasluhuje podrobnější osvětlení.

Šivaistické lingamy byly odedávna komparovány s antickými priapskými slavnostmi a tato srovnání nacházíme i v naší literatuře, a to prakticky po celé století (srov. Kramerius 2019, s. 142, 148; Čupr 1881, s. 29). Pro Kollára je příznačné, že svůj důkaz rozpracovává postupně na několika úrovních. Základní myšlenkou je, že indické uctívání lingamu i slovanské máje jsou v podstatě slavnostmi jara se silnou falickou symbolikou (Kollár 1839, s. 172). Důkaz této zdánlivé podobnosti je na druhém stupni podepřen filologicky s oporou ve dvojitým významu

¹¹⁸ Na jiném místě se Kollár k tomuto problému vrací a snaží se doložit paralely nejrůznějších indoevropských i jiných jazyků k neprůhlednému českému ‚únoru‘ (jehož etymologie je dodnes nejasná; Rejzek, 757), jež neváhá srovnávat s pahlavským ‚Nersengh‘ (správně Nairjósangha), ale i s mongolským ‚nap‘ (=slunce) či tamským svátkem Neruppu tirunál (Kollár 1839, s. 306). Doklad je tak zajímavý pro Kollárovo ignorování jakéhokoli povědomí o příbuznosti jazykových rodin.

¹¹⁹ Jméno ‚Kazi‘ jinde spojuje s indickým světcem Kašjapou, od něhož též odvozuje etnonymum Kašubů.

slova ‚břıza, březem‘: „Slavské březem, berezozol,¹²⁰ jest přeložení indického Phalguna. [...] Guna znamená ctnost, dobrou vlastnost, sílu; phal jest naše staroslav[ské] pohlaví, spolnice, Geschlechtstheile; Phalguna jest tedy měsíc březicí, ku březení čili plodu a těhotnosti příhodný, v němž se stádo a dobytek březím stává“ (ibid., s. 184–185). Tomuto filologickému srovnání konečně přichází na pomoc opět folklór: „Jako u Indův palma byla symbol phala čili rodičích oudů, tak u Slavův břez. [...] Naše břez březem březí má tedy právě ten dvojsmysl i stromu i rodidel, který indické phal phalos palma“ (ibid.) Tím vzniká již trojí srovnání: březem – břıza; březem – phálguna; lingam (falus) – máje. Aby byla komparace mezi březem a falickým symbolem ještě posílena, přidává Kollár další, v této konstrukci již vlastně nadbytečný důkaz etymologický, vycházející ze synonymie německých výrazů ‚Birkenbaum‘ a ‚Hahnenbaum‘ (=hřadovací strom) a konstruuje: „Hahn zajisté čili kohout jmenoval se v některých nářečích slavských [...] slovem kokot, které spolu i kohouta i lingam čili mužský oud značí“ (ibid., s. 175). Tím je důkaz i na své třetí rovině jakoby dovršen, souvislost je jak filologická, tak konceptuální, a to navíc na několika vzájemně korespondujících rovinách.

Tímto příkladem se dostáváme k oddílu Kollárem nazvanému *Srovnalost slavské a indické mytologie*. V něm navazuje na teorie Hollého o pozdním stěhování Slovanů z Indie a dovozuje, že jako „nejmladší synové“ zachovali Slované nejvíce z indické mytologie. Tak zde nalzáme nejen indické mytologické koncepty a jména indických bohů, ale autor se dotýká i některých zcela praktických problémů, jako je Západ pohoršující nahota indických model, podle autora pocházející „od rozdílu v podnebí tam v Asii teplého, zde v severní Evropě studeného“ (ibid., s. 250).¹²¹ Po tomto obecném úvodu se Kollár pouští do rozsáhlé konstrukce slovanského panteonu a jeho srovnání s indickým. Nejstarším bohem byl podle něj Brahma (slovanský Prove), jehož některá epiteta se zachovala též u Slovanů, jako např. Svajambhú („Sebou budoucí, Samobyt, srov. slav[ské] svoboda“; ibid., s. 232), jenž byl však později potupen od višnuistů a šivaistů, čehož důkazem jsou Kollárovi „i dlouhé (snad oslovské) uši na modle stargradského Prova“ (ibid., s. 241).

Nejpodrobněji Kollár zpracovává slovanské analogie k Višnuovi a jeho avatárům. ‚Višnu‘ (jehož jméno zní ve slovanském ‚Vítu‘, epiteton ‚Góvinda‘ se zase vyskytuje ve jméne

¹²⁰ Ve skutečnosti nikoli tvar původní, nýbrž dialektický a odvozený; přípona ‚-zol‘ odvozena od adjektiva ‚зеленый‘, tedy měsíc, kdy se zelenají břízy.

¹²¹ Ve svém posledním díle, rukopisně dochovaném spise *Die Götter von Rhetra oder Mythologische Alterthümer der Slaven besonders im westlichen und nördlichen Europa* právě na základě stupně odění určuje stáří jednotlivých prilwitzských idolů; nejstarší mají být sošky nahé, vytvořené ještě podle starého indického zvyku (srov. Ivantyšinová et al. 2015, s. 88–89).

boha ‚Veleša‘)¹²² „vzal na sebe 10 rozličných proměn čili tvárností, které se avatara nazývají“ (ibid., s. 249). Výraz ‚avatára‘ Kollár překládá jako ‚přetvora‘ a vynakládá značnou energii, aby u Slovanů doložil všech deset Višnuových avatárů. Tyto komparace jsou pro nás velmi významné, neboť ukazují Kollárovu snahu v mytologické rovině přenést celý hinduistický panteon do slovanského prostředí a zároveň zcela nekritické a překombinované užívání různorodých pramenů a zdrojů. Proto se zmiňme alespoň o některých. Kúrmávatáru (=želvopřetvoru) srovnává s Želu, bohyní nejasných funkcí, jež je však (v podobě Zelu) doložena jen v pozdní Neplachově kronice z doby Karla IV. (srov. Dynda 2017, s. 261–262), ale s výrazem ‚kúrma‘ spojuje také staroslověnské ‚korma‘ (=koráb)¹²³, jež prý souvisí s českým nářečním označením želvy ‚korytnačka‘ (Kollár 1839, s. 251). U Narasinhávatáry (=Mužolvapřetvora) vychází z Dětmarova ‚Luarasici‘ (chybně místo ‚Suarasici‘ =Svarožic, což užil k rekonstrukcím i Šafařík, viz výše), jehož první komponent však nevykládá přímo od ‚lva‘, ale navrhuje konjekturu, jíž dostává foneticky téměř totožný tvar ‚Narasici‘, jež vykládá tím, že „písmenem N, zvláště jestli se spodní čárečka prvního hnátu L něco ku pravici protáhne, snadně se ve dvě litery přetvoří, v L a V čili U“ (ibid., s. 255). S jednou z nejkompexnějších etymologií přichází u avatáry Parašurámy. První část jeho jména (dnes překládaného jako ‚Ráma se sekerou‘) upravuje do podoby ‚Parasu/Prasu‘ a vykládá jako „přes jsoucí, přespolní“ a ‚Ráma pak od kořene ‚ra‘, ‚ram‘ jest jako naše ‚rad, radost, radování‘: a tak Prasurama jest doslovně Hosti-rad, aneb s přeložením slov Radi-host, Radegast“ (ibid., s. 264–265). Tuto etymologii ještě podporuje rozbor slova ‚Hostivít‘, kde druhá složka (a též české ‚vítat‘) souvisí s theonymem ‚Višnu‘ a ‚vítat‘ má tedy význam ‚hosta přijati ve jménu boha Višnu“ (ibid., s. 263). Ostatně základní syžet Rámajány byl údajně starým Slovanům rovněž znám a uchoval se v ruském bylinném syžetu *První výjezd Ilji Muromce (Первая поездка Ильи Муромца в Киев)*, přičemž Ráma se změnil v Ilju Muromce, démonský král Rávana ve Slavíka loupežníka (ibid., s. 275). Jako obvykle se však Kollár i zde pouští do „druhotného“ důkazu a uvádí, že jméno ‚Ilja Muromec‘ souvisí se staroindickým Ilou, synem Manua Vaivasvaty

¹²² To Kollár vykládá jako „pán skotu“, od ‚vel‘ (=vůl) + ‚es‘ (=pán), jež je přejato v tomto významu přímo ze sanskrtu (= ‚Gan+eša‘, ‚Eš+vara‘) (srov. Kollár 1839, s. 249). Spojitost Veleša se skotem se přijímá na základě zmínky u Nestora k roku 6415/904, kde se Rusové zapřísahají „Волосом, скотыим богом“. Toto spojení sice ještě Erben překládá jako „bůh dobytka“ (Erben 1867, s. 23), nyní se tento výklad někdy odmítá (Gajdošíková Šebetovská 2023, s. 129–134) a přijímá se spíše Velešova role chthonického boha mrtvých, a to na základě srovnání s baltským Veliasem (Vēlinēs; srov. Profantová & Profant 2000, s. 230; Téra 2014, s. 230–231), jindy se přijímá spojení obou funkcí (Dynda 2019, s. 70–77; Gajdošíková Šebetovská 2023, s. 134–142). Kollárův pokus vyvozovat Velešovo theonymum ze sanskrtu nebyl jediný, jak svědčí ještě r. 1875 Josef Jireček: „Afanasjev odvozuje Veleša ze sanskritského kořene vy, var (tegere); Veleš prý doslovně znamená boha oblačitele, kterýž nebesa pokrývá dešťovými oblaky a na pastviny nebeské vyhání oblačná stáda“ (Jireček 1875, s. 415). K novějším etymologiím theonyma srov. Gajdošíková & Šebetovská 2023, s. 19–31.

¹²³ Praslovanské ‚*kьrma‘ znamenalo spíše tyč, jíž se řídila loďka (odtud naše ‚kormidlo‘; Rejzek, 333).

a zakladatelem tzv. lunární dynastie; uvědomuje si sice mytologický rozpor, jenž tím vzniká, dodává však: „možno, že v běhu času a v ustech lidu jména Ila a Ram promíchána a zaměněna jsou“ (ibid., s. 257). Právě tyto analogie jsou ukázkovým příkladem Kollárova svévolného užívání výše deskribované mytologicko-filologické metody, vytvářející nakonec jakýsi nesourodý konglomerát vzájemně si protirečících představ. Aktuální vyznění má naopak jeho přijetí staré německé rekonstrukce ‚Buddha =Wódan‘ (Ódin), z níž přímo vyvozuje odvěké nepřátelství a nevraživost mezi Slovany a Germány: „Bramano-Slávové kaceřovali Buddho-Germány a tito zase onyno. Ve slávské staré mytologii téměř ani šlépěje po Buddhovi nenacházíme, který v germansko-skandinavské mytologii jest hlavní osoba a jakoby osa, vůkol níž se celá jejich mytologie točí“ (ibid., s. 272). Toto nepřátelství je věčné, neboť Němci jsou dle něj „buddhisty“ vlastně doposud: „Budhaisté jsouv Asii co mudráci a filosofové: i Němci se posud s filosofií nejvíce zanášejí; budhisté považováni bývají v Asii co kacíři, ateisté, racionalisté: tak Germanové v Europě“ (ibid.). Kollár tak konstruuje představu Němců jako daleko mladšího, navíc heretického národa, jehož nepřátelství se Slovany je dáno navěky, jelikož Němci svou heretickou buddhistickou přirozenost v průběhu dějin stále obnovují (podrobněji Gáfrik 2015, s. 79–81).

Mohlo by se zdát, že v porovnání s touto komplexní komparací věnuje Kollár poměrně málo místa poslednímu členu Trimúrti, Šivovi. Je to tím překvapivější, vezmeme-li v úvahu dobové diskuse o tom, zda a nakolik se Šiva u Slovanů objevuje.¹²⁴ Slovanský ekvivalent je však skutečně uveden pouze u nemnohých epitet (avatárů) boha Šivy, navíc často s velmi stručným komentářem. Představa Šivy se však promítla do Kollárova výkladu hinduistických světových věků (jug). Již samo slovo ‚juga‘ etymologicky vykládá jako ‚věk, jistý svazek věků‘ (přičemž zcela neprůkazně argumentuje změnou ‚j<v‘ podobnou jako mezi českým ‚jajce<vajce‘).¹²⁵ Juga je tedy vlastně svazkem určitého věku s jeho náboženstvím a základ této jeho teorie tkví v názvech jednotlivých světových věků, jug. První věk, Krtajugu, odvozuje od nedoloženého staročeského ‚kirta‘ (=tvůrce),¹²⁶ a vykládá jej tedy jako věk, v němž byl ctěn

¹²⁴ Potřeba vyjádřit se k tomuto problému mohla být snad prvotně vyvolána Dobrovského ztotožněním Šiva =Živa, jež se poměrně hojně citovalo i v německojazyčné literatuře. K problematice se vyjadřuje např. Alexej Stěpanovič Chomjakov (1804–1860), pokládající Slovany za pravověrné višnuisty, pro něž byl jedním z důvodů migrace z Indie právě vzrůstající se nečistý šivaistický kult (srov. Chomjakov 1900, passim, zvláště s. 310–311). Oproti tomu Juliusz Słowacki (1809–1849) v posmrtně vydaném *Králi duchu* (IV,2,57) popisuje pohanskou polskou svatyni: „Zřím soch tam bůžků vypálenou hlinu, / z nichž každá polevou jest jako živá - / ten, mající v svých očích po rubínu, / buvolí hlavu v ruku... toť bůh Šiva“ (Słowacki 1939, s. 157). (v orig.: „Z gontyn wygląda... straszny bożek Siwa, / z bawolą w rękę głową... z dziobem ptaka... / Na innych bogach glinianych poliwa / z tęcz, a włos żywy z węzowego krzaka...“; Słowacki 1949, s. 354).

¹²⁵ Dvojitý význam slova ‚juga‘, znamenající jak ‚věk‘, tak ‚jho‘, je nepopiratelný, jejich etymologická souvislost je však předmětem hypotéz (podrobně Havlová 2017, s. 30–33).

¹²⁶ Evidentně z podvržené glosy *Mater Verborum* „Radigost unug kirtov“ (Patera 1877, s. 505).

jediný Tvůrce, Bráhma; komponenty v Tritajuze a Dváparajuze prostě odvozuje od číslovek ‚tři‘ a ‚dva‘, jsou to tedy věky, kdy byla ctěna nejprve celá Trimúrti, posléze již Bráhma ustoupil a přenechal své místo dvojici Višnu-Šiva. Náš věk, Kalijuga, je věkem spojeným s Kálí, jež je v Kollárových představách jednou z avatárů boha Šivy (Kollár 1839, s. 343). Tato chronologie má ale rovněž další významnou etymologickou souvislost, reagující na Šafaříkovo a Čelakovského spojování ‚Slovan‘ = ‚člověk‘, neboť podle něj ‚člověk‘ znamená vlastně ‚kali-věk‘, tedy „tvor toho času čili věku žijící“ (ibid., s. 349). Tím dociluje nejen ztotožnění našeho věku s věkem Šivovým, ale i jakési synkreze mezi Višnuem, jehož ctili dávní Slované (či indoslavští předkové), a dnešním věkem, věkem Šivovým. Důkazem této synkreze a jejími pozůstatky jsou dodnes některé lidové hry; hra na jestřába¹²⁷ připomíná Garudu a tím i boha Višnu, hra zvaná „chození s hadem“¹²⁸ je zase starou oslavou boha Šivy, neboť „had byl symbol Šivy, boha času mijejícího a obnovujícího“ (ibid., s. 331). Tím autor zároveň zdůrazňuje dodnes živé pozůstatky prastarých indicko-slovanských mytologických tradic (jak uvidíme, stane se tato premisa důležitou hlavně pro Krolmuse).

Kollárovy odkazy k jiným indickým božstvům jsou daleko nejasnější, stručnější a méně systematické. O responsi ‚Durga‘ = ‚družka‘ jsme již mluvili (srov. i ibid., s. 381), zmiňme ještě některé překlady fonetické (‚Lakšm‘í od kořene ‚la‘ [=krása] + ‚šum, šumný‘; ‚Padmaléja‘ = ‚po tmě ležící‘, odtud slovanské ‚potměchuť‘, původně ‚potměkut‘ od slova ‚kutě‘ [ibid., s. 240]). Stejně nesystematicky působí i pokusy hledat slovanské ekvivalenty k hinduistickým svatým písmům (ibid., s. 314) nebo některé položky v „přehledu řek, kmenův, měst a národův jméno původu mytologického majících“, kde uvádí řadu etymologií nejen z mytologie indické a kde např. Drevljany spojuje s Dharmou (Dhermou), Chorvaty se Šivou (epiteton Griša), Illýrii s jeskynním komplexem v Éllóře či Srby/Soraby se Súrjou.¹²⁹

Z těchto příkladů vidíme, jak rozporuplně celé dílo vypadá již formálně. Na jedné straně jsou zde pasáže působící nesmírně propracovaným a promyšleným dojmem, mající za sebou určitou komplexní představu (Višnuovy avatáry, systém světových věků), na straně druhé stojí řada okamžitých nápadů a postřehů řazených někdy nelogicky, někdy asociativně, občas si odporujících. Zároveň bylo snad ukázáno, jak Kollár dovedl až na určitou mez svévolnou práci s historickými prameny. V celém spise se sice zračí jeho nesmírná erudice, podtrhovaná navíc originálními citacemi užitých zdrojů, ale zároveň mezi jednotlivými prameny nijak nerozlišuje, každý údaj má pro něj tutéž neotřesitelnou platnost, lze-li jej jakýmkoli etymologizováním či

¹²⁷ Srov. *Národních zpěvanky* (Kollár 1835, s. 45).

¹²⁸ Srov. *Národní zpěvanky* (Kollár 1835, s. 65).

¹²⁹ Kuriozitou je Kollárovo odvození etnonyma ‚polák‘, ‚Polan‘ od ‚falus‘ (phallus), jež prý rozesmálo Šafaříka tak, že Kollárovi připsal primát v etymologizování ad absurdum (srov. Szyjkowski 1935, s. 415–416).

mytologickou podobností vztáhnout k právě probíranému tématu. Přes všechny tyto deficity a přesto, že v oblasti filologie zůstane Kollár vždy jen jistou kuriozitou, je zjevné, že právě teprve tímto spisem měla být dokázána již často vyslovená myšlenka, že totiž „celý slovanský panteon je indický“. Právě mytologie je tím, co tvoří páteř Kollárova srovnávání, filologie i etnografie jsou tu vlastně jen obory sekundárními, jež však mají v autorových očích verifikovat závěry mytologických srovnání. Právě proto mohlo později dojít k tomu, že ač schleicherovská historická jazykověda se Kollárovými filologickými snahami nikdy inspirovat nenechala, v mytologických bádáních jeho dílo ještě nějakou dobu rezonovalo. Kollár totiž nejenže svým spisem vytvořil zdánlivě pevné a nerozdělitelné pouto mezi slovanskou a hinduistickou mytologií, ale zároveň konstruuje i velice rozsáhlý a složitý slovanský panteon, mytologický systém opírající svou autenticitu o zdánlivě pevné vazby na prastarou mytologii indickou. Tato snaha po systematizaci slovanského bájesloví jako jednotného celku navazuje samozřejmě i na pokusy předchozí, Kollár však (i svou rozsáhlou znalostí pramenů) dřívější pokusy daleko předstihl; a i když je tento systém rovněž spíše kuriozitou, dal základy některým podobným pokusům, jež se objevovaly ještě poměrně dlouho poté (připomeňme jen *Slovanské bájesloví* Josefa Růžičky [1906]) a s nimiž se v moderních hnutích neopaganismu můžeme setkat i dnes.

6.2.3. Ohlasy a paralely

Kollar's Buch *Sláva Bohyně* missfällt mir ganz und gar: solche Werke richten nur Verwirrung an. Das Wahre und Neue darin lasse sich auf einem Bogen extrahieren.

P. J. Šafařík M. P. Pogodinovi, 22. 11. 1839¹³⁰

Šafaříkova slova dobře ukazují, jakého přijetí se Kollárově *Slávě bohyni* dostalo od toho, jemuž byla její první část určena jako „přátelský list“. Proto je na první pohled zarážející, že takto střízlivý posudek známe jediný. Je to snad odůvodnitelné senzací, jakou vyvolalo odkládané vydání a s ním spojená reklama. Není divu, že např. Köppen Šafaříkovi píše 21. 6. 1839, že se na spis velice těší, protože to bude něco „stark-etymologisch“ (Francev 1927, s. 394). Proto zaznamenáváme i po vydání spisu ze strany slavjanofilsky nadšených romantiků spíše řádky opatrně hodnotící, ne-li přímo pochvalné. Mezi první lze počítat jedinou českou recenzi díla; krátké nepodepsané zhodnocení otištěné v *Časopisu českého museum* přisoudil Francev

¹³⁰ Cit. dle Francev 1927, s. 602. – „Kollárova kniha *Sláva Bohyně* nelíbí se mi nijak: taková díla způsobují jen zmatky. Co v nich nového a pravidelného jest, lze na archu napsati“ (český překlad cit. dle Bílý 1910, s. 482).

Šafaříkovi (ibid., s. 574) na základě toho, že recenzent vytýká Kollárovi příliš básnický jazyk. Podle našeho názoru je Šafaříkovo autorství více než pochybné, neboť recenze až na toto místo nešetří chválou autora ani spisu. Její hlavní myšlenkou je, že spory o etnonymum ‚Slovan/Slavjan‘ jsou malicherné a nelze je rozhodnout, o přídavcích pak dodává, že „zevrubný soud o pravdivosti a platnosti zde uváděných důvodů zanechatí musíme mužům ve věci zběhlým, nicméně vůbec vyznati musíme, že slavný pěvec náš tuto při svou vede velmi výmluvně a s vynakládáním podivuhodné učenosti“ (ibid.). Nadšenější než oficiální recenze jsou listy Josefa Jungmanna z té doby, jak samému Kollárovi, jemuž se 5. 1. 1840 vyznává, že jeho „srovnání mytologie indické se slovanskou náleží mezi věci nejvýbornější a mně nejmilejší, které jsem kdy v jakémkoli jazyku četl“ (cit. dle Lesný 1920, s. 192), tak Markovi, jemuž spis posílá již 2. 10. 1839 s podotknutím: „Porovnání mytologie slovanské s indickou jest tam výborné“ (Emler 1884, s. 296).¹³¹ Podobně nadšené ohlasy nalézáme též v zahraničí. V Rusku referoval v tom smyslu o spise Bodjanskij (srov. Francev 1927, s. 602), v Srbsku anonymní recenzent v *Letopise Matice serbske*, kde spis podrobně představil a přinesl z něj i několik ukázek. Zatímco srovnání etnografická a lingvistická pro něj nemají zvláštní cenu, třetí, mytologická část mu dokazuje, že žádný z evropských národů není tak blízký národu bráhmánů jako Slované (an. 1839b, s. 45). Proto je podle něj třeba shromažďovat další podobné doklady, aby na příbuznost Slovanů a Indů vrhly ještě jasnější světlo (ibid., s. 47). Doplňkem této recenze je ukázka překladu úvodních pasáží Kollárových přídavků (přičemž všechny cizojazyčné pasáže jsou převedeny do srbštiny) v *Serbske pčele* r. 1841; překladatelem byl Pavle Stamatović (1805–1864), pozdější předseda delegace Jihoslovanů na pražském Slovanském sjezdu. – Přes tyto kladné ohlasy je proto zarážející (a u Kollárových spisů tomu tak bylo častěji), že autor měl značné potíže s distribucí díla, o čemž svědčí i fakt, že ještě v letech 1844–1845 se pokoušel alespoň některé exempláře rozprodat prostřednictvím Aloise Vojtěcha Šembery (srov. Fišer 2007, passim).

Kollárova *Sláva bohyně* svým zaměřením a mytologickými fantasiemi nabízí řadu paralel s myšlením jiných slavistů té doby. Z nich zde chceme poukázat zejména shody s myšlením A. S. Chomjakova. Paralely mezi oběma autory totiž byly předmětem řady studií, i když spíše na obecnější rovině (Lanova 1968; Kola 2004, s. 111; Laptěva 2007). Jedná se nám o poukaz na ty pasáže posmrtně vydaného spisu známého pod názvem *Записки о всемирной устроуе*, jež se přímo dotýkají příbuznosti slovanských jazyků a Indie. V rámci svého pojetí světové historie jako nábožensky a filosoficky traktovaných dějin lidského společenství

¹³¹ V podobném duchu na spis Jungmann odkázal později i v *Historii literatury české* (Jungmann 1849, s. 2).

(podrobněji Vlček 2002, s. 98; Fiskovec 2011, s. 88; Nykl 2015, s. 88–102; Mežujeva 2015) totiž postuluje silný svazek právě mezi Slovaný a Indy, zejména mezi jejich jazyky, které podle Chomjakova „можно скорее назвать наречиями, чем языками“ (Chomjakov 1900, s. 3).¹³² Jako bychom zde v zrcadle spatřovali Kollárovu filologickou metodu, spoléhající se na jasnou mysl a dobrý sluch, takže – jak vykládá Chomjakov dále – rozumný filolog zanechá všeho srovnávání s jinými evropskými jazyky, protože i když třeba slyší slovanštinu poprvé, její plnohlasí a celkové znění slov mu jasně napoví o její nevšední shodě se sanskrtem (ibid., s. 399–400). Jako patriot se však Chomjakov vymezuje proti představě jednotného praslovanského jazyka, tvrdí, že existovaly vlastně dvě slovanské migrační vlny, přičemž Slované západní se ze své pravlasti vystěhovali podstatně dříve; tím lze také vysvětlit daleko větší shodu sanskrtu s ruštinou než s jinými slovanskými jazyky (ibid., s. 184). Ačkoli základy slovanské kultury a vzdělanosti leží právě v jejich indickém původu (neboť jako višnuisté právě u bráhmánů našli útočiště před „kušitskými“ šivaistickými hordami valícími se z jihu, srov. ibid., s. 475–476), sám přiznává, že mnohé z toho, co je v západní filosofii a kultuře blízké staré Indii, mohlo vzniknout pouze pozdějšími vlivy či analogií (ibid., s. 167). Proto dle našeho názoru právě podrobná komparace mezi jeho a Kollárovými názory na příbuznost Slovanů a Indů může poskytnout zajímavé výsledky, dokreslující vztah myšlení těchto dvou v mnohém názorově blízkých osobností.

6.3. Od příbuzenství národů k národu Indoslávů

K želání jest, aby se čím dříve ve slavjanských krajinách a školách vedle klasické řečtiny a latiny i klasický sanskryt a indiština co řádné studium přednášely a naše mládež aby vedle Homera a Horace i Valmikiho a Viasa, vedle Herodota a Cicerona i *Vedu, Šastru, Sakontalu, Bhagavatu, Puranu* a jiné indické klasiky v rukách nosila.

Ján Kollár, 1842¹³³

Programové Kollárovo prohlášení, pocházející z jeho *Cestopisu obsahujícího cestu do horní Italie a odtud přes Tyrolsko a Bavorsko* (1842), jasně ukazuje, že se pěvec *Slávy dcery* nevzdal dalšího uvažování o indické teorii původu Slovanů ani po r. 1839, ale že ji spíše stále více rozvíjel a dotvářel. Důkazem mohou být i některé další zmínky v *Cestopisu*, jednak rázu etymologického, jednak spíše historicko-ideologického. Z etymologických výkladů zmiňme jen vyvozování slovanského ‚holub‘ jako kalku ze sanskrtského ‚kapótaḥ‘, od nějž pochází též

¹³² „Můžeme je nazvat spíše dialekty než různými jazyky.“

¹³³ Cit. dle Kollár 1907, s. 106.

latinské ‚Cupido‘ (ibid., s. 529),¹³⁴ či odvozování názvu chorvatského ostrova ‚Krku‘ i jeho italského jména ‚Veglia‘ (podle Kollára původní slovinské ‚Velje‘) od ‚Kršny‘ a ‚Velesa‘ jako původně jednotného indo-slovanského božstva (ibid., s. 105). Ideologický tón má např. historika o Kollárově setkání s dvěma německými studenty (Berlinčany), z nichž jeden, „posluchač Boppa, učitele sanskryty“, vytýká Slovanu Kollárovi nezáměr jeho národa o sanskrť: „Nikdo prej tuto řeč a literaturu s takovou ochotností a pilností by študovati neměl, jako vy Slavjané, jejichž řeč sestra aneb dcera sanskryty jest“ (ibid., s. 274–275).

Cestopis tak naznačuje, že je třeba zásadně přehodnotit Večerkův (2006, s. 31) závěr, že Kollár musel nejprve zahrnout indickou teorii původu Slovanů, aby se mohl obrátit k teorii o jejich někdejších panství v Itálii. K tomuto soudu může svádět pasus v úvodu Kollárovy *Staroitalie slavjanské*, kde čteme, že „živá příbuznost s Itálií jest jako co do času bližší a přítomnější, co do prostranství sousednější, tak i co do jejích následků mnohem důležitější a užitečnější [...] nežli mrtvá ona příbuznost s indickým [...] Sanskřitem“ (Kollár 1853, s. XI). Jak ukazují již citované pasáže *Cestopisu*, situace je daleko složitější. Kollár postupně dospívá až k určitému konceptu jednotného národa Indoslávů, a to volným propojováním prvků slovanských a indických, a jejich zjišťováním ve starověké Itálii pak dokazuje, že tomuto národu patřila kdysi celá Itálie. Indicko-slovanská jednota je tak rozšířena na jednotu italsko-indoslavskou, je do ní tedy přibráno dědictví nejen klasického Říma, ale i tajemných Etrusků (s jejich Řeky ovlivněnou mytologií; srov. Hubáček 2024). Tím jako by Kollár spojoval v jednu nesmírně spleť syntézu oba základní koncepty slovanské etnogeneze (řecký, resp. klasický, a indický). Informace o práci na *Staroitalii* máme především pro období těsně před vznikem díla (srov. Pastrnek 1893, s. 238–239; Ivantyšinová et al. 2015, s. 70–71), je však známo, jak dlouho a intenzivně Kollár na spise pracoval,¹³⁵ a zároveň první významný doklad myšlenky pradávného národa Indoslávů nalzáme již v *Cestopise*. Je to pasáž ve *Slovníku slavjanských umělců* (vydaném jako příloha tohoto cestopisu), v níž se o Justiniánově (Upravdově)¹³⁶ architektonickém slohu říká: „Upravdovský sloh slavjanským nazývati můžeme, necht' by jej

¹³⁴ Výrazy spolu etymologicky nijak nesouvisí, praslovanské ‚*golqьbъ‘ je snad příbuzné latinskému ‚columbus‘, ale uvažuje se o přijetí z předindoevropského substrátu (Rejzek, 229), ‚Cupido‘ pochází ze slovesa ‚cupere‘ (=toužit), s nímž mimochodem souvisí i české ‚kypět‘ (ibid., 362), sanskrťské ‚kapótaḥ‘ je původu nejistého (Mayrhofer, I,158).

¹³⁵ Kollár myšlenku napsat podobný spis pojal patrně na své druhé cestě do Itálie (1844), jak sám sděluje Václavu Hankovi 11. 7. 1847 (srov. Ivantyšinová et al. 2015, s. 70). Srov. ještě list Josefa Jungmanna Markovi ze 16. 9. 1845: „Kollár celý prý v tom jest, aby dokázal, že stará Itálie byla slovanská. I nad tím zdejší kritikové ramena krčí“ (Emler 1884, s. 424).

¹³⁶ Slovanský původ císaře Justiniána a kalk jeho jména v podobě Vprauda/Upravda je dílem Chorvatů Jakova Lukareviče (Luccariho; 1551–1615) a Ivana Tomka Mrnaviče (1580–1637), významných představitelů tzv. dubrovnické renesance. Na Západ tuto teorii (již přijal i Šafařík) uvedl poprvé již Niccolò Alamanni (1583–1626) (podrobně Petrovich 1967). Kollár se k ní přiklonil poprvé patrně ve *Slávy dceři* (znělka 427; Kollár 1832a, s. 226).

Upravda od svých indoslavjanských předkův byl zdědil, aneb i sám vymyslel“ (Kollár 1907, s. 544). Termín ‚indoslavjanský‘ je zde explikací výše uvedeného názoru, podle nějž si Slované přinesli svou znalost kultury i architektury z Indie (ibid., s. 540). Kollár tak dospívá k jakési synkrezi, kdy na základě podobnosti dvou stavebních slohů vytváří sloh jeden, volně v sobě kombinující prvky obou – ale i tento nově utvořený sloh se může nazývat čistě slovanským.

Indie nicméně hraje ve *Staroitalii* zároveň roli daleko obecnější „kolébky lidstva“, a to zejména v ohledu mytologickém. Ať je to zapříčiněno romantickou koncepcí Indie obecně, nebo tím, že zde Kollár nesrovnává již pouze indické a slovanské reálie, dospívá občas až ke görresovsky laděným závěrům z oboru srovnávací mytologie. Jsou to především pasáže o uctívání skotu, v nichž vyvozuje, že se kult býka rozšířil z Indie téměř do všech starověkých mytologií (Kollár 1853, s. 22). Stejně jako je mu býk atributem boha Šivy, je též Šiva těsně spojen se solárním mýtem; k této jeho funkci dospívá rozkladem epiteta ‚Ixora‘ (starý evropský přepis sanskrtského ‚Íšvara‘) na ‚ig+sola‘ (ibid., s. 26). Odtud pak vycházejí obecné úvahy jednak o příčinách uctívání skotu a Slunce, jednak o počátcích teologie. Ctění skotu a Slunce dostává silné konotace grimmovské solární mytologie, jak ji v téže době nalézáme u Hanuše či Erbeny, neboť Kollár deklaruje ctění skotu a Slunce u rolnických národů, jakými byli Indové či Slované, protože „k tomuto způsobu živnosti oba tito vznešení výtvorové přírody a dobrodincové života nevyhnutně potřební byli“ (ibid., s. 24). Složitý koncept vztahu ctění skotu k vývoji obecných teologií Kollár patrně nejplastičtěji líčí v pasáži, hovořící o bozích tzv. *Igúvinských tabulí*, podle nichž bylo původní jedno božstvo rozděleno na mužskou (býk) a ženskou (kráva) polovinu, zároveň ale „co do působnosti“ bylo toto božstvo rozděleno na tvořitele (Brahma), ničitele (Šiva) a udržovatele (Višnu), z nichž má každý své mužské a ženské aspekty. Tím se vlastně oklikou vrací k původnímu konceptu prvotního monoteismu, či spíše panteismu, odrážejícího nejen názory německých romantiků (Görres, Herder), ale i osvícenců (Voltaire) a navazujícího na podněty novoplatonismu. Manifestací tohoto vývoje je světový mýtus o boji dvou bohů – synů jednoho boha-otce, jak jej nalézáme např. ve starozákonním příběhu o boji Adamových synů Kaina a Ábela (ibid., s. 45), ale též v mytologii indické. Příkladem je příběh, který podle Kollára podává „indická kniha *Veda*“ (a jež ve skutečnosti vypravuje např. *Rámajána* I,74), o střetnutí mezi Višnuem a Šivou na Brahmův popud (ibid., s. 45). Analýzou těchto a dalších mýtů se Kollár dostává k prvotní příčině vzniku polyteismu, totiž že lidé „takto sobě vidu rozdílů a odporu mezi světlem a tmou ve fyzickém, mezi dobrým a zlým ve mravném světě stělesniti a představititi hledali“ (ibid.). Proto tedy božskou trojici tvoří nejen otec a dva soupeřící synové, ale zároveň „původní ještě jediná prabytnost a dva pozdější

z ní zniklí výtokové čili dle nové filosofie centrum a jeho dva pólové, polárnosti, pozitivná a negativná“ (ibid.).

Protože je Indie pokládána za nejstarší kolébkou lidstva, přešel tento prvotně indický názor postupně do celého světa, „pročež jest u Egyptčanů, Řeků, Italů, a tak tedy i u Latinůků jeden a tentýž, a toliko jména bohů jsou někde rozdílná“ (ibid., s. 536). To Kollár ještě podtrhuje několikerým poukazem k mytologické číselné symbolice; připomíná ji zvláště u pětky, devítky a desítky, přičemž vždy klade důraz na mytologii indickou, klasickou a slovanskou. Zde někdy dospívá k originálním názorům, např. že „avatare Višnuovy rozpadají se na dvě pětiny, z nichž nejposlednější polovice dokonalejší byla“ (ibid., s. 496), nebo že Kršnových devět milenek-pastýřek souvisí s řeckými Múzami a planetami Mléčné dráhy (ibid., s. 40). Vidíme zde tedy tendenci – zdánlivě odlišnou – k celkové srovnávací mytologii. Zároveň je však nejsilněji deklarována komparace mytologie slovanské, indické a klasické. Proto lze tyto pasáže chápat i jako důsledek indicko-slovanské jednoty: Slované jako národ opustivší Indii nejpozději si s sebou zákonitě přinesli do svých pozdějších sídel největší množství indických mytologických představ, a nalézají-li se tedy v mytologii staré Itálie kromě shod se slovanskými mýty shody též s mytologií indickou, je to pouze potvrzení toho, že patřila kdysi Slovanům, resp. Indoslavjanům. Přímé vyjádření toho Kollár podává na několika místech, tak např. v lapidárním výroku, že „Od Venad Vend Vind Ind povstalo i jméno celé Italie, totiž Vindalia Vitalia Italia“ (ibid., s. 183), nebo že „všickni Vindové jsou Indové z Indie pošlí, a toho času ještě sobě i velice blízcí“ (ibid., s. 9).

Tato indo-slavská koncepce je funkčně využívána převážně v některých typech Kollárova etymologizování. Zmíňme alespoň komplikované odvození toponyma starověkého města ‚Sybaridy‘ (Σύβαρις) od jména boha Šivy, a to na základě pověstné sybaridské rozmařilosti, pro niž byli obyvatelé města nazváni ‚Sibar Sibarit t. j. Siby ctitel, indicky Šiva-bhakter, Saivais‘ (ibid.), neboť antičtí autoři toto jméno znali, jak dokládají odkazy ke Strabónovi.¹³⁷ Ostatně odkazy k Šivovi se objevují nápadně často, převážně ve spojení s priapským kultem. Ten představoval údajně jeden ze základních principů antické mytologie, Kollár od něj odvozuje i některá theonyma jako etruskou bohyni ‚Mutinu‘ či řeckou ‚Pallas‘

¹³⁷ Odkaz se vztahuje ke Strabónem jmenovanému národu Sibů (*Geógrafika* XV,1:8,33, srov. Strabón, s. 463, 469).

(ibid., s. 515).¹³⁸ O zvláštním spojení lingamu s italskou kulturou svědčí i některé zmínky klasiků, v nichž je falus (dle Kollára s mytologickými konotacemi) opisován jako ‚sloup‘.¹³⁹

Kollárovy etymologie slovanských proprií se podobají těm, jež jsme zmínili při rozboru *Slávy bohyně*, s tím rozdílem, že mimo odvození ze sanskrtu se připomínají též paralely latinské či italské. Zmiňme proto jen dvě etymologie entit přímo souvisejících s naší zemí. Toponymum ‚Šumava‘ Kollár odvozuje od indického ‚Sóma‘ (=měsíc) a připojuje k němu i etymologii jména ‚Osman‘ (Soman), „ant’ somu čili lunu za štít mají“ (ibid., s. 506, srov. též s. 452), ačkoli jméno dynastie pochází evidentně od turecké podoby arabského jména ‚Uthmán‘. Nevšední je též etymologie jména ‚Čech‘, i když není patrně Kollárovou původní myšlenkou, neboť na základě podobné myšlenky odvodil jméno ‚Caesar‘ již Schlegel (Schlegel 1808, s. 12). Kollár etnonymum (stejně jako jméno hérao Cacca a odtud i Sicílie) odvozuje od sanskrtského ‚kěša‘, resp. Višnuova epiteta ‚Kěšava‘ („vlasatý“; Kollár 1853, s. 323), a své důvody dokládá i mytologicky: „Bezvlasost čili zbavení vlasů bylo znamením slabosti“ (ibid., s. 47), a jméno Čechů tedy znamená ‚vlastí, silní‘. Přitom jde v základě o etymologii poměrně přijatelnou, odvození od praindoevropského ‚*keso-‘, je jednou z dodnes přijímaných etymologií a rovněž Kollárův poukaz na vlasy jako symbol zdatnosti je argumentačně poměrně přesvědčivý, nikoli však již jeho další mytologické paralely s legendou o příchodu Čecha a Lecha i Caccovu uloupení Herculových stád (srov. Ivantyšinová et al. 2015, s. 76).

Tím se dostáváme k odvozování theonym, a to rovněž ze sanskrtu. Jsou to nyní theonyma nikoli slovanská, ale latinská, italská a etruská. Z první kategorie zmiňme alespoň odvozování boha ‚Pana‘ od Vájuova epiteta ‚Pávana‘, jež Kollár argumentačně nepřesvědčivě dokládá tím, že „ve starších mythech jest Vaju = Višnu, Govinda, pastýř, proto Pan = bůh pastýř“ (ibid., s. 772). Jméno ‚Janus‘ je zase odvozováno od boha Agniho, resp. označení pro oheň; přímým partnerem Ianovi je však podle Kollára bůh se sloní hlavou Ganéša, nicméně i zde se etymologický výklad našel, tentokrát ve spojení Šivy jako Ganéšova otce s ohněm: „Ganeša byl syn Sivy, t. j. ohně, slul jinače i Polear Pulear, t. j. paljar od pal pálití“ (ibid.,

¹³⁸ Zvláště odvozování Pallas Athény od falu (=plodje) je kuriozní již proto, že Athéna byla bohyně panenskou. Srov. též Kollár 1853, s. 235, kde se výraz ‚palladium‘ navíc spojuje s českým ‚pálit‘. Kollárove etymologii popíral později Král, jenž soudil, že Athéna jako Pallas byla bohyně osudu a ochránkyní měst (srov. Král 1883, s. 13–14). Přídomek ‚Παλλάς‘ snad pochází od řeckého ‚πάλλω‘ (=třímat), udělovaného Athéně jako třímající kopí.

¹³⁹ Tak odkazuje mj. na Martiala XI, 51: „Tanta est quae Titio columna pendet, / quantam Lampsaciae colunt puellae“ („Kláda taková visí Titiovi, / jakou lampsacké dívky uctívají“, Martialis 1912, s. 48).

s. 593).¹⁴⁰ Z bohů italských se Kollár nejvíce zabývá těmi, jež zmiňují tzv. *Iguvinské tabule*;¹⁴¹ pro ilustraci uveďme pouze pasáž II,a,11, kde z výrazu „çive ampetu, fesnere purtuetu“ vyčetl jméno boha ‚Sive‘, jehož spojuje se ‚Šivou‘ a dále s kořenem ‚sijati‘ (=žhu, žiji) a vykládá jej jako chthonického boha podsvětí (ibid., s. 448). Přitom se zde o theonymum vůbec nejedná, ‚çive‘ je hapax legomenon, zřejmě v opozitu k ‚fesnere‘ (=chrám), a znamená tedy ‚venku‘, ‚mimo chrám‘.¹⁴²

Jestliže Kollár neměl štěstí při luštění tohoto místa *Iguvinských tabulí*, dokázal alespoň rozpoznat jejich smysl jakožto obětních předpisů. O to zajímavější jsou jeho pokusy s etruskými (tedy neindoevropskými) epigrafickými památkami, jež se pokoušel luštit pomocí slovanštiny a sanskrtu (podrobněji Hubáček 2024). Základním vodítkem mu opět byl výklad mytologických výjevů na jednotlivých předmětech, podle nichž pak vykládal smysl jejich nápisů, jež pokládal za jakési legendy k daným vyobrazením. Tak číši s obrazem Herkula (Erkle), chystajícího se usmrtit Cygna (Kukne), a opodál stojícího Merkura, vykládá jako „boj mezi bramaismem, višnuismem a šivaismem“, neboť Herkula ztotožňuje s Brahmou, Cygna s Višnuem a Šivu s Merkurem (ibid., s. 273–274). Tento způsob podmiňuje jeho čtení nápisů v neznámém jazyce. Příkladem může být nápis OI D 33 na zrcadle asi ze 4. stol. př. n. l., jehož text Kollár luští jako „PELE THETIS PARSURA“ (u Rixe Pele θetis Tarsura)¹⁴³ a chybně čtené ‚parsura‘ vykládá jako jméno neznámé etruské bohyně, již srovnává jak s indickou Párvatí, tak s Parabrahmou (ibid., s. 237). Tato snaha hledat všude indická božstva jej vedla až k tomu, že nápis na slavné sošce chiméry z Arezza (AR 3.2. stap) TINSUIL/TINSCLUT (správně TINŠCVIL, ‚patřící bohu Tiniovi‘, etruskému hromovládcí, odpovídajícímu Iovovi a Diovi; srov. Steinbauer 1999, s. 479) vykládá jako složeninu ze slov ‚tins‘ a ‚cvil/clut‘. První komponent složitě vyvozuje ze sanskrtského ‚sinha‘ (=lev) a tvrdí, že odtud vzniklo řecké slovo ‚σφύξ‘ (Kollár 1853, s. 297); celý dohad, že sfinga představuje jakýsi indo-slavský ohlas Višnuovy avatáry Narasiny, dokládá posléze tím, že tato avatára „zdá se potah míti na obraz Sfingy“ (ibid.).

¹⁴⁰ Theonymum ‚Pan‘ souvisí patrně s védským bohem ‚Púšan‘ (=Pastýř) a má základ v praindoevropském ‚*peh₂-‘. Již v *Homérských hymnech* se však jeho jméno odvozuje od řeckého ‚πᾶν‘ (=vše). – Jméno boha Iana je odvozeno z praindoevropského ‚*yeh₂-‘ (=jít, cestovat); kromě toho, že je zde Kollárova etymologie zcela mylná, dodejme, že tamilské ‚Pilleijár(pati)‘ (Kollárův ‚Polar‘) do indoevropské rodiny nepatří vůbec.

¹⁴¹ O jejich souvislosti se staroslověnštinou ostatně přednášel jako profesor ve Vídni r. 1849 (srov. Kudělka et al. 1995, s. 106; Ivantyšinová et al. 2015, s. 69).

¹⁴² Pasáž by tedy snad bylo možno přeložit jako „zabij ji [obětinu] venku a předlož ji v chrámu“. Podrobně viz Poultney 1959, s. 195–196.

¹⁴³ Za pomoc s dohledáním etruských nápisů v dnes užívaném korpusu (citovaném zkratkou Rix) a jejich citaci děkuji prof. Daniele Urbanové.

Nejpozoruhodnější jsou však ty případy, kdy Kollár pracuje již s koncepcí indoslavského jazyka, tj. volně využívá indické a slovanské výrazy, aby jimi rozluštil (často nesprávně čtené) etruské nápisy. Jsme tu tedy již ve stadiu takového spojení Indů se Slovany, že lexikální zásoba jejich jazyků funguje jako jazyk společný, jakýsi Kollárův konstrukt slovanštiny vydělující se postupně přímo ze sanskrtu. Uvedme alespoň dva příklady takového (opět vždy mytologicky motivovaného) čtení. Je to specifický případ fonetického překladu, neboť se jedná o překlad užívající volně foneticky lexika dvou jazyků (přičemž fonetika sanskrtu byla Kollárovi dosti nejasná), navíc k překladu textu neznámé povahy ve zcela neznámém jazyce. Recentní nápis z Perugia (PE 1, 681), jež Kollár dosti chybně luští jako „TUTN (V)ITA PHASTIV VELCARE AULE VETRU ERUKAL“ (rix: „Lutnia : fastia velcare(i) aule petru erucal“), vykládá pomocí slovanských fonémů v původní podobě „Tudn Vita Postiv Volkura Vela Vatry horkov“, což do soudobé češtiny převádí v podobě: „Cudn¹⁴⁴ Vita ohnivého, Veleslunce, tura hromovládneho, hrom [tepla] syna“ (Kollár 1853, s. 282). Jediné slovo ‚vetru‘ převádí pomocí sanskrtského ‚vadžra‘ (=Indrův hromoklín). Ještě kurioznějším případem je nápis (Co Spec. 01) na dnes ztraceném zrcadle, který Kollár velice nepřesně čte jako „SAVAS VECHNAM CHACECH SNARTA“ (Rix: „----MI SCATA SVEXNAS XAVEX NARΘA“), což se neostýchá přeložit fonetickým „Siva Vešnua chociašč smerti (zmarti)“, tedy „Šiva chce usmrtit Višnua“ (ibid., s. 272). Smysl nápisu pak spojuje se svým oblíbeným mýtem o boji Višnua se Šivou.

Kollárův výklad etruských nápisů tak ukazuje výslednou naprostou svévoli čtení, etymologie a interpretace, kdy se jednotlivé složky zcela přestávají podporovat či doplňovat (jak to Kollár původně deklaroval v úvodu *Slávy bohyně*), neboť jsou všechny tři již nesmírně rozvolněny stále bližším a pevnějším ztotožňováním a proplétáním slovanského s indickým. Jde tedy o svérázný projev Kollárova konceptu Indoslavů jako jednotného národa, jenž poté, co opustil Indii, mj. osídlil celou Itálii. Součástí tohoto národa byli Etruskové (a patrně též Oskové a další italské kmeny) a jeho jazyk se jen velice pomalu a pozvolna (a navíc bez jakýchkoli pravidelností) vzdaloval původnímu sanskrtu, z něhož proto Slované až dodnes zachovali tak mnoho, a podobný proces, jen ještě pozvolnější, se odehrával i v jejich představách mytologických. Zároveň však, protože Slované opustivší Indii jsou Slovany, lze starou Itálii opravdu označit za slovanskou, stejně jako Etrusky či Osiky za slovanské kmeny a Šivu či Višnua za slovanské bohy. Tímto rozvolněným a libovolně dotvářeným konceptem národa, jazyka a náboženství Indoslávů, s nímž se však operuje jako s určitou jednotkou,

¹⁴⁴ ‚Cudn‘ je Kollárem utvořený výraz pro „sílu“, „moc“ (srov. Kollár 1853, s. 281).

vrcholí Kollárova snaha po odvozování slovanských reálií ze staré Indie. Zároveň se jedná o vrchol naší indománie, jež je sice u Kollára motivována ještě vědeckými snahami, počátkem 20. století se však stane základem záměrně fantastických a konspiračních teorií, s nimiž budou přicházet Jozef Kuffner (1855–1928) či Karel Kramář (1881–1949).

7. Kollárovi epigoni a konec slovanské indománie u nás

7.1. Čelakovský jako eklektik ve zmatku názorů

Nikde už ani nejmenšího společenství a stýkání se Slovanův s Hindy a Peršany vystopovati nelze; ač přece podlé [...] shody jazykové nutně za pravdu přijíti musíme, že byla doba, kde národové tito na půdě asiatské co nejužěji spolkovali a družili se mezi sebou.

František Ladislav Čelakovský, 1849¹⁴⁵

Čelakovský zůstává v oblasti znalosti indické filologie skutečně epigonem, čerpajícím převážně z poznatků Šafaříkových, leckdy se ale obracejícím k závěrům a idejím starší jungmannovské generace (srov. Večerka 2004, s. 28–29)¹⁴⁶ a pokusy spojovat závěr jeho filologického vývoje se Schleicherovým působením na pražské univerzitě (Priestly 1975) nepřinesly žádné průkazné výsledky. Právě proto je však jeho dílo vztahující se k indickému původu Slovanů instrumentální ukázkou, s jakou změní teorií a názorů na dané téma bylo možno se v průběhu třicátých a čtyřicátých let v našem prostředí setkat.

První zmínky o sanskrtu a indoevropské jazykové rodině nacházíme u Čelakovského v rámci jeho studia litevštiny, které spadá již do dvacátých let a jeho plodem je také pokus o první česko-litevský etymologický slovník. Je to pochopitelné i pro dobové ohlasy teorií o indicko-litevské příbuznosti. Již r. 1830 se v *Časopisu českého museum* objevuje stručný anonymní text nazvaný *Sanskrit a řeč litevská*, v němž bylo možno se dočíst o názorech proslulého orientalisty Petera von Bohlena (1797–1840), že „litevská řeč ze všech evropských sanskritu nejbližší co do látky a zvláště do formy a že právem za dceru sanskrty považovati se může“ (an. 1830). Nemůžeme dále nepřipomenout monumentální dílo Teodora Narbutta (litevsky Teodoras Narbutas, 1784–1864) *Dzieje starożytnie narodu litewskiego* (1835–1838),

¹⁴⁵ Cit. dle Čelakovský 1877, s. 60.

¹⁴⁶ Jestliže mu Kamarýt 26. 11. 1830 píše, že se mu podařilo sehnat *An Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India* Williama Robertsona (1721–1793), má tato práce, ostatně již tehdy zastaralá (1791), význam spíše pro klasická studia než indologii, nehledě ani k tomu, že se zde patrně jedná spíše o radost ze vzácné knihy než o hlubší zájem o Indii (srov. Bílý 1910, s. 118).

v němž autor obšírně dokazuje blízkou příbuznost Litevců s dávnými Indy a především s jejich mytologií (srov. Tuczyński 1987, s. 63). Ve zvláštní předmluvě k překladu tří litevských dain, připojených k II. dílu *Slovanských národních písní* (1825) proto též Čelakovský uvádí, že „příbuznost [litevštiny] nalézá se s jaz[ykem] latinským, germanskými, jakož i s romským (ciganským), čehož ale příčina dále pomocí samskryta hledati se musí“ (Čelakovský 1946, s. 715–716) a podobně konstruuje užší balto-slovanskou jazykovou rodinu v rámci jazyků indoevropských také ve svých univerzitních *Čteních o počátcích vzdělanosti a literatury národův slovanských* (1849; srov. Čelakovský 1877, s. 65). Tím se značně blíží Šafaříkovým názorům na podobu indoevropské jazykové rodiny a její vzájemné genetické vztahy. Nejlepším dokladem toho je pasáž z *Jazykozpytného rozmlouvání o jménu Slovan* (1837), přímo reagující na Šafaříkovy *Starožitnosti*, v níž odsuzuje Kollárovo „veleslavské slavských slávů slavství“ (Čelakovský 1880, s. 337).

Proto je na první pohled překvapující, že nalézáme leckdy protichůdné názory Kollárovy a Šafaříkovy propojeny v pozdějších Čelakovského textech, především v již zmíněných univerzitních čteních. Kromě Kollára tu snad mohly působit i výše zmíněné litevsko-sanskrtké paralely. Pro autora je pak specifický zájem o avestánštinu, v níž shledává daleko bližší příbuznost se slovanštinou než u Kollárem vyzdvihovaného sanskrtu. Pro ten uvádí jen několik shod lexikálních (převzatých z Mihanoviće, a to buď přímo nebo zprostředkovaně přes Jungmannův slovník), ačkoli si – podle Šafaříka – uvědomuje, že „tato příbuznost tím více se značí, čím hlouběji vnikáme v původní smysl a objem prostých slovních kmenů“ (Čelakovský 1887, s. 60). Podobná rozkolísanost názorů je i dále, když Čelakovský uvádí některé tradiční paralely indické a slovanské mytologie (Perun =Brahma, Sitivrat =Satjavrata, Svarog =Svarga), především ho však poutá „ona jak u Staroperšanův tak Slovan pohanských hluboce zakořeněná soustava náboženská, dvoubožství se týkající, totiž onen dualismus, jež v té míře u žádného starověkého národu nenacházíme (ibid., s. 59–60). Přes tyto nápadné shody mezi baltoslovanským pohanstvím a zoroastrismem však mají Slované podle něj svůj původ v Indii, což dotvrzuje čistě kollárovskou argumentací: „Co nám o způsobě života, o správě rodinné a obecné, obřadech a pověrách za delší čas v Hindustanu žijící Angličané [...] vypravují, překvapuje tak, že domníváme se to čísti podlé zachovaných zpráv právě o Staroslovanech“ (ibid., s. 59). Zdánlivě by tyto indicko-persko-slovanské paralely nemusely činit větší potíže, kdyby ovšem Čelakovský tuto směs názorů neuzavíral spolu s Kollárem, že „Slované původ svůj z Indie vedou, tak jako Němci, tito odvěční sousedé jejich, z Persie“ (ibid., s. 60). Tak se znovu vytváří protiklad etnogeneze Slovanů a Němců, který se předchozími výklady neustále stírá.

Podobné názorové rozpory sledujeme i ve studii *Odkud berou počátek početní jména slovanská* (1850), jejíž metoda a výsledky byly natolik spekulativní, že nepřesvědčily ani Čelakovského přítele (Kudělka et al. 1995, s. 275). Autor vychází z názoru, že jednotlivá čísla v desítkové soustavě se seskupují do dvojic, přičemž každý člen jedné dvojice znamená dobrou a zlou vlastnost jednoho přírodního živlu, což následně dokazuje složitým etymologizováním využívajícím často právě sanskrtské paralely. Staroindické ‚éka‘ souvisí podle něj stejně nejen s čísly (latinským ‚una‘ =jedna), ale též s ‚aqua‘ (=voda). Stejně tak druhá dvojice odpovídá ohni (na základě rovnice ‚quatro‘ = ‚vatra‘). Všechny ostatní paralely jsou však spíše slabé. Není si např. jist, má-li něco společného slovanské ‚osm‘ se sanskrtským ‚ašva‘, číslo ‚sedm‘ však „bezpečně“ ztotožňuje se zoroastrovskou bohyní Spandarmad (av. Spenta Ārmaiti, personifikace země), neboť jméno zná z nepřesného Herderova přepisu v podobě Sapandomad.¹⁴⁷ O to je překvapivější, že závěrem jeho studie má být důkaz autochtonie Baltoslovanů, a to na základě výrazů pro číslo ‚devět‘, jež spojuje se slovem ‚nový‘. Proto podle něj slovanské ‚devět‘ nemá nic společného se sanskrtským ‚náva‘ a Slované si je vytvořili zcela samostatně. Proto Čelakovský uzavírá, že je třeba soudit, že se Baltoslované od Indů oddělili jako první ze všech národů, a jsou tedy v Evropě nejstaršími.¹⁴⁸

Na tomto zmateném textu lze tedy dobře sledovat vlivy jak boppovské srovnávací filologie kmenových hlásek, jak ji k nám uváděl Šafařík, tak také fantastické aplikace této teorie, podobné aplikacím Kollárovým, založené příznačně na hledání spojitostí mezi symbolikou, resp. mytologií a jejím přímým odrazem v jazyce. I v tomto článku tedy shledáváme Čelakovského neustálé eklektické propojování různorodých metod a názorů, jež bohužel nebylo s to podat výsledek nejen filologicky přesvědčivý, ale ani jednotný a koherentní.

¹⁴⁷ Epiteton ‚spōnta‘ v původním avestském ‚Spōntā Ārmaiti‘ má ve skutečnosti význam ‚štědrý‘ a souvisí s naším ‚svatý‘. Srov. <<https://iranicaonline.org/articles/armaiti>> [cit. 31. 7. 2020].

¹⁴⁸ Praslovanské ‚*devęts‘ (litevské ‚devyni‘) vychází z ide. ‚*h1neũ‘ a baltoslovanské ‚d-‘ se vykládá vlivem následující číslovky ‚deset‘ (Rejzek, 140). Čelakovský má ovšem pravdu, že výraz ‚nový‘ měl podobné východisko, ide. ‚*neu-‘, což však svědčí naopak o pozdějším vzniku baltoslovanské podoby čísla ‚devět‘ než v ostatních jazycích (ibid., 457).

7.2. Krolmus jako Kollárův epigon

Všechny [...] obyčeje a mravy naši slávští praotcové, z Indie přes Persii a jiné země postupující, s sebou do Čech přinesli.

Václav Krolmus, 1845¹⁴⁹

Jak jsme naznačili výše, znamenaly Kollárovy mytologické spekulace vrchol české romantické indománie, zároveň však neměly dlouhou životnost. Jak uvidíme, většina odborné veřejnosti z nich přijímala pouze základní ideu o původu Slovanů z Indie, případně se od nich postupně odvrátila. Kollárovými názory byl trvale ovlivněn pouze Václav Krolmus (1790–1861), jak dokazují všechna jeho folkloristická a mytologická díla: na prvním místě jsou to *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy* (1845, 1847, 1851), doplněné o nové podrobnosti částečně v *Příchodu slova Páně od východu na západ z Jerusalema na Levý Hradec nad Vltavou do Čech* (1853) a v *Posledním božišti Černoboha s runami na Skalsku v kraji boleslavském, v Čechách* (1858). Tyto spisy jsou na jedné straně cenným zdrojem folklorních tradic, na straně druhé jsou jejich teoretické závěry dnes zcela nepřijatelné (srov. Kudělka et al. 1995, s. 199–200, 349–350).

Kollárovy názory na indický původ Slovanů Krolmus leckdy domyslně či rozvinul a především neústrojně rouboval na specifický český folklór, neboť u něj veškeré slavistické bádání dostává silně český důraz. Tak např. slovanskou tradici bylinkářů pokládá za zapožďatek indických obřadů: „Povědomo jest, že na počátku náboženství indického žádných krvavých obětí nebylo, ježto později bramínové z nečistého ohledu zjištěného do náboženství zavedli, který Budha, veliký reformátor indický, zavrhl a opravil, však za tou příčinou jeho nástupníci pronásledování a z Indie vyobcování, nepochybně přes Persii atd. putující až do slovanských dědin též obyčej přinesli“ (Krolmus 1847, s. 490).¹⁵⁰ Právě Persie je důležitým mezníkem, neboť se zde s původním indickým (buddhistickým) náboženstvím Slovanů udála významná změna, totiž asimilace k perskému dualismu přijetím kultu Černoboga/Ahrimana (Krolmus 1851, s. 37). Tím Krolmus vytváří jakýsi amalgám názorů (dle něj) buddhistických, hinduistických (neboť obě filosofie se dle něj patrně liší právě jen absencí krvavých obětí u buddhistů) a mazdaistických. Kdy k této migraci došlo, je krajně nejisté, neboť Krolmus píše, že slovo Páně jako první Slovanům hlásali při svých indických misiích sv. Bartoloměj a Tomáš

¹⁴⁹ Cit. dle Krolmus 1845, s. 132. (Kvůli sešitovému a poté svazkovému vydávání Krolmusových *Staročeských pověstí* odkazujeme dále k dílu podle roků jednotlivých knižních svazků [Krolmus 1845, 1847, 1851], v závěrečném seznamu literatury jej však uvádíme jako jedinou položku).

¹⁵⁰ Dále Krolmus lituje, že z prastaré tajemné indické medicíny zůstala Slovanům jen tato jediná složka, neboť tímto způsobem „jen nedokonalost a pověra posledně povstala“ (Krolmus 1851, s. 7–8).

(Krolmus 1853, s. 46). Přitom však české děti dodnes vzpomínají (blíže nespecifikovanou hrou „na Indru Veveru“) památku Indrova kněze tohoto jména, jenž „byl na Čechách po dlouhý čas od křesťanů stíhán, honěn a pronásledován“ (Krolmus 1847, s. 132), a ctění boha Indry dodnes prý připomíná české jméno Jindra (ibid.).

Také pokud jde o slovanský panteon, Krolmus převážně rozvíjí a dotváří Kollárovy (ale i Hanušovy) podněty. Je to především taková interpretace jednotlivých Višnuových avatárů, která by už – jako u Kollára – nevyžadovala rozsáhlé putování po slovanském panteonu, ale všechny avatáry by viděla v jediném slovanském bohu. Tím byl pro Krolmuse retranský Radegast. Aby toho docílil, výrazně upravuje zprávy o podobě jeho sochy, jež se podle něj vyznačovala napůl lidskou a napůl lví hlavou, což „ukazovalo na jeho přetvory rozličné, v něž se toto božství proměňovalo, kdykoli pokolení lidské do neštěstí padlo a od něho pomoci požadovalo“ (Krolmus 1853, s. 161). Hned nato připisuje Radegastovi nejrůznější epiteta a manifestace (které jsou původně zcela samostatnými božstvy), aby ukázal, že se v něm skutečně skrývají všechny Višnuovy avatáry. Tak v rybí avatáře se podle něj Radegast nazýval Vodan nebo Mokoš, v podobě želvy Zelu, jeho kančí avatáru připomínají jména „Prosinec, Jasan, světloboh Višnu“, podobu lví zase epiteta „Lvarazík, Perunsvík či Brunsvík či Brunclík“ (srov. ibid., s. 161–162). Zachází se tu zcela libovolně nejen s interpretací Višnuových avatárů, ale především se slovanským panteonem a se zprávami o něm; je to částečně proto, že Krolmus je pod silným vlivem první Hanušovy mytologické práce, do značné míry již operující se ztotožňováním jednotlivých božstev s přírodními živly a zároveň se symbolikou podvojnosti a potrojnosti. Nejlépe takový vliv ukazuje snad jeho výklad Trimúrti, jež se u Slovanů projevovalo jako „Triglav (trojhlavé božství), totiž: 1) Perun či Svantovít, 2) Radegast a 3) Živa. V symbolu: 1) Nebe (slunce, měsíc a hvězdy), 2) vzduch, 3) země. 1) Slunce, 2) vzduch, 3) oheň, Či: hořejšek, střed a dolejšek“ (ibid., s. 175). Zároveň od Hanuše přejímá i koncept slovanské Živy jakožto duálního božstva, což dotvrzuje jejím ztotožněním s bohem Šivou v androgynní podobě Ardhanaríšvary (jak o ní vypravuje *Skandapurána*; srov. ibid., s. 169), u Slovanů pak „mužská polovice Živy byl býk a ženská polovice [...] kráva“ (ibid.). Ženská polovina tohoto duálního božstva reprezentuje bohyni matku, jež „na jaře životy s mužem svým budila a vzkřísila, oživila a oduševnila“ (Krolmus 1845, s. 147–148), mužská Šivova manifestace se u Slovanů nazývala Sieboj čili Ziboj, s možnou reminiscencí na Záboje v *RK* (srov. ibid.). Slovanskou je však především ona ženská Šivova polovice, neboť má – jako bohyně Durga-Párvatí – své světlé i temné stránky: tak indická Bhadrakáli přešla do slovanské ježibaby („ohnivé neb vatřivé Bhavani“, ibid., s. 153). Tímto výrazným ztotožněním Živy ve

všech jejích možných podobách s Durgou-Párvatí Krolmus doplňuje podobné Kollárovy snahy nalézt u Slovanů uctívání Višnu a (mužského) Šivy.

Zvláštní pozornost si Krolmus zaslouží pro hledání indických kořenů českých národních obyčejů. Podle Kollára vidí ve slavnosti májů ohlas uctívání lingamu, jehož přímý odraz spatřuje v českém stavění májek, neboť právě 1. května podle něj Indové „májky a bidelka kytkami, bylinami a thaničkami okrášlené stavějí“ (Krolmus 1845, s. 314). Že tato shoda se jeví nápadnou i západním cestovatelům, dotvrzuje odvoláním na *Indian Antiquities* (1793–1800) Thomase Maurice (1754–1824) a na *An Inquiry Into the Symbolical Language of Ancient Art and Mythology* Richarda Payne Knighta (1751–1824), kde prý je souvislost indických lingamů se slovanskými májkami zmiňována explicitě. Podobně zvyk vynášení smrtky souvisí s Živou-Durgou: „Durgu utopějí Indiané v řece v Gangesu a Čechové smrt' v řece Labi, Jizeře atd.“ (Krolmus 1851, s. 19). Indický původ má ale též slovanské jarní polévání vodou (Krolmus 1845, s. 470), neboť je ohlasem svátku hólí, „slavnosti vodové“, na níž „i sám cár podílu béře“ (ibid.). Tyto paralely zacházejí tak daleko, že slavnost Tří králů je vnímána jako ohlas úcty k indické Trimúrti a jednotliví „mudrci z Východu“ jsou pojímáni jako symboly této nejvyšší božské trojice, totiž „vyššího boha Brámy, stvořitele nebes a země; Vyšna, spolu vyššího boha vod na zemi a vzduchu a Živy (Schivy), spolu vyššího boha slunce, měsíce, hvězd a ohně“ (Krolmus 1847, s. 395).

Extrémem jsou Krolmusovy identifikace archeologických památek a českých pomístních jmen s indickou mytologií. Nález tzv. podmokelského keltského pokladu na Křivoklátsku r. 1834 spojuje s „božišťem perského boha Zervane“, jelikož se prý onomu místu doposud říká „u zervaného Jana“ (Krolmus 1853, s. 121). Aby tuto skutečnost „přesvědčivě“ doložil, uvádí mj., že podmokelské děti při koledě „žádají hospodáře po indicku: ‚Ráme, Ráme, Ráme (pane), koledy žádáme!‘“, nebo že nedaleké pole zvané Na prantě má své jméno po indickém Brahmovi (ibid., s. 122).¹⁵¹ Na Skalsku nalezený kámen, na němž vidí, ovlivněn dobovými představami, praslovanské runové písmo (srov. Niederle 1925, s. 736–737; Sklenář 1977, s. 34), luští mj. jméno indického boha Jamy, jež se podle něj dodnes uchovalo i v českém hrůzu vyjadřujícím citoslovci ‚jéminé!‘ (srov. Hönic 1976, s. 58).¹⁵² O svém čtení slovanských run je tak přesvědčen, že požaduje dokonce indicko-slovanský slovník, „abychom na pravý kořen a význam těchto runských nápisů přijíti a dokonale je vysvětliti mohli“ (Krolmus 1858, s. 10).

¹⁵¹ Slovo ‚prant‘ odkazuje k německému ‚Brant‘ (=požár) tedy ‚na žárovišti‘ (srov. Lužická 2008, s. 119).

¹⁵² Podobně i údajné slovanské runy na popelnicové nádobě nalezené r. 1858 v Drahelčicích čte ‚Atmah m‘, vykládá jako ‚Atmah maha‘ a překládá ‚velké světlo‘. K nálezu podrobněji Sklenář 1977, s. 50–51.

V poznání Indie zůstal tedy Krolmus Kollárovým epigonem; jeho závěry rozšířil a aplikoval na obory své činnosti, zejména českou folkloristiku a archeologii – tím dosáhl snad ještě paradoxnějších vyjádření než sám Kollár, jenž tyto indicko-slovanské paralely vztahoval zejména ke slovanské prehistorii a v lidových obřadech viděl jen jejich vzdálené ohlasy.

Jestliže byl Jan Erazim Vocel (1802–1871) svou přísně vědeckou metodou v archeologickém bádání do jisté míry Krolmusovým antipodem (srov. Kudělka et al. 1995, s. 200–207), svou básnickou tvorbou, jež si kladla za cíl burcování národního a slovanského vědomí (srov. Šťastný et al. 1968, s. 154), zůstává stále romantikem a v mnohém se tak Krolmusovi blíží. Máme na mysli pasáž nazvanou *Ganges a Hymelaja*, jeden z posledních oddílů epické básně, jakési české „faustiády“, *Labyrintu slávy* (1846). Ač je poutavá především lyrickým líčením indické přírody, základní dějová kostra vypravuje o vyhnání buddhistických kmenů ze země na sever (srov. Lesný 1920, s. 194). Dochází zde ke ztotožnění buddhistů s Budíny, národem, „jejžto vedlé přísného pátrání našeho Šafaříka za slovanský pranárod považovati musíme“ (Vocel 1846, s. 263), objevuje se zde tedy opět myšlenka o buddhistické víře prvotních slovanských kmenů a o velice pozdní migraci z Indie – podle Vocela žil Buddha „asi 1 000 let před nar[ozením] J[ežíše] Kr[ista]“ (ibid.). Místo zde však našly i kollárovské etymologie (jeho spisu *Sláva* bohyně si Vocel vysoce cení, srov. ibid., s. 264), připomínají se zejména klasické etymologie ‚Šiva =Živa‘, ‚óm (oum) =um‘, ‚věda =vedha (véda)‘. Vocel tedy k ilustraci básnické myšlenky o původu Slovanů z Indie (jíž vytvořil jakýsi protipól výše analyzované pasáži Hollého *Svätopluka*) čerpá eklekticky informace jak od Kollára, tak i Šafaříka a jiných autorů (několikrát ve svých komentářích zmiňuje např. Creuzera či Boppa). O celkovém obrazu slovanské migrace, jež jeho báseň nabízí, bude pojednáno dále (VI.2.1.).

7.3. Hanušova cesta od filologie k atmosférismu

Wenn die vergleichende Archäologie mit Hilfe der Geschichte auch die Ansicht bestätigen sollte, daß von dem gesammten Oriente nur Indien als das Stammland der Slawen und ihrer Mythen angesehen werden könne, so hat doch der indische Mythos selbst, wie der Mythos einejeden lebenden Volke - eine genetische Fortentwicklung erlebt und deßhalb im Verlaufe der Zeit viele Gestaltungen und Verwandlungen angenommen, die bedeutend von einander verschieden, ja einander selbst entgegengesetzt sind.

Ignác Jan Hanuš, 1842¹⁵³

Ignác Jan Hanuš (1812–1869) patří spolu s Erbenem k nejdůležitějším osobnostem české srovnávací mytologie 19. století; přesto byl jeho význam na tomto poli dlouho podceňován, a to především proto, že – stejně jako Erben – tvořil pod silným vlivem dobových, později překonaných mytologických konceptů (srov. Loužil 1971, s. 10; Kudělka et al. 1995, s. 191; tíž 1997, s. 296–297). Teprve Petr Kaleta (in Erben 2009, s. 30) upozorňuje na základní význam Hanušovy prvotiny na tomto poli, monografie *Die Wissenschaft des Slawischen Mythos im weitesten, den altpreußisch-lithauischen Mythos mit imfaßenden Sinne* (1842), neboť zde podrobuje metody dobové srovnávací mytologie značné kritice, a to z hlediska hegelíánského pojetí dějin filosofie. Poukaz na historickou platnost a proměnlivou skutečnost každého mýtu byl originálním pokusem uplatnit Hegelovu historickou filosofii na poli srovnávací mytologie, vadou Hanušovy práce však je, že tuto metodu, důsledně hlásanou teoreticky, nedokázal vždy uplatnit v praxi, kde zůstával, i když pod stále slábnoucím, vlivem Kollárovy etymologizující metody. Přesto je tento metodologický krok podstatný nejen pro následující Hanušův vývoj, ale obecně pro pochopení zrodu nových metod v komparativní mytologii. Je-li podle Hanuše mýtus prvním nedokonalým projevem přemítajícího lidského ducha (srov. Kaleta in Erben 2009, s. 31), i tento nedokonalý projev prochází proměnami založenými na hegelovském principu dialektiky proměn. Svou genetickou metodou rozlišuje Hanuš několik stupňů téže entity jakožto rodu určitého pojmu a tyto vývojové stupně zároveň vnímá jako druhy daného rodu (srov. Loužil 1971, s. 39–40). Proto je pro něj teoretickou nutností pojmut vývoj indického mýtu v jeho historické proměnlivosti a totéž platí pro mýtus slovanský. Je tedy nezbytné zjistit, jak a kdy se Slované od Indů oddělili a zdali jejich migrace do Evropy byla jednotná, kdy se dále dělili na různé větve, kmeny a národy (srov. Hanuš 1842, s. 38–40). Právě v tomto bodě

¹⁵³ Cit. dle Hanuš 1842, s. 34. - „I kdyby mohla srovnávací archeologie s pomocí historie potvrdit, že z celého Orientu může jediná Indie být pokládána za zemi slovanských předků a jejich mýtů, i sám indický mýtus – jako mýtus každého žijícího národa – prošel genetickým vývojem, a proto na sebe v průběhu času vzal mnoho forem a proměn, jež jsou od sebe značně odlišné, ba dokonce si odporující.“

vydělení se Slovanů je totiž nutno zachytit onu fázi indického mýtu, jež je pro slovanské národy jejich ur-mýtem (ibid., s. 35). Avšak sám tento ur-mýtus je u Slovanů dále modifikován, protože jediné, co se nabízí komparaci, jsou jednotlivé jeho základní elementy: jestliže např. indický mýtus vypráví o potopě a spáse člověka z této katastrofy, slovanský mýtus může odrážet jeho jednotlivé atmosférické a antropologické elementy, jimiž však mohou být jak úcta Slovanů k vodám, tak jejich sluneční a ohňové obřady (srov. ibid., s. 117–118). Tím se Hanuš vymezuje proti dosavadnímu ztotožňování zdánlivě shodných mytologických prvků, i když sám podotýká, jak bylo poznání orientálních mýtů po této stránce historicky významné tím, že jako teprve orientální filologie umožnila poznat vzájemné vztahy evropských jazyků, tak poznání orientálních mýtů zahájilo studium mýtů okcidentálních (ibid., s. 30). Ačkoli mnozí k takovému poznání vybízeli (Dobrovský, Jungmann), pokus – podle Hanuše nepříliš šťastný – učinil teprve Kollár svou *Slávou bohyní*; Hanušova kritika je přitom zaměřena především historicky, neboť duch národa se stále mění (ibid., s. 32). Hledá-li tedy Kollár indické prvky ve slovanském náboženství, pokládá slovanský mýtus na Prokrustovo lože, na němž ho co nejvíce přitesává a přizpůsobuje; tím se však zbavuje toho nejcennějšího, co na národním mýtu je, právě onoho vnitřního ducha národa, jak jej v každém stadiu jeho mýtus odráží (ibid., s. 31). Kollár se tak značně odchýlil od záměru své práce, neboť spíše tvrdí, že Slované a Indové jsou si rovni tímto národním duchem, než aby hledal původ jejich ur-mýtu v Indii (ibid.). Tento metodologický problém řeší však Hanuš teprve později ve spise *Blicke in die Urgeschichte der Menschheit* (1844), v němž se myšlenky na samostatnou slovanskou migraci z Indie vzdává a přijímá stanovisko, že se Slované od ostatních evropských národností oddělili teprve v Evropě; tím vlastně dostává jedinou možnou bázi pro rekonstrukci slovanského ur-mýtu, a tou jsou mu právě společné prvky mýtů ostatních evropských národů, zvláště Germánů a Litevců (srov. in Erben 2009, s. 32), nejde tu tedy již o důkaz slovanského prvenství, ale spíše o slovanské specifikum v rámci germánsko-balto-slovanského ur-mýtu (srov. Kudělka et al. 1995, s. 192).

V praxi však Hanuš nedokáže těmto teoretickým maximám vždy dostát. Tak v souladu se svou hegelovskou metodou vyvozuje, že indický koncept Trimúrty odráží historický boj mezi brahmaisty, višnuisty a šivaisty, protože však zároveň nekonsistentně spojuje tyto sekty a jejich božstva s určitými symboly (což přijal též Krolmus), aplikuje tuto symboliku na slovanskou mytologii a uzavírá, že prominentní roli ve slovanském mýtu hráli brahmaisté a šivaisté, stopy višnuismu jsou prý jen řídké (ibid., s. 103–104). To mu však nebrání, aby jinde (ibid., s. 112–114) neoznačil Višnu za nejvyššího boha a symbol slunce (jako předtím Brahma) a nepotvrzoval slovanské uctívání jeho avatárů (jako Šafařík a Kollár i on připomíná

slovanského Narasihu/Svarožice v Retře). Obyčej slovanského vynášení smrtky spojuje jako Kollár s kultem bohyně života a zároveň smrti Déví-Durgy/Kálí. Jinou její manifestací je též Párvatí-Bhavání; tu mají Slované zosobněnu v protikladné jednotě Zlaté Báby a Ježibaby, dobrý princip Déví navíc v bohyni zvané Siva/Dzieva/Děva/Zivonia (ibid., s. 143). Stejně paralely nachází Hanuš i u skandinávské Freyje či litevské Laimy (srov. ibid., s. 242). Především tímto aspektem doplnil některé Dobrovského a Kollárovy předpoklady rozvinul pro slovanský mýtus koncepci jednotného ženského božstva slučujícího v sobě protiklady světlé dobré Déví a temné černé Kálí.

Zaměříme se nyní na období Hanušových česky psaných mytologických prací. Připomeňme si nejprve, jak se v *Procházkách po oboře mluvozpytu a starožitností slovanských* (1856) přiklonil k schleicherovské klasifikaci indoevropských jazyků (srov. Priestly 1975), v rámci níž označil původní indoíráňštinu za „bratra“ baltoslovanštiny, a tyto zásady aplikuje též ve srovnávací mytologii. Jinak řečeno, je-li společný mytologický prvek na úrovni germánsko-litevsko-slovanského mýtu, je prakticky na téže rovině jako mýtus indo-árijský. Proto je možno s indickými komparovat ta slovanská božstva a obyčeje, jež nacházejí odpovídající response v bájesloví germánském a litevském.

Že však u něj přesto přetrvává koncept indické mytologie jako původní a nejstarší, ukazuje polemika s Erbenem o interpretaci pohádky *Tři zlaté vlasy děda Vševěda*. Erben její smysl vyložil solárním mýtem, vztahujícím se k období zimního slunovratu. Děd Vševěd je podle něj zlou mocností, zosobněním slunce jakožto zimy a smrti; zimním slunovratem jeho vláda končí (symbolicky vytrhávání tří vlasů) a on se znovuzrodí jako dítě a obnovitel přírody (srov. Erben 2009, s. 38–39). Hanuš, jenž jako Erben vychází z téže grimmovské „atmosférické“ interpretace mýtu (srov. podrobněji ibid., s. 22–25), v Dědu Vševědu vidí zosobnění temného Černoboha, vytrhávání jeho vlasů znamená zbavit jej síly, atmosférickou interpretací pak jde o akt osvobozující jarní bouře, jež uvolňuje zimou (Černobohem/Vševědem) zajaté sluneční paprsky (vytrhávané vlasy/pera; srov. ibid., s. 38–41). Pro tento názor Hanuš argumentuje faktem, že nejstarší verze pověsti se zachovala v indicko-mongolské báji o Geserchánovi. Tu znal v překladu I. J. Schmidta z r. 1839 a odkazuje k pasáži, v níž bohatýr Geser přemáhá zlého draka (pro Hanuše zosobnění Černoboha/Vševěda/zimy) a vytrhává mu z křídel tři pera (srov. Schmidt 1839, s. 142). Tato nejstarší, indická, verze příběhu tedy dokládá správnost jeho názorů, oproti Erbenově interpretaci pak argumentuje s použitím těchto závěrů, neboť je prý těžko si v parné Indii představit zimní slunce jako zosobnění zlého principu: „Nedivil bych se, kdyby parné slunce uprostřed horkého léta [...]

slulo drakem či čertem, jako to vskutku je u Indů, jimž zhoubný bůh Šiva právě je počasím a sluncem letním“ (Hanuš 1862, s. 26).¹⁵⁴

Ačkoli byla Indie stále argumentačně využitelná jako zdroj původního ur-mýtu, jinak je Hanuš své teorii o rovnosti germánsko-balto-slovanského mýtu mýtu indo-árijskému celkem věrný. Od kollárovských závěrů se přitom odchyluje postupně. V *Bájeslovném kalendáři slovanském* (1860) sice jeho *Slávu bohyni* označuje za „spis zcestný a nekritický, ale bohaté látky“ (Hanuš 1860a, s. 245), neboť Kollár byl sveden na scestí mylnou domněnkou, „že Sláva byla jakási bohyně“ (ibid., s. 36), kollárovské paralely však na různých místech spisu stále cítíme; máme na mysli především zmínku o bohyni Sváhá jako „jedné z nejstarších bohyň védských“ (ibid., s. 18–19), či srovnávání indického Indry se slovanským Perunem (ibid., s. 176).

Nejdéle se Hanuš zabýval bytostí slovanské Déví, této Děvy/Báby v jejích dobrých a zlých aspektech (srov. též in Erben 2009, s. 27). Nejprve se zaměřil na její dobrý aspekt, slovanskou Děvu; tu odvodil přímo od indoevropského výrazu pro ‚boha‘, *div- (dnes rekonstruováno *deiṷ-), neboť tímto kořenem „vyráží mluva ve všech jazycích indoevropských původně světlo nebeské, jasný éter, jenž staří mívali za obzvláštnou bytost“ (Hanuš 1860b, s. 1) a tento kořen se odráží „i ve slově všeslovanském dieva“ (ibid., s. 6).¹⁵⁵ Později se zaměřil též na aspekt zlý, když se pokusil výraz ‚ježibaba‘ odvodit od sanskrtského ‚jadi‘ (=zabíjet, usmrcovat), takže by ježibaba byla „zabíjející, usmrcující“ aspekt dobré Zlaté Báby (Hanuš 1864, s. 53).¹⁵⁶ Dobrá Zlatá Bába je mu zároveň „roditelkyní“ i zemí, neboť její jméno pochází ze sanskrtského ‚bhá-‘, znamenajícího „zároveň býti a zároveň zemi“ a paralela je tedy jasně v indické Bhávaní, jež je zároveň matkou i rodičkou (ibid., s. 5–6). Proti těmto etymologickým teoriím však stály důkazy historické, většina dokladů, jež Hanuš uvádí, jsou totiž až pozdní záznamy folklorní. Proto se odhodlal o rok později k skutečně radikálnímu kroku, když odmítl nejen Dobrovským naznačenou responsi Šiva =Živa, ale slovanskou Živu jako celek. Jeho závěry končí celou filologicky orientovanou etapu české srovnávací mytologie, započatou již Dobrovským, jehož přání po srovnávací indicko-slovanské mytologii „vyplnilo se v skutku [...] a bohužel v přehojné míře, neb vedlo pacesím neschůdnějším ještě, než jím

¹⁵⁴ Ve skutečnosti je indický původ tibeto-mongolského syžetu o chánu Geserovi značně sporný. Schmidt argumentuje pouze tím, že jde o příběh zbarvený buddhisticky, a tedy pocházející z Indie (Schmidt 1839, s. IV). Draka v epopeji odvodil z Indie např. též Čagdurov, jenž ukazuje na jeho paralely s Garuda (Čagdurov 1980, s. 230–232). Diskuse o původu syžetu je dodnes neuzavřena, srov. shrnutí in Kiripolská 1994, s. 10–12.

¹⁵⁵ Zatímco praslovanské *děva pochází z praindoevropského *dheh1- (=kojit), tedy asi „kojící, schopná kojit“ (Rejzek, 140), indoevropský základ *deiṷ- (=bůh) souvisí s kořenem *dei- (=zářit) (ibid., 148).

¹⁵⁶ Rejzek výraz odvozuje od slova ‚ježit se‘, tedy ‚zlobící se, ježící se‘ (Rejzek, 275), podoby jako ‚jedubaba‘, jež Hanuš bere za důkaz své teorie, jsou podle něj pozdější. Ostatně sám Hanuš si etymologii není nijak jist, neboť neví, „kam utéci z té hojnosti forem, z nichž jedna každá k významu bohyně té sluší“ (Hanuš 1864, s. 53).

zaváděla bohyně Živa; neboť dal se tu slovný jazykozpytec zavésti pouhým zvukem Helmoldovy Siwy a indického Shiva“ (Hanuš 1865, s. 128). Odkládá proto etymologizování a kriticky uznává, že nemůže „na nynějším stanovisku bájesloví jinak, než tvrditi, že žádná spolehlivá stará zpráva nevede k nějaké slovanské bohyni Živa“ (ibid., s. 135).

Na Hanušově příkladu jsme viděli, jak nesnadné bylo opouštět cesty filologicko-etymologických závěrů, vyznačené již Dobrovským a Jungmannem a Kollárem dovedené ad absurdum, že však zároveň v kontextu evropského mytologického bádání byl tento krok nutností.

7.4. Erbenův solarismus a indická mytologie

Náboženství Slovanů musí se dle příbuzných národů posuzovati a s nimi srovnávati. ale nejméně s indickým náboženstvím.

Karel Jaromír Erben, před 1870¹⁵⁷

Karel Jaromír Erben byl po celou dobu svých bájeslovných studií (stejně jako Hanuš) pod silným vlivem názorů Jakoba Grimma (srov. Erben 2009, s. 22–25), jež vedly k nejrůznějším tzv. atmosférickým teoriím, podle nichž „jedinou interpretační metodou zůstala [...] alegorie, přesněji řečeno přírodní alegorie poznamenaná monomaniakálním zúžením na jeden jediný typ. Takto se zrodili bohové bouře Adalberta Kuhna, zvířecí alegorie Angela de Gubernatis, mytologie ohně Johannese Hertela, lunární mýty Georga Hüsinga a především solarismus Maxe Müllera“ (Puhvel 1997, s. 27). Pokládáme v tomto kontextu Puhvelovu zkratku za více než případnou, neboť plasticky ukazuje, do rodiny jakých mytologických badatelů je třeba Erbena zařadit. Byl v tomto ohledu skutečným „předchůdcem“ Müllerova solarismu, neboť základem všeho přírodního dění (a tudíž všech mytologických výkladů) se mu stala solstitia, zvláště slunovrat zimní. Je-li však mýtus/pohádka symbolem určitých atmosférických dění, nemůže jeho syžet „migrovat“ z jednoho klimatického pásma do druhého, neboť musí vždy odpovídat přírodním skutečnostem, jež vyjadřuje; proto je slovanské bájesloví daleko bližší litevskému a řeckému než indickému. Erben tu vlastně jinou cestou dospívá k týmž závěrům, jaké učinil Hanuš pomocí Hegelovy historické dialektiky. Tento postoj dobře ilustruje Erbenův zápis v jeho rukopisném *Slovníku slovanského bájesloví*, v němž se polemicky vyhrazuje proti tzv. migrační teorii Theodora Benfeye, jenž se snaží dokázat, že evropské pohádky a mýty „pocházejí z Indie. Našel totiž podobnost a z toho již soudí, že ničeho toho prve u jiných národů evropských

¹⁵⁷ Z Erbenova rukopisného *Slovníku slovanského bájesloví*, cit. dle Erben 2009, s. 375.

nebylo, dokud nebylo z Indie přeneseno! [...] Rozumějí o tom soudí Grimm [...]: tak jako prý mezi jazyky všech národů nalézá se jistá větší menší shoda, tak i v tom, aniž třeba jest, aby to bral jeden od druhého, pokud není dokázáno“ (Erben 2009, s. 498). Tím si vysvětlíme, proč v našem prostředí (navíc stále majícím na zřeteli „odstrašující případ“ Kollárův)¹⁵⁸ Benfeyovy dobově vlivné teorie nenalezly větší ohlas.

I přesto na Erbenově díle vidíme, jak houževnatý život měla základní představa Indie jako kolébky lidstva a sanskrtu jako praotce indoevropských jazyků, a to i přes veškeru snahu se těmto konceptům až „programově“ bránit. Snad nejplastičtěji to odráží studie *Jména měsíců slovanská vůbec a česká zvláště* (1849), v níž autor kritizuje Kollárovy indické etymologie jména měsíce ‚září‘ (Kollár odvozoval z indického ‚servan‘a =srpen) a ‚října‘: „Kollár slovo rujan srovnává se jménem Rugěvit a toto s ind. Ragavat [...] kteréžto jest příjmi boha Višnu“ (Erben 2009, s. 254) a uvádí vlastní – nicméně stejně zavádějící – etymologie solární. Září vykládá jako ‚zá-ruj‘ tedy ‚za říjnem‘ a ‚říjen‘ od slova ‚růjný, žlutý‘ (ibid.). K sanskrtu se nicméně obrací v úvodní části svého textu, v níž dokazuje, že spolu etymologicky souvisí výrazy pro ‚měsíc‘ a ‚měřit‘, a tuto etymologii¹⁵⁹ dokládá sanskrtem, tj. jazykem, z nějž máme nejstarší zprávy o měření času a počítání měsíců (srov. ibid.), s. 205.¹⁶⁰

Jiným příkladem je vývoj Erbenových názorů na slovanskou báji o stvoření světa. Ve studii *Vidy čili sudice* (1847) cituje haličskou koledu zaznamenanou Jakivem Fedorovyčem Holovackým (1814–1888): „Tehdy nebylo neba ni zemli, / ano lem bylo sinoje more“ (ibid., s. 188) a argumentuje, že voda se zde za počátek bytí považuje stejně u Slovanů jako u Indů nebo Řeků (ibid., s. 289). Na podnět reagoval Petr Alexejevič Lavrovskij (1827–1886) listem Erbenovi z 5. 6. 1861, v němž mluví o Erbenem otištěné haličské pověsti *Bůh a čert* (*Bih i čort*; český překlad in Erben 1951, s. 17–19). Podle něj se v Rusku zachovala řada podobných podání, jež v opise Erbenovi posílá,¹⁶¹ na základě jejich komparace usuzuje, že lze tyto mýty stopovat až k víře starých Indů, jak ji zaznamenávají védy a sanskrtská poezie (Bechyňová & Jirásek 1971, s. 195). Erben reagoval pasáží v článku *Báje slovanská o stvoření světa* (1866), kde sice potvrzuje starobylost slovanské báje, zároveň se ale brání přesvědčení, že jde o dědictví

¹⁵⁸ Charakteristické je vyjádření Josefa Václava Friče v I. díle jeho *Paměti*, podle nějž toto etymologizování „mimoděk, avšak epidemicky zachvacovalo a rázem i zabijelo nejčelnější věštky našeho znovuzrození, jako na př. Čelakovského i Kollára“ (Frič 1957, s. 97).

¹⁵⁹ Její výsledek je správný, i když východiskem pro praslovanské ‚*mēsęcь‘ i staroindické ‚mās‘ je praindoevropské ‚*méh1nōt‘ (resp. gen. ‚*m(e)h1nsés‘), související s kořenem ‚*meh1-‘, =měřit (srov. Rejzek 412).

¹⁶⁰ Erbenovo pojednání rovněž seznamuje českého čtenáře (na základě Lassenových pojednání) s indickým dělením roku na šest období po dvou měsících (Erben 2009, s. 243) či počítáním času na základě měsíčních konstelací (nakšatra) a podle Lassena udává, že tyto koncepce Indové přejali od Číňanů (ibid., s. 241).

¹⁶¹ Z nich jedno pod názvem *Stvoření světa* pojal Erben do *Vybraných bájí a pověstí národních jiných větvi slovanských* (Erben 1951, s. 16), do češtiny však přeložil i ostatní, jež se zachovala v rukopise: *Podání o sedmi planetách* (ibid., s. 337–338), *Podání ruské o stvoření světa* (ibid., s. 350–351) a *O stvoření světa* (ibid., s. 352).

z védské Indie, neboť „báji tuto nenacházíme nikdež u jiných starých národů, než toliko u Slovanů, a proto můžeme ji s jistotou uznati za domácí původní slovanskou“ (Erben 2009, s. 314).

Podobnou nedůvěru k indickým komparacím můžeme sledovat i v některých heslech, jimiž Erben přispěl do *Slovníku naučného*; v hesle věnovaném Perunovi sice připouští, že snad souvisí s indickým Pardžanjou (Parjanya), sám však dodává: „nejpodobnější výklad slova toho zdá se býti z čes. práti, peru, lat. ferio; neb záhubný, porážející účinek hromu vždy nejprvé a nejvíce mysl lidskou zajímal“ (ibid., s. 127–128). Navíc je Perun jako hromovládce podle něj u Slovanů nepůvodní a pochází z germánské Skandinávie; tedy i v případě, že je jen „synem“ védského Pardžanji, není to podstatné, protože se nejedná o původní slovanský koncept. Na jiném místě ukazuje, že prvotní monoteismus, jenž později plynule přešel v dualismus, je původně slovanský a nemá co dočinění s náboženstvím Indů ani zoroastrovců (srov. ibid., s. 148). Z pozice svého vyhraněného solarismu tak vlastně dospívá k tomu, co jiným mytologům pomohla vyjasnit v téže době edice *Rgvédy* (1849–1875), že totiž prvotní monoteismus nemá kořeny v Indii, protože védské sanhity jsou čistě polyteistické (srov. Gérard 1963, s. 197–198).

Nejvíce indického materiálu tak poskytuje Erbenova studie *O dvojici a o trojici v bájesloví slovanském* (1858) a pak jeho rukopisný *Slovník slovanského bájesloví*, oba tyto případy jsou však značně specifické. V případě prvním je snad klíčem skutečnost, že se jednalo o reakci na Gilferdingovu monografii *История балтийских славян* (1855) a vydání jejího českého textu ředcházelo plné otištění v ruštině (*О славянской мифологии. (Письма К. Я. Ербена к А. Ф. Гильфердингу.) Русская беседа 2, 1857, том 4, кн. 8, с. 79–128; srov. podrobně in Erben 2009, s. 50–52*). Gilferdingovy indomanické tendence byly dobově známy, ostatně o nich sám psal několikrát Erbenovi, když chtěl např. bosenštinu vyhlášovat za archaický pozůstatek praslovanštiny gramaticky nejbližší sanskrtu (list ze 14. 1. 1858, srov. Bechyňová & Jirásek 1971, s. 128). Snad právě proto, že Erbenův text vznikl pod silným vlivem těchto tendencí, pustil se (ovšem v rámci své solární teorie) též do komparací indoevropských. Z nich je pro nás klíčová pasáž o Manuovi satjavratovi, jehož postavu se snaží jak etymologicky, tak mytologicky propojit jednak s Přemyslem (na základě analogie ‚man‘ = ‚mníti‘), jednak se slovanským bohem Sitivratem (Erben 2009, s. 295). Funkci obou těchto postav však spojuje se zimním slunovratem a obnovou přírody po potopě, již mu symbolizuje vláda zimy; Na základě těchto dedukcí navrhuje též emendaci Kosmovy kroniky, v níž se hovoří o strakatých volech knížete Přemysla (*Chronica Boemorum* I,5), a to proto, že

Sómadévův *Oceán příběhů* naráží na to, že sluneční koně jsou černí a bílí, Přemysl je pak symbolem Slunce (ibid., s. 296).¹⁶²

Tato pasáž zároveň ukazuje na jeden z pramenů, z něž Erben čerpal své znalosti indické mytologie. Je to právě Sómadévův *Oceán z řek příběhů* (*Kathásaritságaram*), jenž znal patrně v německém vydání u Brockhause z let 1862–1866 (*Kathâ Sarit Sâgara: die Märchensammlung des Somadeva*); další zdroje pro něj představovaly *Indische Sagen* Adolfa Holtzmann (1854) a Schleicherův překlad *Nalópákhjány* (1851). To jasně ukazuje jeho rukopisný „slovník“ slovanského bájesloví, vlastně spíše sešity s poznámkami k budoucí práci, v nichž Erben pečlivě udává prameny, z nichž čerpá. V tomto obsáhlém rukopisném materiálu je sice více než stovka výpisků věnovaných indické mytologii (rešerší jsme jich zjistili 110), většinou se však jedná jen o prosté výpisky z četby, charakterizující základním způsobem danou entitu, ke komparacím se slovanskou mytologií či filologií dochází jen výjimečně.¹⁶³ Erbenovi tyto zápisky měly sloužit jako stvrzení jeho atmosférických teorií o mýtu obecně; jasně to dokazují poznámky, podle nichž „indičtí bohové nejstarší jsou jen zosobené moci přírodní, systém bohoslovní původu pozdějšího“ (ibid., s. 347, srov. též s. 321). Patrně tedy i tento již nerealizovaný projekt, k němuž máme dochovány jen poznámky, měl opět zdůraznit specifika a autonomii slovanského náboženství a jeho genetickou samostatnost a nezávislost na indických zdrojích.

7.5. Doznívání kollárovských tradic

Zdálo by se [...], že se Slované za dob, když kult Višnu převládal, z Indie do Evropy přistěhovali, což by bylo asi v dobách brzy po potopě semitické, takže by Slované již 4 000 let v Evropě sídli.

František Čupr, 1877¹⁶⁴

Na Hanušově či Erbenově díle jsme mohli demonstrovat, jakými cestami se ubíralo myšlení v oblasti srovnávací mytologie v době po Kollárovi. Ilustrujme nyní toto doznívání na příkladu

¹⁶² Erben má na mysli pasáž IV,22, v níž se vypravuje legenda o vzniku Garudova nepřátelství vůči hadům, podle níž se Kašjapovy manželky, Vinata a Kádrú, vsadily, zda jsou sluneční koně černí nebo bílí (srov. Sómadéva 1981, sv. I, s. 202).

¹⁶³ Mimo některá srovnání uvedená výše (Satjavrata = Sitivrat) či obecně přijímaná (slovanské ‚mrtvý‘ = sanskrtské ‚mrtju‘) si povšiml např. toho, že stejně jako u Slovanů, také u Indů je jednou ze součástí svatebního obřadu ‚rukoudání‘ (Erben 2009, s. 397; srov. Niederle 1911, s. 87), nebo že postava indického Višvakarmana odpovídá řeckému Héfaistovi (Erben 2009, s. 358). Kuriozní je jeho srovnávání bájněho Truta (objevujícího se v *RZ*) s védským Tritou, synem Áptjovým, či avestským Thraétaonou (u Erbeny Trataona), tedy ‚drakobijcí‘ indoiránského panteonu (ibid., s. 419).

¹⁶⁴ Cit. dle Čupr 1877, s. 7.

několika dalších autorů, v rámci jejichž díla se však jedná pouze o záležitost okrajovou a zmiňovanou spíše nahodile a nesoustavně. I takové reflexe jsou nicméně důkazem, jak pevně byly některé základní stereotypy uvažování o spojení Slovanů s Indií zakořeněny, a to i přesto, že srovnávací mytologie již kollárovsou filologicko-starovědeckou metodu dávno opustila, jak pregnantně (v paralele k podobnému vývoji srovnávací filologie) vyjádřil Jan Gebauer roku 1864. Podle něj stejně jako se ve filologii dosud srovnávaly pouze jednotlivé gramatické tvary a lexémy, tak i v mytologii teprve poslední desetiletí přineslo srovnání vnitřního smyslu jednotlivých mýtů, a nikoli jen jejich syžetů srov. (Gebauer 1864, s. 218).

Ač Benfeyova migrační teorie u nás nenalezla zastánce v osobách předních mytologů, jakými byli Hanuš či Erben, jejím celkovým konceptem, podtrhujícím právě Indii jako kolébku filosofie a náboženství, byl silně ovlivněn František Čupr (1821–1882), jak dokládá jeho rozsáhlé *Učení staroindické*. Jeho základní myšlenkou je totiž nejen výklad náboženství jako výtvoru lidské mysli, ale též migrace „učení staroindického“, tj. v širším slova smyslu panteistického, z Indie různými cestami na Západ (ale též do Číny); křesťanství je pak „jen“ geniálním výtvorem vzniklým sloučením některých tradic „semitických“ (tj. židovských, Mojžíšových) s tradicemi „staroindickými“ (tj. panteistickými). Ačkoliv bude Čuprovu dílu věnována pozornost dále (zejména III.2.1.4., III.2.2., IV.3., IV.5.), nelze opominout ani jeho příležitostné zmínky o genezi Slovanů z Indie. Podle něj ke slovanské migraci z Indie došlo v době povědkové (již Čupr datuje do r. 4 000 př. n. l.), a to na základě skutečnosti, že společný zvyk spalování vdov s tělem mrtvého manžela se ve védských sanhitách nikde nezmiňuje a Slované si jej tedy museli osvojit již v Indii; zároveň se ale tato migrace udála ještě předtím, než „kult Sivy, tak zvaný ‚phallus‘ panoval, tím pak méně, když ještě později budhismus a celibát kněžský se vyvinovati započal“ (Čupr 1877, s. 7), protože tyto složky nejsou ve slovanském pohanství přítomny. Že se však jedná pouze o jednu z možných teorií, dokládá autor hned vzápětí, když na základě faktu, že slovanské ‚bůh‘ odpovídá ‚indickému‘ ‚bhaga‘, jež už ale ve védách nenacházíme, konstruuje teorii, podle níž „se událo vystěhování se Slovanů z Indie [...] v dobách předhistorických, nepamětných“ (ibid., s. 8). Benfeyovské názory Čupr přímo deklaruje, tvrdí-li, že „osobní bůžkové“ indiští „v mytologii všech potomních národů nalézali obdoby své“ (Čupr 1881, s. 183). Tak je indický Kuvéra slovanským Kupalou (ibid.), Bhávaní slovanskou zlatou bábou, indiští rákšasové bohové Strach a Skřek zmiňovaní v *RK*¹⁶⁵

¹⁶⁵ Srov. verše jako „vzezvuče skřek hrózonosný“ (Beneš Hermanov v. 53; Dobiáš 2010, s. 82) či „Strach uderi u vsě u Polany“ (Oldřich a Boleslav, v. 49; ibid., s. 78). Čuprova víra v pravost *RKZ* je ostatně známa; zejména ve fejetonu *Mytologie rukopisu královédvorského* (Pokrok 1876) obhajuje pravost památky na základě srovnávání s indickou mytologií; jeho důvody jsou však jen velmi neurčité; např. z veršů „vyrazi z junose dušu dušicu. / Sě

(ibid., s. 185). Slovanským (thráckým) prostřednictvím se tento panteismem zabarvený polyteismus šířil též do Řecka, a to díky působení proroků, jakým byl Orfeus (ibid., s. 6–7). Jako jednu z nejdůležitějších složek v sobě obsahoval zejména uctívání světla, jež se šířilo z Indie též do jiných kultur, čehož důkazem jsou staroegyptská božstva Knef a Ftha (ibid., s. 3). Proto je problematické přesně určit, zdali slovanští bohové světla přišli přímo z Indie, nebo prostřednictvím Egyptanů a Řeků (ibid., s. 22–23).

Že Čupr tyto teorie nerozvíjel kontinuálně, ukazují pasáže, kde spojuje staré Slovany explicitě s buddhismem, a jejich migraci z Indie tedy implicitě posunuje daleko do historické doby. Důvodem je pro něj jednak indicko-skytský původ Buddyho Šákjamuniho, jednak „zádumčivý“ ráz slovanské hudby, podobné zádumčivosti buddhistického myšlení (Čupr 1881, s. 53–54). Pálijský výraz ‚nibbána‘ (sanskrtky ‚nirvána‘) se proto podle něj dodnes uchoval v českém ‚býti v nimbu/limbu‘, totiž ‚v blaženém vytržení aneboli v nebi‘ (Čupr 1878, s. 48). Ani tyto paralely však nerozvádí dále, jsou to spíše nahodilé jednotlivé myšlenky a okamžité nápady. Podobného rázu jsou i postřehy folkloristické: tak podobnosti mezi *Pañčatantrou* (již znal právě z Benfeyova vydání) a slovanskými pohádkami, mezi slovanským a indickým snářem či způsobem zaklínání nemocí. Jak vágně i v této oblasti svá pozorování definuje, lze snad nejlépe doložit přímo citací: „Nepochází-liž i to naše jakés vědomí aneb tušení o zázracích taktéž z dob už těch, když jsme ještě pohromadě se starými Hindy v Asii bydleli?“ (Čupr 1877, s. 134).

Jak hluboko byla představa o původu slovanských mýtů v Indii zakořeněna, svědčí dále některé stručné přehledy slovanské mytologie, kde se standardně s Indií setkáváme, i když často bez zřejmých souvislostí. Tak v brožurce Jana Václava Rozuma (1824–1858) nalézáme jak explicitní prohlášení, že „mezi bájeslovím indickým a slovanským jest blízké příbuzenství“ (Rozum 1857, s. 6), tak i srovnání Svaroga s indickým výrazem ‚svarga‘ (=nebe) a slovanského Triglava s Trimúrti (ibid.). Podobný obraz poskytuje i přehled z pera Adolfa Heyduka, jehož výkladu však chybí často příčinné souvislosti a jako prostou skutečnost se tak bez kontextu dovídáme, že slovanské uctívání slunce je totožné s indickým (srov. Heyduk 1863, s. 3). Ještě evidentnější je tato skutečnost u autorů, kteří se kollárovske indománii vědomě a deklarativně brání. Již Vojtěch Viktor Svoboda (1827–1902) prohlašuje, že „zapírání toho, že pohanští Slované měli své vlastní náboženství, je zapírání národu samého a jeho vnitřní podstaty“ (Svoboda 1853, s. 50), a nadto „se u národů náboženské názornosti tím více zdokonalují, čím dále tito na západu bydlí“ (ibid., s. 40). Přesto zde nalézáme prohlášení o příbuznosti slovanské

vyletě pěkným, táhlým hrdlem, / z hrdla krásnýma rtoma“ (*Jelen*, vv. 18–20; ibid., s. 160) dovozuje, že Slované věřili v indickou reinkarnaci (srov. Hönig 1976, s. 54).

dvojice Bělbog-Černobog se zoroastrovským dualismem (ibid., s. 42) nebo o tom, že indický koncept Trimúrti a Šivy se odráží ve slovanských bozích Triglavovi a Živě (ibid., s. 40).¹⁶⁶ V témže roce také Ľudovít Štúr v podobném duchu deklaruje rozdíl mezi strnulou orientální zbožností Indů a tvořivým, čínorodým folklorem slovanským (Štúr 1853, s. 140), přesto však nijak nezastírá, že právě ctění a lásku k přírodě a jejím živlům přejali Slované od Indů, neboť pouze „ta ohromná příroda, zvláště v Asii a v Indii, kde náš národ původ svůj vzal, [... poráží] mysl člověka ještě ji nevyskoumavšího, a neumějíciho udat příčiny a účinky těch úkazů“ (ibid., s. 136). Též Alois Vojtěch Šembera v *Západních Slovanech v pravěku* sice přichází s celou řadou fantastických teorií, podobných Kollárovým fantaziím italským, přesto však se neubrání ani srovnání slovanského toponyma ‚Sála‘ se sanskrtským výrazem téhož znění, jenž prý „znamená vodu“ (Šembera 1868, s. 128).¹⁶⁷ Stejně je tomu nakonec i u Primuse Sobotky (srov. Kudělka et al. 1997, s. 297–298), jenž sice deklaruje, že „[Slovanova] obrazivost drží pravou míru mezi přebujelou a rozháranou fantasií Indovou a příliš střízlivou a suchopárnou myslí Římanovou“ (Sobotka 1882, s. 5), zároveň však obyčej (dokládáný citací z Tadeáše Hájka z Hájku) tlouci o zatmění slunce do bubnů a kotlů vykládá jako zvyk indického původu (ibid., s. 54).

Nejtužší kořeny ovšem kollárovské myšlení zapustilo na Slovensku, jak si všiml již Pastrnek (1893, s. 239). Z mnoha dokladů, jež uvádí, zmiňme namátkou jen některé. Patří sem jak spis luteránského pastora Karla Kuzmányho (1806–1866), jenž uvádí, že „národ náš slovenský pocháza z Asie stran poludňajších, z východné Indie [...] Preto verovanie pohanských Slovanov bolo príbuzné pohanstvu indickému“ (Kuzmány 1863, s. 7; srov. Hönic 1976, s. 60), tak úvahy Pavla Dobšinského (1828–1885), „že naše povesti stoja v sväzku myšlienok a názorov nielen s gräckymi, ale aj indickými bájmi“ (Dobšinský 1871, s. 146). Netradičním způsobem se indomanické tradice odráží v díle Viliama Paulinyho-Tótha (1826–1877); ten sice přichází s tzv. chvalinskou teorií, podle níž Indoevropané přišli z oblasti Chvalinského (Kaspického) moře, a dokládá, že sanskrť není starší než ostatní indoevropské jazyky (Pauliny-Tóth 1876, s. 26–27), zároveň však deklarativně uvádí: „Medzi živými dcérami hvalskej prareči, za najzachovalejšiu držím slavénčinu, medzi mrtvými sanskritu“ (ibid., s. 54). Důvodem prý je, že oba národy zůstávaly nejdéle v těsném spojení, tj. že Slované se od Indů

¹⁶⁶ Pravdou nicméně zůstává, že i zde Svoboda staví slovanský kult nad hinduistický, neboť „Triglav slovanský [...] v sobě i mravní živel zahrnoval, čehož se u indické Trimurti nenachází, ježto Indové vůbec neznali rozdílů hříchu a cnosti“ (Svoboda 1853, s. 40).

¹⁶⁷ Že v mladších letech měl Šembera o Indii zájem živější, naznačuje snad jeho list Karlu Slavoji Amerlingovi z 18. 3. 1840, v němž sní o srovnávacím studiu všech slovanských nářečí jak s řečtinou, tak se sanskrtem (srov. Fišer 2004, s. 36).

oddělili jako poslední etnikum (srov. *ibid.*, s. 59). Kuriozní (avšak dobově již delší dobu na Balkáně rezonující) je teorie Fráni Vítězslava Sasinka (1830–1914), programově rozvíjející Kollárův odkaz (srov. Sasinek 1893, s. 240–241). Zároveň však chce jeho indické teorie „do súzvuku priviesť s autochtoniou Slovanov v Európe“ (*ibid.*, s. 242), k čemuž využívá svévolnou interpretaci Hérodotovy (V,3) zmínky, podle níž „národ thrácký je po národu indickém největším národem na celém světě. Kdyby nad nimi vládl jeden člověk [...] myslím, že by byli mezi všemi národy daleko nejmocnější“ (srov. Hérodotos 1972, s. 287). Vykládá tuto zmínku tak, že se míní spojení nikoli Thráků pod jedním vladařem, ale Thráků (Slovanů) a Indů jako sousedících národů do jednoho spolku (Sasinek 1893, s. 241).

Ze všech těchto dokladů vyplývá, jak hluboké kořeny indické teorie zapustily, ačkoli již od šedesátých let vidíme explicitní snahu po jejich zdiskreditování a neutralizaci, jež by pomohla prokázat znovu slovanskou etnickou autochtonii.

8. Bulharské vědy a dohra české indománie

Bud' uznáme věci zcela neobyčejné za pravdivé, bud' prohlásíme podvod.

Leopold Geitler, 1878¹⁶⁸

Jestliže v českém prostředí již od čtyřicátých let zájem o vyvozování původu Slovanů z Indie postupně utichá, zvedá se v souvislosti s emancipačním hnutím jeho nová vlna na Balkáně (k obecnějšímu kontextu srov. např. Šťastný et al. 1968, s. 256–265). V jejím pozadí byla snaha se artikulováním panslovanských myšlenek emancipovat od vlivů tureckých, zároveň však také (především v bulharském prostředí) od stigmatu pasivního přejímání byzantské kultury (srov. Válčev 1994, s. 39). Mezi četnými osobnostmi, které se proto obrátily k indickým teoriím o původu Slovanů, jmenujme Chorvata Đura Daničića (1825–1872) a jeho nekritické lingvistické dílo *Korijeni s riječima od njih postalijem u hrvatskom ili srpskom jeziku* (1877; srov. Jagić 1910, s. 741), Makedonce Jordana Hadži Konstantinova-Džinota (1820–1882; srov. Doklešić 2007, s. 298) či Srba Miloše Milojeviće (1840–1890). Mezi nejvýznamnější osobnosti tohoto ražení náležel v šedesátých letech Bulhar Georgi Sáva (Stojkov) Rakovski (1818–1868), jenž si zaslouží bližší pozornost jak pro některé paralely s Kollárovými a Krolmusovými názory, tak pro vliv, který mělo jeho dílo na okruh kolem Stjepana Verkoviće.

¹⁶⁸ Cit. dle Geitler 1878, s. 11.

Jeho devízou se stalo prostřednictvím indického původu bulharských Slovanů dokazovat jejich kulturní i jazykovou autonomii v rámci slovanského i balkánského prostředí (Válčev 1994, s. 37). Indii nalézáme téměř ve všech jeho spisech, zabývajících se bulharskou historií, filologií i folklorem. Historicky bylo důležitým zejména ztotožnění Thráků se Slovy a jejich následné odvození od Indů na základě již zmíněné interpretace jediného místa (V,3) z Hérodotových *Dějin*, jež Rakovski připomíná opakovaně a jež jsme u nás viděli rezonovat u Sasinka (srov. Rakovski 1988, *passim*). Z Indie (Хиндистана) odvozuje téměř všechny folklorní prvky života Bulharů, a to dokonce až tak, že o nich mluví jako o věcech bulharsko-indických (srov. např. „българо-индийска кола“, Rakovski 1988, s. 59). Významný je však především důraz kladený na folklorní tradice jako nositele těchto nejstarších bulharsko-indických ozvuků. Rakovski byl totiž přesvědčen, že zbytky indického folkloru a náboženství se dodnes u Bulharů nacházejí, a to nikoli pouze v jejich zvycích, ale především v textech národních písní (srov. Rakovski 1984, s. 388).

Není divu, že brzy po Rakovského smrti a patrně pod jeho přímou inspirací došlo k „objevu“ prastarých pomáckých písní, falza známého pod jménem *Slovanské védy* (*Веда Словена*, 1874, 1881). Je to nejslavnější a nejvlivnější falzum tohoto typu a provenience, nebylo však první. Zmiňovaný Miloš Milojević se podobných podvrhů dopustil ve sbírce *Песме и обичаи укупног народа српског*, v jejichž textech letí holubice „У Инђију нашу земљу / [...] / Господару / Нашем силном Триглав богу“ (Milojević 1869, s. 71) a Slované si přejí: „У Инђији у Србији, / Удржи нас боже наш, Боже наш!“ (ibid., s. 117).¹⁶⁹ Jak poznamenal Josef Jireček, v Milojevićově sbírce se zkrátka nalézají „zpomínky na pradávne bytování Slovanův v Asii, zpomínky tak vydatné, že by nahraditi mohly nějakou zeměpisnou rukověť“ (Jireček 1874, s. 251).

Pro vznik *Slovanských véd* byly tedy na Balkáně, zejména v Bulharsku, všechny předpoklady. K podvrhu, jež Doklestić pokládá za zcela rovnocenný podvrhům *RKZ* (Doklestić 2007, s. 341), došlo vlastně již v polovině šedesátých let. R. 1867 uveřejnil Stjepan Verković (1821–1893), jenž byl poté nějaký čas pokládán za původce podvrhu, první píseň, vzpomínající Brahma a Višnu (ibid., s. 304). Teprve později vyšlo najevo, že veškerý materiál zasílal Verkovićovi Ivan Iljev Gologanov (1839–1895), jenž za písně dostával od Verkoviće taxativní finanční odměnu odvíjející se od počtu veršů (srov. ibid., s. 300–301), čímž byl patrně zajištěn dostatek materiálu. Proto první svazek písní v zrcadlovém bulharsko-francouzském vydání vyšel již r. 1874 (ibid., s. 315) s titulem *Веда Словена* a s předmluvou deklarující, že

¹⁶⁹ „V Indii a v Srbii / zachovej nás, bože náš, bože náš!“

podobnost těchto písní s hymny *Rgvédy* je taková, že bulharské písně nejsou jejich sestrou, ale dokonce matkou (srov. Verkovič 1874, s. IX).

Snad i toto bombastické uvedení zavedlo příčinu k brzkému propuknutí bouřlivé diskuse o pravosti písní; jedněmi z jejích hlavních protagonistů byli přitom čeští filologové, a celá epizoda, již se tu zabýváme, tak tvoří vlastně svérázné a v mnohém symbolické zakončení české panslovanské indománie.

Prvním, kdo na sbírku ukázal jako na podvrh, byl totiž Josef Jireček (1825–1888), jenž Verkovičovu sbírku postavil po bok fantaziím Rakovského a Milojeviče. Argumentuje jednak důvody mytologickými, jednak poetologickými. „Zdali možné,“ píše, „aby zpěváci, třeba i v roklích rodopských, znali jména Višnu-boga a Ogně-boga? Zdali možné, aby se kde – mimo hlavu spekulativního mytologa – byl z ‚koledy‘ utvořil bůh Koleda?“ (Jireček 1874, s. 253). Na první pohled ne tak zjevné jsou důvody metrické; Jireček argumentuje, že „všecky epické zpěvy bulharské [...] mají verš pravidelný, z přísně odměřeného počtu slabik složený: písně rodopské naprosto postrádají všelikého ladu a skladu“ (ibid.).¹⁷⁰ Na Jirečkovu kritiku reagoval horlivý obránce pravosti písní, Polák Aleksander Chodžko (1804–1891), brožurkou *L'authenticité des chants du Rhodope* (1875; srov. Doklestić 2007, s. 312; Benovska-Sābkova 2014, s. 29).

Na otcovu kritiku bezprostředně navázal jeho syn Konstantin Josef Jireček (1854–1918; srov. Todorovski 1967, s. 432; Doklestić 2007, s. 316, 328; Benovska-Sābkova 2014, s. 29). Obšírně o písních píše již ve svých *Dějínách národa bulharského* (1876; německy jako *Geschichte der Bulgaren* již 1875). Argumentuje zde i tím, že „Rhodopsko příliš dobře je známo, než aby písní tak znamenitých a tak rozšířených již prvé si nikdo nebyl povšimnul“ (Jireček 1876, s. 516). Kritika je však důležitá především tím, že vůbec poprvé naznačuje, že Verkovič byl daleko spíše obětí své naivity než falzifikátorem: „bývalý učitel krušovský, jenž Verkovičovy ‚védy‘ – za drahé peníze prodával, původce jejich nejlépe znáti bude“ (ibid.). Ačkoli rozhorlený Chodžko se ihned obrací přímo na Verkoviče a žádá po něm kategorickou odpověď Jirečkovi (srov. Benovska-Sābkova 2014, s. 30), k žádné nedošlo, a Jireček tedy svou kritiku rozpracovával dále. Jsou to zejména *Cesty po Bulharsku* (1888), kde ke dřívějším důvodům přidává též autopsii, neboť podle jeho zkušeností písně „o bozích s indickými jmény, o Orfeovi atd. nikomu nebyly známy“ (Jireček 1888, s. 345). Uvádí rovněž, že mu Petro Račov Slavejkov (1828–1895) sdělil, že také „učitel Charizanov z Melnicka [...] byl ‚ortak‘ (společník) při dělání Verkovičových písní“ (ibid.). Na Stojka Charizanova (asi 1820–?) se

¹⁷⁰ Tento argument není patrně původně Jirečkův, pochází od jeho syna Konstantina (jenž jej s oblibou později rád užívá), neboť již r. 1874 píše Grigoru Načevičovi (1845–1920), že Verkovičovy písně nemají žádnou jednotu, ani jazykovou, ani metrickou (srov. Benovska-Sābkova 2014, s. 28).

ihned obrátil Ivan Šišmanov (1862–1928), dostal však odpověď, že o ničem neví, že s Gologanovem se sice asi někde setkal, ale již si na to nepamatuje (Benovska-Sábková 2014, s. 48). A když i sám Slavejkov o celé věci mlčel, počal celou aféru kolem Charizanova pod šifrou X se skrývajícím pseudonymem v časopise *Свобода* (snad bulharský spisovatel Christo Popkonstantinov, 1858–1899; srov. *ibid.*, s. 35–36) vykládat ve prospěch pravosti písní.

Proti názorům Jirečků se postavil ostře Leopold Geitler (1847–1885), označovaný odbornou literaturou za jednoho z nejhrolivějších obhájců pravosti písní (srov. např. Todorovski 1967, s. 432; Doklestić 2007, s. 317). V téže době jako *Slovanské vědy* obhajuje i pravost *RKZ* (Petr 1979, s. 33), avšak jeho cesta k tomuto postoji byla poměrně složitá. S prvním svazkem Verkovičem vydaných písní se seznámil již r. 1875 a svůj nejslavnější spis na toto téma, *Poetické tradice Thraků a Bulharů*, vypracoval již koncem roku 1877. Sám se v něm dozývá, že zpočátku také on zastával vůči pravosti písní skeptické stanovisko, mj. i proto, že „nepříčetné indické fantazie Bulhara Rakovského [...] byly bezpochyby příčinami, z kterých mnozí originalitu těchto písní hned při vydání prvního specimina *Vědy Slovanů* v pochybnost brali“ (Geitler 1878, s. 5). Geitler je však především slavistou a srovnávacím filologem, a proto jej zajímá jazyková problematika písní. Zpočátku hledal cestu, jak na mnoha místech fantasticky mytologický text písní vysvětlit pomocí konjunktur, aby tak zachoval materiál písní jako folklorních památek: „Poněvadž se indický Višnu dostal do Evropy velikou obcházkou skrze knihy a nikoliv Hellespontem, bylo třeba z písní vyškrtnouti boha Višnu přese odpor Verkovičův“ (*ibid.*, s. 9).¹⁷¹ Podobně jméno bohyně ‚Durgy‘ opravil na ‚Dorga‘ podle obvyklého pomáckého zaměňování konsonantů ‚o‘ a ‚u‘ a vykládal je pak pomocí ruského ‚дорога‘ jako ‚drahá, milá bohyně‘ (*ibid.*, s. 10).¹⁷² I přesto se však od této metody nakonec odvrací a prohlašuje, že „takové z našich dosavadních vědeckých prostředků vážené přirozené výklady narazily na hranici, kde i ony i přese všecko nucení pomoci nechtěly“ (*ibid.*, s. 9). K tomuto závěru jej příznačně nepřivedly skutečnosti jazykové, nýbrž mytologické, zejména písně zmiňující krále Imu (Има царе), etymologicky shodného s indickým Jamou a avestským Jimou (Fírdausího Džemšidem), jimž odpovídá zcela i mytologicky – neboť je rovněž původcem zemědělství a prvním panovníkem (*ibid.*, s. 11). Přesvědčující je pro něj dále apriorní přesvědčení o poetické hodnotě písní, jejichž dokonalá stavba se vymyká možnostem teprve

¹⁷¹ Geitler naráží na skutečnost, že jméno boha ‚Višnu‘ lze často nahradit adjektivem ‚vyšní‘, neboť se nejčastěji objevuje ve spojeních jako „Ой ти Боже, Вишну Боже! [...] / Та не си ми мольба слушешъ“ (Verkovič 1874, s. 299; „oj ty bože, bože Višnu, / [...] že neslyšíš mou modlitbu“). Verkovič však v předmluvě k písním pokládá tyto pasáže za skutečný odraz uctívání Višnu (srov. *ibid.*, s. IX).

¹⁷² Bohyně Durga/Durgana se objevuje teprve ve II. svazku písní, jež musel znát Geitler z rukopisu; vystupuje tu jako mladá dívka.

vznikající bulharské literatury (podobně se ostatně argumentovalo i v případě *RKZ*). Geitler tedy k problematice přistupuje zpočátku jako skeptický srovnávací filolog, přesvědčen je teprve poetickou cenou a mytologickou hodnotou písní – ukazuje se zde, jak (novo)romantické tendence byly v naší kultuře a uvažování silně zakořeněny.

Verkovičova spolupráce s Geitlerem netrvala dlouho; příčinou bylo patrně mj. to, že se Geitler začal pokoušet o svérázné výklady mytologie písní, v nichž zdůrazňoval oproti indickým teoriím Verkovičovým původní thrácko-slovanské dědictví. Tak je tomu ve statích *Die Sage von Orpheus-Orfen der Rhodope-Bulgaren* a *Die Juda in den Mythen der Balkanvölker*, nasvědčuje tomu však již dřívější vyjádření v *Poetických tradicích Thráků i Bulharů* (ibid., s. 36). Tyto názory, vylučující z písní přímý mytologický vliv Indie, se však setkaly s Verkovičovým nesouhlasem. Když sdělil svou nespokojenost v listě nikoli přímo Geitlerovi, ale Franji Račkovi (1828–1894), uražený Geitler s ním přerušil veškeré styky, vrátil mu rukopisy písní, jež měl u sebe, a dále se o problematiku nezajímal. Již předtím si však stihl pokazit svými statěmi pověst seriózního vědce (srov. Petr 1979, s. 32–33; Doklešić 2007, s. 319–320), a to snad i proto, že Verkovič bez Geitlerova vědomí jeho nejrozsáhlejšího spisu užil na svou obhajobu, když jej nechal sám přeložit do chorvatštiny a otisknout pod názvem *O pjesničkih tradicijah trako-macedonskih plemena Mrvaka i Pomaka* (Doklešić 2007, s. 318).

Je symbolické, že právě touto epizodou se končí slovansko-indické teorie v naší literatuře. Všichni tři její čeští protagonisté (otec a syn Jirečkové i Geitler) jsou profesionálními slavisty a filology. Ani Geitler, jenž uvěřil v pravost Verkovičových podvrhů, není příliš nakloněn indickým fantasiím, jež se v nich objevují. Indie v našem prostředí přestává být „starou Slávů matkou“, již z ní učinil Kollár. Zároveň však právě tato epizoda znamená významný předěl ještě v jiném smyslu: slovanští zastánci a protagonisté indických teorií přestávají být filology a mytology, stávají se z nich falzifikátoři, jejichž teorie se nebudou dále opírat o etymologie či srovnávací mytologii, ale na jejich podporu budou užívat spíše stále fantastičtější literární podvrhy a konspirační historické rekonstrukce.

9. Závěr

Sledovali jsme počátky recepce Indie v rámci rozvíjející se české slavistiky jako fenomén, který je nedílnou a logickou součástí historického vývoje. Zejména poukazy na četné paralelní jevy nejen ve slovanském světě se ukazuje, že je třeba tyto na první pohled kuriozní projevy národního obrození vztahovat k širšímu kontextu jak geografickému, tak historickému.

Koncepce praindoevropštiny jakožto určitého hypotetického konstruktu (ač poměrně dlouho známa) je často subsumována sanskrtem, který je tak do určité míry povýšen na indoevropský prajazyk. Podobná situace panuje značně dlouho i na straně slovanských jazyků, neboť také rekonstrukce hypotetické praslovanštiny (nemluvě již o balto-slovanštině) je teprve v počátcích. Namísto komparace hypotetických praslovanských a praindoevropských kořenů tedy nastupuje komparace lexémů jednotlivých slovanských jazyků s lexémy sanskrtu. Tato metoda je pro počátky srovnávací jazykovědy zcela přirozená a legitimní, právě etymologie představuje počátek komparativní indoevropské gramatiky.

I přes jejich důležitost v rámci počátků srovnávací filologie je příznačné, že výsledky tohoto výzkumu byly dobře využitelné v procesu utváření konceptů moderních evropských národů. Ideologicky zabarvené přisvojení výsledků srovnávací filologie především germánskými a slovanskými národy ukazuje, jak bylo toto schéma při vzniku koncepte národů důležité zejména tam, kde nebylo možno takovou koncepci opřít o silné historické souvislosti a kontinuální trvání státu (jako tomu bylo např. v Anglii či Francii). Jedním ze základních identitních konstituentů se jak v případě vznikajících konceptů německého národa, tak národů slovanských stává národní jazyk a spolu s tím vyzdvižení jeho (a tedy i národních) historických tradic. Protože zde nebylo (jako v případě Itálie a v menší míře i Francie) dobře možné odvolávat se na tradici antického Říma, nastoupil na místo klasického dědictví koncept dědictví (pra)indoevropského. Zjištění srovnávací filologie především na poli lexikální příbuznosti a flektivnosti „klasických“ jazyků, jakými byly především latina, řečtina a sanskrť, přirozeně vedla ke snahám o prokázání bližší příbuznosti původním Indoevropanům u těch národů, jejichž jazyky si tyto vlastnosti prohlašované za dokonalejší ve větší či menší míře uchovaly. K tomu se přidává romantické vnímání Indie jako kolébky indoevropské civilizace, vzdělanosti, ale též duchovnosti, jak jej konstituuje zvláště německý romantismus, a to jak s vědomím vlastní „příbuznosti“ tomuto ideálnímu staroindickému společenství, tak v širších rámcích klasické německé filosofie a definování pojmu humanity (podrobně srov. Germana 2009).

Českou (a celkově slovanskou) snahu o komparování vlastního jazyka se sanskrtem jako indoevropským základem můžeme na podkladě předložených analýz označit za svérázný, avšak přímý odraz obdobných snah německých. Především to byli právě někteří z průkopníků německé srovnávací filologie, kteří poskytli k těmto komparacím první podnět (Adelung, Anton, Schlegel). Zvláště Schlegelův spis *Über die Sprache und Weisheit der Indier* byl v tomto ohledu podnětný, jak ukazují u nás např. články Antonína Jungmanna. Specifikum recepce těchto podnětů spočívá ve faktu, že jsou obvykle přijímány metodologické koncepty a premisy,

k nimž zahraniční srovnávací jazykověda dospěla, jejich přímočarou aplikací na materiál slovanských jazyků se nicméně dospívá k přesvědčení, že jakkoli je němčina blízká „prapůvodnímu“ sanskrtu, slovanské jazyky jsou mu z těchto důvodů ještě bližší (zejména proto, že jsou flektivnější). Podobný podnět stál částečně i za Jungmannovým pokusem o zavedení indické časoměrné metriky do českého básnictví (neboť o něco podobného se pro němčinu pokoušel též Schlegel). Přesto je sám o sobě tento pokus vysoce ojedinělý, a to i v rámci slovanského prostoru. Jakkoli se podle naší analýzy jedná spíše o zajímavý pokus o smíření sylabotónického a časoměrného prozodického systému, měla tato snaha i silné pozadí ideologické: měla jí být mj. prakticky dokázána blízkost češtiny sanskrtu jakožto nejstaršímu z indoevropských jazyků, a to na rovině prozodické.

Na rovině etymologické, historické i komparativně mytologické se však ukázala nutnost obracet se do doby, kdy se předpokládaná (balto-)slovanská větev oddělila z původního (v Indii přebývajícího) indoevropského kmene. Jakkoli se tato premisa může zdát triviální, přispěla výrazně ke konstrukcím konceptu prvotního slovanského společenství. Tyto konstrukce existovaly sice (poněkud nejasně formulovány) již dříve, opíraly se však pouze o nápadnou příbuznost jednotlivých slovanských jazyků. Nyní se dostávají též na rovinu historickou, kulturní a především mytologickou. Právě v souvislosti s počátky srovnávací mytologie se poprvé začíná utvářet koncept koherentního slovanského panteonu, tedy pevně hierarchizovaného systému (jak je znám z řecké či staroseverské mytologie), který by poskytoval pevné základy pro komparativní práci. Je nicméně příznačné, s jakými obtížemi se tyto konstrukce pro pramennou roztříštěnost zmínek o slovanské religiozitě setkávaly. To často vedlo k nesourodému míšení řady více či méně věrohodných informací a k hypotetickým konstrukcím, jež se (paradoxně) často opíraly právě o zdánlivě očividné paralely s panteonem řeckým, staroseverským, ale též hinduistickým (který je však západními orientalisty formován rovněž do jediného hierarchizovaného systému podle řeckého kadlubu).

Vidíme-li tuto disparátnost jasně na příkladu počínající srovnávací mytologie, platí ve větší či menší míře totéž o srovnávací jazykovědě. I zde bylo nutno vytvořit jistou všeslovanskou (především lexikální) platformu, jež by poskytovala základ k dalším komparacím. Jen někdy lze nicméně hovořit o skutečných pokusech o rekonstrukci praslovanštiny, opírajících se o výsledky současné filologie. Takové snahy vidíme u nás především u Dobrovského a dále zejména u Šafaříka. Ve většině případů nicméně převažovaly i zde snahy ideologické, tj. o prokázání co nejbližší lexikální příbuznosti slovanštiny se sanskrtem; proto dochází k nekritickým komparacím stejně nekriticky sebraného materiálu. Ten je v naprosté většině případů brán ze současného lexika nejrůznějších slovanských jazyků

a komparován většinou na základě čistě fonetické podobnosti. K jistému extrému dospívá v této metodě Ján Kollár; ten na těchto základech konstruuje nejprve koncept indoslávského národa, tj. prvotních (Pra)slovanů, podržujících ještě prvky indického jazyka i náboženství, a následně tuto konstrukci aplikuje na bádání o kultuře a historii jiných starověkých národů. Vytváří si tím jakýsi amalgám indicko-slovanských jazykových, ale též mytologických a kulturních prvků (součástí všeho slovanského se tak stává též vše indické, ale nikoli naopak), aplikovatelných na ostatní starověké kultury.

Vychází-li však i tato překombinovaná Kollárova hypotéza z metody předchozího výzkumu, je zároveň pravdou, že je již současníky pocíťována jako ideologický konstrukt. Důvodem byl fakt postupného opouštění panslovanských romantizujících idejí, neboť tato alternativa při hledání východiska z krize identit se na ideologické rovině ukazovala jako poněkud dvojsečná zejména proto, že „komplikovala jasné vymezení české identity vůči slovanství jako nadřazené etnické kategorii“ (Hroch 1999, s. 249). Na rovině vědeckých snah se tyto panslovanské ideje staly „spíše verbální deklamací a intelektuální hrou vzdělců“ (ibid.), jak potvrzují i naše analýzy. Že v těchto intencích je pocíťován již Kollárův pokus, dokládá přesvědčivě další vývoj české slavistiky. Je to na jedné straně vznik srovnávací jazykovědy jako vědní disciplíny, jednak rovněž posun v komparativní mytologii. Jakkoli na tomto poli kollárovske koncepty ve větší či menší míře mají tendenci přetrvávat, jsou zároveň z nejrůznějších stanovisek stále více překonávány. Nejvýraznější vliv zde sehrály dobové atmosférické teorie, převádějící význam folklorních tradic za účelem jejich výkladu, ale i komparace na jediný jmenovatel, ať jsou jím již atmosférické jevy obecně (jako u Hanuše), či cyklus slunovratů a rovnodenností (jako u Erbena). Tato okolnost vede k postupnému opouštění indo-slovanských teorií i v komparativní mytologii, neboť tyto teorie v sobě implicitně nesou představu o obdobném symbolickém významu folkloru národů obývajících podobné podnebné pásmo, a tím vybízejí daleko spíše ke komparacím slovanské mytologie s germánskou či baltskou, ale též řecko-římskou.

Úvahy o indo-slovanské identitě se tak postupně stávají spíše předmětem spekulací kroužku alternativně orientovaných myslitelů a ideologů, často se nyní (na rozdíl od předchozích generací) distancujících od výsledků „oficiální“ vědy, pokládáných za neprůkazné a z politických důvodů překrucující zjevné „pravdy“. Tato tendence (jež v podobě nejrůznějších novopohanských sekt přetrvává dodnes) je u nás zahájena vlastně již diskusemi o podvrzích tzv. *Slovanských véd* Stjepana Verkoviće. Byť se do sporu o pravost těchto textů zapojuje Leopold Geitler jako renomovaný balkanista, obhajoba těchto zjevných falz je založena především na apriorní víře v pravost tohoto korpusu a následné snaze o jeho filologický výklad.

Právě neskrývaná skepse oficiální vědy vůči ideologicky motivovaným alternativním názorům toto období recepce Indie do jisté míry završuje a ukončuje; spolu s vyprázdněním slovanské ideologie na jeho místo nastupují na jedné straně na nových základech postavené vědní obory, na straně druhé (v alternativní rovině) se jako daleko nosnější začíná ukazovat přijímání duchovních podnětů, jež modernímu sekularizujícímu se světu nabízí indická filosofie.

II. INDIE PŘEDMĚTEM VĚDY A JEJÍ POPULARIZACE

1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum

Jestliže jsme první kapitolu této práce věnovali zvláštnímu fenoménu, jakým byla především pro první polovinu 19. století idea indických pramenů slovanské etnogeneze, měla tato volba hned několik důvodů. Zaprvé nám zkoumaný fenomén pomohl pochopit nárůst zájmu o Indii v souvislostech často uměle vytvářeného obrozenského historického vědomí, zadruhé nám znalost tohoto diskursu pomůže lépe porozumět postupnému vzniku indologie jako samostatného vědního oboru, zejména od poloviny 19. století. V neposlední řadě právě svým specificky vyhraněným předmětem zájmu stálo téma naší první kapitoly poněkud stranou ostatních projekcí Indie, jež budeme dále analyzovat. Proto má následující kapitola v celkové výstavbě práce několik funkcí. Především slouží k dokreslení procesu oddělování vědy a pseudovědeckých teorií, zvláště v oblasti indické, resp. indoevropské filologie, neboť právě tato oblast vědeckého zájmu stála na počátku 20. století u vzniku indologie jako samostatného oboru. Dále se kapitola pokouší alespoň o letmý nástin základních typů imaginace Indie v dalších vědních oborech, a to především humanitního rázu – zejména v dobovém etnologickém a historickém diskursu. Spolu s letmým připomenutím diskursů přítomných v dobové geografii a biologii tvoří tyto nástiny základ pro další kapitoly. V nich se zaměříme na ty oblasti vědeckého bádání či popularizace, jež si udržují schopnost vytváření stereotypních obrazů, jimž proto chceme věnovat zvláštní prostor. Půjde především o analýzu dobových diskursů o indickém myšlení, náboženství a filosofii (kapitola III.), ale rovněž o sledování vývoje překladů a reflexí indických literatur (kapitola IV.). Základní načrtnutí imaginací Indie ve vědeckém diskursu v této kapitole nám také pomůže pochopit některé stereotypní obrazy zejména cestopisné literatury (kapitola V.), ale i populárnějších žánrů beletrie (kapitola VI.), jež mají často za podklad zpopularizované schematické obrazy indické etnografie, historie či přírody. Jakkoli se tedy struktura práce jako celku může jevit roztržitou, má tato kapitola sloužit jako jakýsi svorník všech ostatních podrobnějších analýz a částečně jako jejich referenční rámec.

Zahrnutí široké škály témat od filologie po geografii a biologii do jediné kapitoly se může zdát kontraproduktivním a matoucím. Jde nám však zaprvé o shrnutí těch oblastí, jež si programově kladly za cíl tvorbu vědeckého, tedy nepředpojatého poznání, v jehož rámci figuruje vždy vědomí badatele jako „kněze nového náboženství hledání pravdy“ (Burrow 2003, s. 68; srov. Olender 1996, s. 58), zadruhé o poukazy na četné styčné plochy dobového pojetí

přírodních a humanitních věd, zejména filologie a etnologie (srov. Koerner 1989; Budil 2015, s. 184). Souvislost mezi filologií, zejména komparativní, a historií je ještě zjevnější, neboť komparativní filologie, zvláště indoevropská, vždy stála před dilematem historismu a projekcí výzkumu do (pre)historického obrazu Indoevropanů jako určitého společenství a aktivně si navíc toto směřování uvědomovala (Olender 1996, s. 21–22). Zahrnujeme-li mimo striktně vědecké publikace do výkladu i ryze popularizační texty z dané oblasti, a to navzdory dobové snaze prokázat roli akademické vědy jakožto jistého protipólu popularizačních stereotypizujících schémat (viz zejména Neubert 2004), je to především pro často neostrou hranici mezi vědeckým a popularizačním textem, jak ji v našem prostředí nalzáme a jak ji také akceptují především saidovsky orientované přístupy (podrobněji viz v úvodu). Když se totiž Saidův orientalismus pokouší prokázat záměrné vytváření orientalistického diskursu údajně na ryze vědeckých textech, dokazuje tím zároveň, že jde o texty ideologické. Přitom však orientalistika jako věda a ideologický orientalismus jsou spíše částečně se překrývající množiny. Budeme-li totiž veškeru orientalistiku pokládat za ideologickou, žádná orientalistika (a věda obecně) by nemohla existovat jako předmět vědeckého zájmu, ale pouze jako ideologie. Právě tato skutečnost dobře ukazuje na překryvy orientalistiky a orientalismu jakožto dvou množin, jež jsou však definovány značně neostře, neboť naše definice ideologického orientalismu jsou pochopitelně stejně ideologické (srov. k tomu Kontje 2013, s. 56–57). Z tohoto důvodu nám nepůjde o definování ideologického a vědeckého jako dvou různých způsobů nazírání, ale budeme se spíše soustředit na vznik koherentních imaginací a jejich proměnu v čase.

Protože však ne všechny vědní obory jsou v ohledu těchto imaginací stejně produktivní, je i dosavadní zpracování jednotlivých podmnožin našeho tématu značně nevyvážené. Počátky filologické indologie a její profilace jako vědního oboru u nás zpracoval na základě archivních materiálů Univerzity Karlovy Pavel Jandourek (1975), kromě toho máme řadu studií k významným filologům daného období: A. Schleicherovi, J. Zubatému, V. Lesnému a dalším. Našemu výkladu půjde o sumarizaci a doplnění těchto faktograficky zaměřených prací, a to především v závislosti na měnící se pozici indoíránské filologie v rámci dobových indoeuropeistických textů. Nejde-li zde o záměrnou tvorbu stereotypních schémat a vytváření „obrazů“ je sledování této proměny přesto signifikantní pro pochopení měnícího se chápání Indie v rámci vědeckého diskursu a tím se našeho tématu úzce dotýká. Základní prvky imaginace indické historie a historiografie byly sledovány spíše na mezinárodní úrovni (především Thapar 1996; Guha 1988), poskytují nicméně dobrý základ pro analýzu naší historiografie daného období. Ohledně etnografie je situace komplikovanější tím, že většina

výzkumů se zaměřuje především na profilaci pojmu árijství a na protiklady Árijců a Semitů v ideologické rovině (např. Poliakov 1974; Olender 1996; Budil 2015). Pozice historických i etnologických teorií pracujících s árijským konceptem však u nás byla poměrně složitá a nikdy se nestaly mainstreamovou záležitostí.

2. Vývoj indologie z indoeuropeistiky

2.1. Obecné poznámky

Jazyk se považoval za specifickou oblast, za čtvrtou říši přírodní, a odtud i metody uvažování, které by v jiné vědě vyvolaly údiv. Dnes již nemůžeme přechíst ani osm, deset řádek napsaných v oné epoše bez pozastavení se nad výstředností myšlení a termínů, které se tehdy k jejich ospravedlnění užívaly.

Ferdinand de Saussure, 1916¹

Jedna z nejučtějších pasáží de Saussurova *Kursu obecné lingvistiky* vyznačuje dobře konec období, jehož začátek lze datovat k počátku činnosti Augusta Schleichera a jež můžeme velmi zjednodušeně označit jako období zvýšeného zájmu o indoeuropeistická studia. Tato kapitola samozřejmě neposkytuje prostor pro podrobnou analýzu vývojových proudů daného období, za jehož spodní hranici lze pracovně označit rok 1851, kdy je založen *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* jako první prestižní mezinárodní indoeuropeistický časopis (Leifer 1971, s. 124), lze však odkázat na bohatou literaturu k tématu (např. Arens 1955; Pedersen, 1959; Jankowsky, 1972; Einhauser, 1989; Morpurgo Davies, 1992). Úkolem následujících odstavců proto bude popsat postavení indoárijských jazyků a zejména sanskrtu v rámci měnících se lingvistických paradigmat dané doby, což nám následně umožní vidět zrcadlení těchto proměn i v počátcích české indologie v daném období.

Ačkoli již Colebrooke mluvil o tom, že praindoevropština není se sanskrtem totožná ani blízce příbuzná (srov. Budil 2015, s. 109), stal se pro svůj dokonalý gramatický popis právě sanskrtem nejlepším základem budoucích komparací (Vacek 1971, s. 85). To se ostatně projevuje v dlouho přetrvávající snaze gramaticky popisovat i neindoevropské jazyky pomocí údajně dokonale definovaných gramatických kategorií sanskrtu (srov. Bičovský 2017, s. 69–70). Jakkoli se takovýmto „základním“ jazykem, k němuž se při komparacích vztahujeme, může stát

¹ Cit. dle Saussure 1989, s. 41.

z dané rodiny teoreticky jazyk každý (srov. Vavroušek 2008, s. 29), silnou roli zde hrála představa o značném stáří sanskrutu a koncept, podle něž byl srovnáván starobylý sanskrut se stejně starobylou klasickou či předklasickou řečtinou (Arens 1959, s. 157). To automaticky vedlo k upořádání jazyků „modernějších“, resp. těch, u nichž máme doloženy písemné památky teprve z pozdějšího období, a vice versa ke skutečnosti, že badatelé v oblasti těchto jazyků obvykle své výzkumy zasazovali do širšího indoevropéistického (a tedy nutně historizujícího) kontextu (srov. Kudělka et al. 1997, s. 203). Proto ostatně mezi odborníky, kteří nějak přispěli k určení místa sanskrutu mezi indoevropskými jazyky, nalezneme keltistu Baudiše, germanistu Janka i bohemistu Vážného.

S ideou sanskrutu jako „prajazyka“ souvisí i otázka pojmenování indoevropské jazykové rodiny. I této otázce byla věnována značná odborná pozornost (např. Shapiro 1981; Koerner 1982a; Olender 1996, s. 16). Zde připomeňme jen tolik, že termín indogermánský (indogermanisch, z původního francouzského indogermanique – k tomu Olender 1996, s. 16) klade Germány na roveň údajně starobylým Indům, a tím krokem ke ztotožnění termínů árijský a germánský, neboť rozšíření termínu árijský, užívaného v podobě Árja/Airja původními Indoíránci, na příslušníky celé indoevropské jazykové rodiny pomohlo vytvořit spojnici indogermánský = árijský (podrobně Römer 1989, *passim*). Jestliže se tedy v českém prostředí neujal termín indogermánský pro své německé konotace, i s termínem árijský se – jak uvidíme – budeme setkávat především jako se synonymem k výrazu „indoíránský“.² Mimoto je pozoruhodné, jak právě Indie a její jazyky fungují jako základní vymezení pro oba tyto termíny. K Indii se vztahuje i termín „árijský“ a např. Humboldt navrhuje mluvit dokonce o jazycích „sanskrtských“ (Koerner 1982a, s. 155; Römer 1989, s. 62). Protože tyto terminologické nuance vedly někdy k četným zmatkům,³ navrhuje posléze Friedrich Max Müller užívat termín „árijský“ nikoli snad proto, že by byl výstižnější, ale čistě z praktických důvodů, protože je kratší (srov. Koerner 1982a, s. 156–157; Römer 1989, s. 54–55), a když začal být užíván s rasovými konotacemi (mj. zásluhou etnologie a kranioetrie), marně brojil proti nesmyslnosti podobných rasových implikací daného termínu (Budil 2015, s. 157).⁴

² Pro své rasistické konotace je dnes termín „árijský“ v indoevropéistice poněkud kontroverzní. Např. Kausen užívá termín „indoarisch“ pro období, kdy funguje u Praindoíránců společné označení „Árja“ (Kausen 2012, s. 547). Jiní indoevropéisté rozlišují praindoíránsčinu, kdy funguje jazyková jednota pozdějších Íránců a Indů, a praindoárštinu, kdy se indické jazyky oddělují, ale nevznikají ještě védské sbírky (asi mezi lety 2000–1500 př. n. l.) (k charakteristice těchto období srov. Bičovský 2009, s. 206–210).

³ Modelovým příkladem je heslo „Arijské jazyky“ v (*Riegrově*) *slovníku naučném*, definující je jako „jinak indoevropské“, totiž „ty jazyky a nářečí, jež se vyvinuly ze sanskrity“ (RSN, sv. X, s.v.). Teprve z hesla věnovaného praktům lze vyčíst, že se pod tímto označením snad skrývají patrně jazyky novoindické (srov. *ibid.*, sv. VII, heslo Prakt).
⁴ V otázce propagace termínu „árijský“ se tak role Maxe Müllera jeví jako poměrně kontroverzní. K této kontroverzi přispěl i fakt, že na jedné straně byl patrně prvním, kdo ke zdánlivě suché filologii dokázal přitáhnout

Své privilegované postavení si indoárijské jazyky v rámci indoevropéistiky zachovávaly poměrně dlouho a teprve činnost mladogramatické školy se v tomto ohledu pokládá za mezník, jenž nakonec vedl k názoru v mnohém opačném, tj. že evropské jazyky indoevropské rodiny jsou daleko archaičtější (srov. Römer 1989, s. 69). Uznává-li se dnes, že mladogramatické zákony byly pouze výběrem a aplikací Schleicherových principů, včetně jejich metajazyka (Koerner 1982b, s. 139–140), pro nás je důležitější zdůraznit, že dobově byla tato kontinuita popírána a vystoupení mladogramatické školy roku 1878 pokládáno za metodologickou revoluci. V tomto ohledu představuje cenné svědectví přednáška Emanuela Kováře, jenž se profiloval spíše jako historik oboru než nekritický zastánce principů ladogramatiků, z roku 1885, neboť umožňuje nahlédnout do dobového uvažování o celé problematice.⁵

Kovář především postuluje fakt, že schleicherovská pravidla byla založena na okouzlení přírodními vědami, a proto pracují stejně mechanisticky jako přírodní vědy. Jeho jazykové proměny „jeví se jako neustálé otírání hlásek, proto prajazyk měl hlásky mnohem plnější a měl jich méně. Protože sanskrta má hlásky nejplnější, braly se tvary její za nejméně otřené, popřípadě za prativary“ (Kovář 1885, s. 7). Tato formulace je evidentně založena na Schleicherových názorech o nutnosti odhalit přesně vztahy mezi jednotlivými jazyky a analyzovat proces jejich oddělování od společného kmene (Stammbaumtheorie) (srov. Einhauser 1989, s. 255–256), a to s použitím hegelíánských principů teze, antiteze a synteze (Robins 1976, s. 180). Tím dochází k paradoxu, že Schleicher prohlašuje praindoevropštinu za odlišnou od sanskrtu, resp. jazyka véd, chová se však prakticky tak, jako by byla s nimi totožná, resp. jim velmi blízká (srov. Arens 1959, s. 195; Bičovský 2017, s. 70–71). Příčinou je mj. právě názor o tezi a antitezi ve vývoji slovních kořenů, resp. hláskosloví, který ze svého pohledu popisuje Kovář: chceme-li zkoumat úpadek čehokoli (antitezi

pozornost široké veřejnosti (Jankowsky 1979, s. 342), na druhé straně jeho soudy byly v řadě případů formulovány podobně nešťastně (ibid., s. 340). O značném vlivu Müllerových názorů na veřejnost a jejich atraktivitě ostatně svědčí i hesla věnovaná mu v obou slovnících naučných (srov. RSN, sv. V, s.v.; OSN, sv. XVII, s.v.).

⁵ Poznamenejme, že reflexe vývoje lingvistiky je rovněž svébytnou součástí dobového vývoje indologie. Na roli katolických misionářů se v tomto ohledu zaměřil František Schindler (1851–1925), jenž zdůraznil, že se zabývali řeči lidovými, tj. živými, jako tamilštinou či konkánštinou (Schindler 1894–95, s. 32), ale že byli zároveň i prvními sanskrtisty ještě dávno před Jonesem či Boppem (ibid., s. 33–34). Osobnosti Franze Boppa se podrobně věnoval Josef Zubatý, a to jednak v příslušném hesle *Ottova slovníku naučného*, jednak v rozsáhlé recenzi monografie Franze Leffimanna v *Athaeneu* (Zubatý 1893), kde sice připomněl, že je důležité zkoumat nejen dílo, ale i život významných filologů, zároveň se ale k Boppovi nebál zaujmout kritické stanovisko a nahlédnout jeho dílo jako překonaný vývojový článek. Hesla věnovaná nejslavnějším komparativním lingvistům a sanskrtistům mají i oba naučné slovníky, přičemž překvapí ve slovníku „Riegrově“ především přítomnost hesel věnovaných Demetriosovi Galanosovi nebo Gasparu Goresiovi. *Ottův slovník naučný* je již daleko více soustředěn na oblast německé indoevropéistiky. Mimo ni jsou ale jako zvláště významní indologové hodnoceni např. William Dwight Whitney (1827–1894), u nějž je tak zatlačen do pozadí jeho obecnělingvistický výzkum, či z ruských indologů Ivan Pavlovič Minajev (1840–1890). Z indických znalců sanskrtu je zmíněn pouze Rádžendralála Mitra (1824–1891). Některá z těchto hesel v OSN jsou nepodepsána, autorem jiných jsou Josef Zubatý nebo Rudolf Dvořák.

k předpokládané tezi), musíme výzkum začít od vyspělého, rozvinutého, v daném případě od sanskrtu, resp. jazyka véd, nikoli od nedoloženého prajazyka (Morpurgo Davies 1994, s. 253–254). Zároveň však tato nutnost vede k nevyhnutelnému závěru, že rekonstruovaný „prajazyk“ bude nutně představovat hypotetické stadium, v němž se jazyk začíná kazit pronikáním hláskových změn (ibid., s. 248) – proto bude dokonalý a systematický nesmírně složitý prajazyk logicky nejbliže relativně nejdokonalejšímu sanskrtu/védštině (Vavroušek 2008, s. 35).⁶

Z uvedených příčin se vystoupení mladogramatické školy, snažící se demonstrovat, že základním činitelem je člověk jako nositel jazyka se svým způsobem uvažování a duševní činnosti vůbec (Kovář 1885, s. 15), pokládalo za striktní mezník. To vedlo ke zdůrazňování nutnosti komparovat skutečně veškerý jazykový materiál, především s důrazem na jazyky „okrajové“, kterých si schleicherovská jazykověda „nevážila“ (ibid., s. 13), aby tak mohlo být dokázáno, že „každý jazyk vyvíjí se v každé době podle zákonů všeobecně pro vývoj jazyka platných“ (ibid., s. 17). Jakkoli si již Kovář uvědomuje, že zaměření mladogramatiků především na hláskosloví nutně vede k představě, že se nejedná o teorii revoluční, ale o pouhé pokračování schleicherovské teorie (ibid., s. 12), byla dobově oceňována právě všeobecnost mladogramatických postulátů a snaha uplatnit fonetické zákony na veškerý jazykový vývoj. Je důležité si uvědomit, že ač jsou pozdější lingvistikou mladogramatikové napadáni pro bezduché uplatňování jazykových zákonů, nečiní to proto, že by věřili v jejich posvátnost, ale právě proto, že proti schleicherovskému aprioristicky hegelianskému náhledu pro ně představují základní heuristický princip bádání (Morpurgo Davies 1994, s. 257; Polomé 1994, s. 295–296). Jestliže k této teorii přistoupili s pozitivistickým perfekcionismem, pro nějž jsou jejich kompendia dosud ceněná (Mayrhofer 2009, s. 14), nutně to muselo mít důsledky právě zejména pro postavení sanskrtu v rámci indoevropské jazykové rodiny. Proto má takový význam studium indoevropského vokalismus, zejména s ohledem na drastické změny tohoto vokalismus ve védštině/sanskrtu (podrobně Benware 1974). Od třicátých let 19. století za nevyvratné platilo přesvědčení o původnosti tří indoevropských hlásek (a, e, o), jak je zachoval právě sanskrt (ibid., s. 23; Mayrhofer 1983, s. 132). Proti teorii odštěpování ostatních vokálů se postupně začíná prosazovat od šedesátých let snaha o symetrizaci vokalického praindoevropského systému jako celku, což má nevyhnutelně důsledky pro zařazení sanskrtu do rámců indoevropské jazykové rodiny (ibid., s. 133), neboť dochází k poznání, že vokalický systém indoíránských jazyků nejenže nezachoval původní stav, ale drasticky jej měnil (ibid., s. 144),

⁶ Pro přehledné shrnutí rozdílů mezi jazykem véd a klasickým sanskrtem srov. Vacek 1971, zejm. s. 16–17; Bičovský 2008, s. 235–237, 253–256; ke shrnutí vztahu těchto jazyků k jazykům středo- a novindickým a k ostatním jazykům indoevropské rodiny Vacek & Preinhaelterová 1975 a zejm. Kausen 2012, s. 521–667.

a to dokonce ještě v období prehistorickém, z nějž si některé evropské jazyky (jako litevština) zachovaly daleko původnější stav. Podobné důsledky pak mělo i objevení palatálních zákonů r. 1878 (Pedersen 1959, s. 280–281) a formulace Vernerova pravidla posouvání hlásek (srov. Sebeok 1966, s. 539–540). Tyto objevy, umožněné právě „bezduchou“ aplikací pravidelných hláskoslovných zákonů, tak vedly k přesvědčení, že sanskrt nejenže není blízkým příbuzným řečtiny a latiny, ale že je v mnohém inovativnější než nejen ony, ale i než některé jazyky bez starých písemných dokladů (Pedersen 1959, s. 78; srov. též Einhauser 1989, s. 33). Tyto názory počaly být postupně hlášány jako důkaz o obecně vyšším stáří evropských jazyků rodiny (srov. Jankowsky 1972, s. 55),⁷ což vedlo k řadě proměn jak v indoeuropeistice, tak v indologii.

V indoeuropeistice tato změna měla značný vliv na hledání pravlasti Indoevropanů. Jestliže se dříve a priori pokládala Indie jako kolébka nejstaršího jazyka za pravlast, přesunul se tento zájem nyní nutně k Evropě. Pictetova lingvistická paleontologie a zejména práce Hermanna Hirta (Polomé 1994, s. 296), jež podle výrazů doložených v prajazyce chtějí (laicky řečeno) rekonstruovat geografickou pravlast pranároda, se využívaly k jeho lokalizaci do severní či středovýchodní Evropy (srov. Saussurovu kritiku in Olender 1996, s. 97–98). Tím vším se studium véd a sanskrtu cítí vyvázáno z bezprostředních indoeuropeistických souvislostí; i když indoeuropeisté sanskrt dále ke svým výzkumům využívají, jeho privilegované místo ustupuje. I němečtí indologové (jejichž provázanost s indoeuropeistikou byla do značné míry nejpevnější) proto redefinují předmět svého zájmu na starou a později moderní Indii jako takovou se všemi aspekty jejího života, v důsledku čehož se indologické katedry odštěpují od kateder srovnávacího jazykozpytu (podrobně Sengupta 2004; týž 2005, s. 101–104). Tento proces ještě urychluje kritika mladogramatického historismu a soustředění se na lingvistickou synchronii a roli *parole*, jak ji formuluje nejenom Saussure *Kursem obecné lingvistiky*, ale již před ním svým způsobem Fritz Mauthner v *Kritice řeči*, v níž provokativně prohlašuje: „Jestliže srovnáváme jednotlivé řeči asi tak, jako zeměpis srovnává jednotlivá řečiště dle jejich polohy, jejich linií a jiných podobných věcí, zdá se mně, že z toho vzejde jen věda zbytečná“ (Mauthner 1906, s. 66). Podobná prohlášení totiž vedou k nutnosti hlubšího studia komparovaných jazyků s ohledem na myšlení a kulturu jejich mluvčích, a tím k dalšímu štěpení indoeuropeistiky, synchronní lingvistiky a jednotlivých filologických oborů jako nezávislých vědních disciplín.

⁷ V *Ottově slovníku naučném* nacházíme explicitní formulace, že „vpravdě jest indičtina sestrou jiných jazyků indoevropských“ a že její význam „bývá u nefilologů (a býval i u jazykozpytců) přeceňován“ (OSN, sv. XII, heslo indoárijské jazyky).

2.2. August Schleicher a jeho žáci

Je-li užitečné poučiti se o stroji a silách, které nějaký tovar vyrábějí, zajisté i to prospívati bude, vyložiti, kterakými složeninami v duchu lidském nesmírné množství nejrozmanitějších myšlenek budíme.

Jan Gebauer, 1864⁸

Působení Augusta Schleichera na pražské univerzitě bylo již několikrát podrobně analyzováno i zhodnoceno (zejména Syllaba 1995). Proto se zde chceme zmínit pouze o jeho česky psaných studiích, neboť i dobově bylo zdůrazňováno, že jak Ludwig, tak Schleicher psali odborná pojednání rovněž česky (Zubaty 1898, s. 10). Zaměříme se též na pozdější reflexi jeho působení a vliv na česky tvořící žáky a současníky. Jakkoli byl Schleicher císařem jmenován profesorem srovnávací jazykovědy a sanskrtu až r. 1853 (Syllaba 1995, s. 29), sanskrtna na Karlově univerzitě přednášel prakticky každý semestr v letech 1850–1855 (podrobně Jandourek 1975, s. 33–34; Syllaba 1996, s. 30–31).

Role Schleichera jako sanskrtisty u nás je poměrně netradiční. Na jedné straně překládal z *Mahábháraty* (podrobně IV.2.3.), na straně druhé své česky psané studie věnuje slovanštině a litevštině (Schleicher 1849, 1853). Přitom však i při zkoumání slovanštiny stále příliš přihlíží ke staroindickému srovnávacímu materiálu, který pokládá za výchozí (Dietze 1966, s. 117–120), ačkoli se již nejedná o klasický sanskrtn (jako např. u Boppa), ale spíše o jazyk véd (ibid., s. 79). To platí zejména o jeho prvním českém textu, psaném r. 1849 ještě v Bonnu, v němž odvozuje slovansko-litevskou supinální koncovku *-t/-tṛ* ze sanskrtského zdroje (Schleicher 1849, s. 156). Oproti tomu v přednášce *O jazyku litevském*, čtené na zasedání Královské české společnosti nauk 6. 6. 1853, prohlašuje, že litevština je sanskrtnu blíže než slovanština, resp. že zachovala starší tvary, „a tudíž také snadnáze se sanskrtským jazykem srovnati se dá“ (Schleicher 1853, s. 320). Takové shody mezi sanskrtem a litevštinou (a potažmo slovanštinou) ovšem nejsou „důkazem větší příbuznosti, nébrž jen následkem větší starobylosti zvuční ústrojnosti“ (ibid., s. 329). I přesto, že uznává shody slovanštiny a litevštiny se sanskrtem/védštinou, pokládá je za bližší germánštině než indoíránským jazykům, což mu podle pozdějších svědectví bylo ze strany českých vlastenců zazlíváno, ostatně snad podobně jako Šafaříkovi (srov. Kovář 1884a, s. 279). Nebylo to však zdaleka jen pro učené spory (mj. o úrovni česky psaných mluvnic), proč ho z Prahy „mnozí z rodáků našich viděli odcházeti s radostí“ (an. 1869, s. 31). Tato problematika byla nicméně již dostatečně zpracována, a to jak

⁸ Cit. dle Gebauer 1863–64, s. 405.

překladem Schleicherových vzpomínek (Blažek 2009), tak podrobnou analýzou dobových sporů (Syllaba 1996); z našeho úhlu pohledu je důležitý spíše fakt, že i přes jistou animozitu právě citovaný nekrolog uznává, že „nikdo věci znalý nemůže neuznati, že ovoce činnosti jeho zvláště nám k duhu šlo“ (an. 1869, s. 31).

To se týkalo nejen úrovně české slavistiky, ale i jejího rámování indoevropskou jazykovou rodinou, jak jej vidíme právě u Schleicherových žáků nebo filologů mu v Praze blízkých. I když byly jeho přednášky hojně navštěvovány (měl až 25 posluchačů; srov. Jandourek 1975, s. 34), nikdo z nich nevynikl později jako indolog. Pomineme-li (pro Schleichera evidentně zarážející) fakt, že řada posluchačů si jeho přednášky zapisovala bez valného zájmu (patřil mezi ně i Jan Palacký; srov. Blažek 2009, s. 214–215), vynikli někteří jeho žáci jako klasičtí filologové či bohemisté, kteří nicméně začali ve svých výzkumech přihlížet rozsáhle k celému indoevropskému, zvláště staroindickému jazykovému materiálu.⁹ Nejblíže měl Schleicher patrně k Ignáci Janu Hanušovi, jenž s ním dlouhodobě spolupracoval i po jeho odchodu z Prahy a jehož Schleicher v dopisech pravidelně nazývá „svým přítelíčkem, nejmilejším mužičkem“ (Jandourek 1975, s. 31). Již jsme zmínili, že Schleicherův filologický vliv se projevil především v Hanušových *Procházkách po oboře mluvozpytu a starožitnosti slovanských* (1856; srov. I.8.3.). Právě zde po vzoru svého učitele autor deklaruje, „že podlé zásad novějšího mluvozpytu nelze více tomu, jenž pátrati chce po příbuznosti slov v různých jazycích, jako to bývalo dříve, na vnější jen podobnost hláskův slouchati, nýbrž na vnitřní proměny slov řídících se podlé nezvratných zákonův zvukosloví každé řeči“ (Hanuš 1856, s. 8). To dokazuje na příbuznosti staroindického agam a českého já (ibid., s. 7–8), výraz ‚host‘ odvozuje od staroindického ‚ghas‘ (jísti), protože „host, co cestou umdlený, zapotřebí měl častování a pokoje“ (ibid., s. 21). Především však výhody schleicherovské metody dokazuje tím, že slovo ‚dátí‘ je staré „jako samo člověčenstvo“ a odvozuje je ze staroindického ‚dáman‘, ‚nidána‘ (=provaz), protože „se dary za starodávna na důkaz, že patří výhradně a jistě obdarovanému, skutečně na jeho tělo či na jeho šat vázaly“ (ibid., s. 23). Již z těchto příkladů vidíme, jak Hanuš spojuje ještě starší pokusy o naivní sémantické výklady etymologických spojení s vědomím příbuznosti všech indoevropských jazyků a hláskových zákonů. Po vzoru Schleichera ale u něj ještě sanskrt zastává roli nejstaršího reprezentanta celé jazykové rodiny.¹⁰

⁹ Jistou výjimku z německy píšících pražských Schleicherových studentů představuje Josef Virgil Grohmann, který se později (teoreticky a snad i prakticky) věnoval ájurvédské medicíně a zkoumal z tohoto hlediska i *Atharvavédu* (Syllaba 1996, s. 32–33).

¹⁰ V této souvislosti je zajímavé porovnat v této době (1865) vydaný překlad populárního spisu Carla Gottfrieda Wilhelma Vollmera (1797–1864) *Malerische Länder- und Völkerkunde*, podle něž je sanskrt „dokonalostí své gramatické stavby imponující a nade všechny jazyky vznešený“ (Vollmer 1865, s. 332), z něhož se novindické jazyky vyvinuly „co hotoví odpadlíci“ (ibid.).

Již jako renomovaný filolog si Schleicherovy přednášky ze sanskrtu v roce 1853 zapisoval Martin Hattala (1821–1903), a to patrně na popud P. J. Šafaříka (srov. Jandourek 1975, s. 35; Černý & Holeš, 2008 s. 204), aby z nich později výtěžil srovnávací materiál k některým obecným lingvistickým úvahám, ač se proti Schleicherovi někdy programově vymezoval. Ve studii *O ablativě ve slovančině a litvančině* (1858), pokládané někdy za průkopnickou vzhledem ke studiu sanskrtských ablativů (Večerka 2006, s. 34), sice připustil, že tvaroslovné přípony, jimiž vznikají v sanskrtu a staroslověnštině posesivní pronomina, jsou totožné a že se tedy slovanština sanskrtu „rovnala“, zároveň ale namítl, že „vším ostatním počínaly sobě oba jazyky rozdílně“ (Hattala 1858, s. 353), jinými slovy, že slovanská posesiva nepocházejí ze sanskrtských. Stejně vyzdvihl nad sanskrtské studium litevštiny prohlášením, že v ablativu „nejlépe rozeznává tvarem oba pády, totiž i tam, kde sanskrita dávno dala ablativu zaniknouti“ (ibid., s. 519). Ještě provokativněji je proti Schleicherovi namířena studie *O jazykozpytu a přírodozpytu* (1869; srov. Hujer, 1919 s. 116). Byť autor uznává důležitost sanskrtu pro srovnávací lingvistiku, namítá, že „většina nynějších jazykozpytcův [...] nadmíru málo dbá o skladbu, jak už i z toho náležitě vysvítá, že [...] sanskrtskou znám jenom jednu“ (Hattala 1869, s. 334). Z této chronologicky první stížnosti na nedostatek komparativně-syntaktických studií (jež se budou objevovat až do počátku 20. století) mu vyplývá, že „je vždy dosti lidí, kteří sanskritského i jiných jazyků mnoho znají, ostatně však nemají co pořádně vypravovati ani jedním“ (ibid., s. 219–220). Namísto pátrání po prajazyku, „kterého rozumem svým dostihnouti nemůžeme“ (ibid., s. 220) by tedy bylo užitečnější věnovat se skutečnému komparování současných jazyků a jejich charakteristických zvláštností.

Svým způsobem můžeme ke Schleicherovým žákům počítat také Jana Gebauera (1838–1907), ač u Schleichera nestudoval a jeho názory znal jen z jeho indoevropéistických kompendií (srov. Syllaba 1986, s. 107). Ke studiu sanskrtu jej však přivedli Schleicherovi žáci Eduard Novotný (1833–1876; srov. ibid., s. 31)¹¹ a Jan Kvíčala (ibid., s. 29). Gebauer se již záhy prezentoval nejen překlady ze sanskrtu, k nimž ho vyzval právě Novotný (viz IV.2.3., IV.2.4.), ale sanskrtské začal používat jako komparandum ve svých studiích, neboť právě jeho studium považoval za nutné ke zvýšení kvality české lingvistiky obecně (Syllaba 1986, s. 108). Nejprůběžnějším výsledkem jeho studia jsou hesla, jež prákrťům, sanskrtu a indickým jazykům věnoval ve *Slovníku naučném* (srov. ibid., s. 113). V nich již dělí historii indických jazyků na čtyři fáze: jazyk védský, klasický sanskrtský, středoidické (prákrty) a novoidické jazyky. Sanskrtský

¹¹ Předčasně zesnulý Novotný působil především jako překladatel ze sanskrtu. V textu *Rozhledy v oboru jazykozpytu* (1874) se zabýval teorií o původní árijsko-baltoslovanské jednotě, postavil se však na stranu Schleicherovu a tvrdil, že zdánlivé shody mezi baltoslovánštinou a indoárijskými jazyky jsou ještě prehistorické a pocházejí z doby společného prajazyka, že tedy nejde o pozdější jazykovou jednotu.

– jehož zhuštěnou gramatiku v příslušném hesle RSN podal (RSN, VIII, 1870, s.v.) – pro něj ještě představuje „nevyrovnatelný zdroj tvarosloví“ a „etymologický zdroj indoevropských jazyků“ (ibid.). K sanskrtu však Gebauer přihlíží již od svých prvních studií: jako komparandum jej užívá v textu *Přírodověda a jazykověda* (1863–64), jímž se vlastně přihlásil ke Schleicherově Stammbaumtheorii. Tento vliv je patrný i v pozdějších textech *Kterak povstala řeč?* (1864–65) a *Etymologické počátky řeči* (1869). V prvním z nich, rovněž zahrnujícím sanskrta jako komparandum vedle ostatních indoevropských jazyků (srov. Gebauer 1864–65, s. 257), však implicity již nalézáme příklon ke Steinthalovým psychologizujícím teoriím; aniž by Gebauer zavrhl Schleicherovy teorie o jazyku jako přirozeně se vyvíjejícím ústrojí, definuje tři základní stadia při vzniku řeči jako pathognomické, onomatopoické a charakterní. Protože teprve v onomatopoickém stadiu „povznesla se přirozenost člověčí nad přirozenost zvířecí“ (ibid., s. 251), vyplývá implicity, že jazyky s primitivnější stavbou mohou být pokládány za starší/prvotnější než dokonalý sanskrta. Avšak právě jeho dokonalost a rozvinutost zůstává Gebauerovi důvodem, proč je právě sanskrta pro indoevropské jazyky nejlepším komparandem (srov. Gebauer 1869, s. 4). A ač si – jako Schleicher – teoreticky uvědomuje, že od tohoto dokonalého stadia vývoje prajazyka, jenž představuje mj. sanskrta, by bylo nutno sestoupit opět dál ke stadiím méně dokonalým (onomatopoickým), pokládá takový postup za nemožný pro nedostatek písemných dokladů. Proto se sice může ptát, proč má sanskrta „půl sta kořenů pro základní význam jíti“ (ibid., s. 8), ale odpověď bude vždycky jen „pozitivní existence těchto kořenů: ny jsou“ (ibid., s. 9). I v tomto ohledu si tedy Gebauer počíná jako schleicherián, s tím praktickým rozdílem, že nikde nedeclaruje snahy po praindoevropských rekonstrukcích; namísto toho mu jde vždy jen o komparace v rámci indoevropské rodiny se sanskrtem jakožto nejrozvinutějším a nejstarším zástupcem této rodiny, jak ji dnes známe. Sanskrta se přitom podle něj zjednodušuje jako ostatní jazyky (Gebauer 1872, s. 281; srov. též Gebauer 1874a), a právě proto paralelně (a tedy nikoli vzájemným vlivem) vznikly ve slovanštině i sanskrtu podřadné věty vztažné (Gebauer 1875, s. 40).

Jen okrajově jako indoeuropeista působil další ze Schleicherových žáků, Alois Vaníček (1825–1883). Schleicherovy přednášky ze sanskrta poslouchal v roce 1850 (Jandourek 1975, s. 34–35), ale podle jeho vlastních vzpomínek jej Schleicher přiměl, aby se zatím věnoval klasické filologii z důvodu hmotného zajištění (Syllaba 1995, s. 94–95). Proto Vaníček působil až do r. 1882 jako gymnaziální profesor klasických jazyků na gymnáziích v Jičíně, Košicích či Jindřichově Hradci, než byl r. 1882 povolán jako první profesor srovnávací jazykovědy na českou část rozdělené Karlo-Ferdinandovy univerzity. Zde se přednášky ze sanskrta chystal vypsát v letním semestru 1883, patrně k nim ale buď vůbec nedošlo, nebo jich proběhla jen

část, neboť již 9. 5. 1883 náhle umírá (Jandourek 1975, s. 82; srov. Glaser 1885, s. 30). V rukopise zanechal nedokončené dílo *Indische Nomenklatur der Naturgeschichte*, v němž z Boethlingkova slovníku excerpoval sanskrtské názvy pro přírodní vědy, zejména rostliny, a snažil se je uspořádat systematicky (srov. ibid., s. 30–31; Lesný 1953, s. 624). Drobné ukázky tohoto spisu, který je – stejně jako ostatní Vaníčková práce – dílem spíše kompilačním a nepůvodním, uveřejnil Karel Glaser (1845–1913), jenž byl určen, aby se ujal dokončení spisu, a chystal se jej obohatit zejména o materiál z novoindických jazyků, práci však nedokončil pro jejich nedostatečné lexikografické zpracování (srov. Pachejner-Klander 2017, s. 39).

Posledním ze Schleicherových žáků, který veřejně vstoupil do indoeuropeistických diskusí, byl Jan Kvíčala (1834–1908). Pomineme-li jeho pedagogickou činnost a některé drobnější články, byl jeho hlavním počinem na tomto poli rozsáhlý spis *Badání v oboru skladby jazykův indoevropských* (1894). Ačkoli sanskrť u Schleichera poslouchal v letech 1854–1855 (Jandourek 1975, s. 36), zůstal i v této své práci především klasickým filologem. Veškeré doklady ze sanskrťu totiž nekriticky přejímá z Delbrückových příruček o sanskrťské a indoevropské syntaxi (k nim srov. Einhauser 1989, s. 39), což ostatně sám přiznává (Kvíčala 1894, s. II). I když v některých případech deklaruje, že není schopen posoudit věrohodnost jejich závěrů, činí tak údajně pouze proto, že nemá „dostatečného materiálu po ruce“ (ibid., s. 129). Protože se nicméně dopustil nejen řady věcných chyb, ale i odvážných zobecňujících tvrzení, např. že „v klasické sanskrťě naznačován zvrtný poměr způsobem, který se zdá ze stanoviska řečtiny a latiny velmi primitivním“ (ibid., s. 20), setkal se tento spis později s kritickou odezvou, jejímž autorem byl Kvíčalův žák Josef Zubatý. Ten v *Listech filologických* práci posoudil zcela věcně, vytkl jí jednotlivé chyby a uzavřel kritickým tvrzením, že „Kvíčala na základě děl cizích operuje se sanskrťem, góštínou, litevštinou, ačkoli jazyků těch nezná, a že píše *Badání z oboru jazykův indoevropských*, ačkoli se s pokroky jazykozpytu neseznámil“ (Zubatý 1902, s. 334). Kvíčala odpověděl osobní invektivou, v níž si stěžuje na nedostatek úcty ze strany Zubatého i jiných svých žáků, a poměrně nepřesvědčivě se snaží dokázat, že indoeuropeista nemusí nutně znát jazyky, o nichž píše (Kvíčala, 1902).

Vidíme tedy, že ze Schleicherových žáků se s malou výjimkou Gebauerových překladů nikdo nevěnoval čistě indologickému bádání. Sanskrť byl využíván spíše v rámci indoeuropeistických, daleko spíše ale slavistických studií (Hattala, Gebauer). Zároveň u dvou nejvýraznějších představitelů srovnávací filologie tohoto období, Jana Gebauera a Martina Hattaly, vidíme silné pozadí schleicherovsky orientované lingvistiky, které však později začíná ustupovat, takže Hattala proti jejím tendencím vyloženě ostře vystoupí, zatímco Gebauer se svými stanovisky daleko více přiblíží mladogramatismu.

2.3. Čeněk Šercl

Nejzvrhlejší nářečí cikánské má pro jazykozpytce v některých otázkách větší význam než klasické tvary posvátného jazyka bramínů.

Čeněk Šercl, 1883¹²

Osobnost a dílo Čenka Šercla (1843–1906, v rusku jako Vikentij Ivanovič) se do značné míry vymyká české tradici srovnávacího jazykozpytu, a to hned v několika aspektech. Šercl na sebe dobově dokázal upoutat svým neortodoxním přístupem k jazykovědě, navenek projevovaným znalostí obrovského množství jazyků, jíž si vysloužil přezdívku „český Mezzofante“, ale i netradičním vztahem k českému prostředí. Dosud nejzaslužnější práce byla věnována jeho ruské mluvnici (Malá 1988) a pak jeho působení v Rusku. Na tomto místě se proto chceme pokusit zmapovat jeho vztahy ke srovnávací lingvistice, a to především na základě jeho nečetné česky psané produkce.

Narodil se v Berouně jako syn důchodního správce Jana Scherzla a do matriky byl zapsán jako Vincenc (Malá 1988, s. 5). Poprvé na sebe upozornil 12. 7. 1866, kdy údajně veřejně prokázal znalost asi třiceti jazyků, pročež mu bylo doporučeno prohloubit si znalosti, jež shromáždil jako samouk (ibid., s. 5–6). Jeho nečekané vystoupení údajně vzbudilo řevnivost vědeckých kruhů, neboť „mnozí, vidouce, že se svými vědomostmi [...] vedle mladičkého Šercla musí ustoupiti do kouta [...] alespoň všemožným způsobem zásluhy Šerclovy hleděti zmenšovati“ (an. 1869, s. 176). Přinejmenším tento pocit z českého prostředí bude Šercla provázet po celý život. Proto záhy Čechy opouští a z prostředků, nashromážděných Vojtěchem Náprstkem, odjíždí ještě r. 1866 studovat do Anglie, kde se věnuje mj. také čínštině a japonštině. Po neúspěšných pokusech získat zde zaměstnání (podrobně Malá 1988, s. 9–11) odjíždí do Ruska. V Petrohradě po intenzivním studiu u Kaětana Andrejeviče Kossoviče (1814–1883) složil roku 1868 zkoušku ze sanskrtu¹³ a ještě téhož roku obhájil disertační práci o místních jménech v sanskrtu a byl poslán na charkovskou univerzitu, kde přednášel šestnáct let, mj. také sanskrtskou gramatiku a překlad a výklad sanskrtských textů. Zde také vyšly jeho nejvýznamnější indologické práce, r. 1876 *Sanskrtská gramatika* (*Санскритская грамматика*) a r. 1883 *Syntax staroindičtiny* (*Синтаксис древнеиндийского языка*, reprint

¹² Cit. dle Šercl 1883, s. VIII.

¹³ Mimoto ale ve svých pracích uvádí příklady i z řady dalších indických jazyků, včetně neárijských jako tamilštiny a kannadštiny (srov. Krása 1969, s. 71).

2019).¹⁴ Roku 1884 odchází přednášet na univerzitu v Novosibirsku, kde k výše zmíněným předmětům přidal také historii sanskrtské literatury. Do penze ze zdravotních důvodů odchází r. 1896.¹⁵

Tento biografický medailon nám snad pomůže lépe pochopit složitý Šerclův vztah k českému prostředí. V roce 1880 sděluje Náprstkovi: „Prozatím neuveřejnil jsem ani řádky česky a to mne hněte“ (cit. Malá 1988, s. 14). V té době nabízí do *Osvěty* k otištění své články ze srovnávacího jazykozpytu, redakce je ale odmítá pro přílišnou odbornost (ibid., s. 15), a to přesto, že Šercl údajně vždy dbal na to, aby jeho přednášky a texty byly srozumitelné a přístupné široké veřejnosti (Chramov 2006, s. 402). Jestliže byl v Rusku přijat poměrně vřele snad i díky tomu, že byl indologem vystudovaným v Londýně, jenž se tehdy z politických důvodů snažil ruskou indologii podle mínění zdejších politických kruhů blokovat (srov. Korjukajeva 2007, s. 50), české prostředí k němu bylo značně rezervované. Šercl postupně přerušil korespondenci se všemi přáteli kromě Náprstka a usiloval čas od času pouze o otištění svých prací. V roce 1883 u Otty vyšel první díl zamýšleného rozsáhlého kompendia *Z oboru jazykozpytu*, jehož pokračování sice Šercl začal psát ještě téhož roku, ale k vydání nedošlo a stejně odmítl Šimáček jeho návrh na sepsání české gramatiky sanskrtu (Malá 1988, s. 16).¹⁶ Jedinou Šerclovou česky psanou prací, spadající do oboru našeho zájmu, je tak kromě *Z oboru jazykozpytu* text otiskovaný na pokračování ve *Světozoru* s titulem *Ze života starých Indův* (1888–1889). Autor jako by se zde chtěl vyhnout předhazované výtce přílišné odbornosti, píše skutečně oddechový text, v němž se na základě staroindických památek, především véd, ale i *Océanu příběhů*, *Pañčatantry* či *Hitópadeši* pokouší „rekonstruovat“ některé stránky staroindické povahy. Dospívá přitom k názoru, že „zavírá v sobě podivnou, nám skoro nepochopitelnou směsici protiv“ (ibid., s. 234), projevuje se totiž na jedné straně přepjatým bráhmanským asketismem, na druhé smyslnou radostí ze života a syrovým smyslem pro humor a ironii. Šercl se ve své stati soustředí především na tento druhý aspekt, zvláště pak na postavení ženy ve staroindické společnosti a proti běžným názorům o nadvládě muže nad ženou přichází na základě charakteru kávjové milostné poezie, již pokládá za odraz skutečného života, s tezí, že „v bohaté literatuře

¹⁴ Ta byla údajně dokončena již r. 1880, tisk se ale protahoval celé tři roky pro nedostatek znaků v latině, jimiž Šercl sanskrť transkriboval (Malá 1988, s. 14). Toto dobově vůbec nejrozsáhlejší pojednání o sanskrtských pádových koncovech v evropském jazyce (srov. Gasuns 2019) mu údajně pomáhal sestavovat jeho bratr Richard (1850–1917). Ten v Charkově působil od r. 1874, věnoval se klasickým jazykům, historii a numizmatice, v níž se dodnes spatřuje jeho největší význam (podrobně Kovřížnych 2003). Přesto mu však nebyla cizí ani indická filologie, jak dokazuje jeho disertační práce z r. 1880 s titulem *Разбор местного и дательного падежей в классических языках сравнительно с санскритским* (podrobněji Chalanskij & Bagalej 1908, s. 201–203; Posochov 2012, s. 309–311).

¹⁵ O Šerclovu ruském působení přehledně zejména Chalanskij & Bagalej 1908, s. 222–223.

¹⁶ Práci posléze poněkud upravil, zkrátil a přepracoval a otiskl rusky s titulem *Основные элементы языка и начала его развития* (sešitově 1886–1889).

indické ženská zaujímá postavení vskutku vynikající“ (ibid., s. 162). I jinak byli podle autora staří Indové oddáni životním rozkoším, jak lze vyvozovat z faktu, že již výroky jejich mravokárců „ukazují k ohromnému vlivu peněz a bohatství na veškerý téměř poměry lidského života“ (ibid., s. 198). Celkový obraz starých Indů má evidentně vynít daleko životněji, než jak jej můžeme v této době nalézt u řady jiných autorů, děje se tak nicméně za cenu často nekritické a subjektivní práce s prameny.

Vraťme se ale k práci *Z oboru jazykozpytu*. Šercl v ní do naší literatury uvedl myšlenky Heymanna Steinthala (1823–1889) a Wilhelma Wundta (1832–1920) s jejich psychologismem, který však mladogramatická škola v podobě, v jaké jej hlásal zejména Steinthal, striktně odmítá (Einhauser 1988, s. 278). Tyto psychologické teorie se oproti klasické indoeuropeistice nesnaží omezit na jazykové rodiny a snaží se původ lidské řeči vidět ve slovních kořenech určitého základního významu (podrobněji Morpurgo Davies 1992, s. 201–205). Tuto teorii v hrubých obrysech načrtli již Herder či Humboldt, v námi sledovaném období se nicméně vlivem Maxe Müllera a jeho sporů se Steinthalem rozštěpila na dvě větve, onomatopoickou a interjekcionální. Podle první z nich vznikala sice první slova napodobováním určitých zvuků, měla však již předem daný význam, tyto zvuky byly artikulované, čímž je právě učiněn základní krok od zvířete k člověku (viz Olender 1996, s. 95–96). Oproti tomu interjekcionální teorie pracuje s myšlenkou výkřiků zpočátku neartikulovaných, protože bezděčných, vyvolaných nevědomky, neboť „každý pocit radosti i bolu, každý cit, každý názor, každá snaha mimoděk způsobuje jisté pohyby neúmyslné. K těmto pohybům náležejí i pohyby mluvidel, jimiž zvuky vznikají“ (Kovář 1898, s. 12–13). Mezi těmito názory zaujímá Šercl stanovisko nazvané Kovářem empiristické, které obě výše zmíněné teorie kombinuje v hesle: „První slova měla význam samozřejmý, sluší jen vyložiti, jak člověk došel k slovům významu konvencionálního, symbolického“ (ibid., s. 19). Jakkoli je tedy nejbližší právě k Steinthalovi, jak se soudilo již dobově (ibid., s. 50–51; Zubatý 1898, s. 6), je tu i spřízněnost s názory W. Wundta pro jeho důraz na asociativnost jazykového znaku, nikoli ale již se Saussurem (jak uvádí Chramov 2008, s. 74), neboť pro Šercla kořeny nejsou a nemohou být arbitrární, jde totiž právě o rozklíčování jejich významu a systému asociací, který k jejich vzniku vedl.

Na základě těchto premis lze porozumět vlastnímu smyslu obsáhlé Šerclovy publikace. Stejně jako pro indoeuropeisty, i pro něj funguje sanskrť pouze jako komparandum, nicméně nikoli v rámci jazykové rodiny, ale na teoreticky stejné úrovni se všemi ostatními jazyky světa. Jeho zájem se pak často omezuje na vyhledávání podobně znějících slovních kořenů a snahu po určení jejich obecného významu napříč co nejširším spektrem různorodých jazyků světa. To je poměrně úspěšné u evidentních onomatopoií, když např. sanskrťské ‚ru‘ (výti, řvátí) srovnává

nejen se slovanským ‚rydati‘ a latinským ‚rudere‘ (křičeti, řvátí), ale i s tupiským ‚roiron‘ (křičet, nenávidět), aravackým ‚rurudize‘ (výt), santalským ‚rag‘ (křičet, plakat) (Šercl 1883, s. 162–163). Všechny tyto výrazy mají dokazovat jediný stálý význam kořene ‚ru‘, zachovaný právě sanskrtem v této čisté podobě. Takto však odvozuje i výrazy arbitrární, ba někdy asociací i slova „odtažená“, tj. asociativně související. Proto kořen ‚či/čit‘ má údajně v jazycích nejen význam „vidět, pozorovat“, ale asociativně i „sbírat (původně očima)“ – proto je však s nimi příbuzné i chorvatské ‚četa‘ =zástup, totiž „co se k sobě řadí, shromažďuje“ (ibid., s. 187). Někdy je nearbitrárnost původního kořene dokládána metaforicky, tak kořen ‚chap‘ je původním výrazem pro „chytit, vzít“, protože „malebně prvníma dvěma hláskama vyobrazuje otevření a koncovou retnicí zavření úst“ (ibid., s. 142–143). Šercl si však je vědom, že tyto kořeny nejsou oněmi prvotními zvuky, že jde již o výrazy ustálené a tedy prvotním kořenům vzdálené, takové, které můžeme vyvodit na základě nám dnes dostupného jazykového materiálu; k tomuto závěru dochází na základě teorie, podle níž i abstraktní slova musela zpočátku vycházet z onomatopoických zvuků, které však dnes nedovedeme rekonstruovat (ibid., s. 72).

Tyto premisy nutí Šercla zaujmout postoj k otázce jazykové příbuznosti. „Zvuková srovnalost slov“ podle něj není důkazem společného původu prajazyka, nýbrž pouze paralelou, k níž došlo pomocí podobných asociací u jednotlivých jazykových rodin, neboť jako se vyvíjí lidstvo poměrně jednotně psychologicky, působí tento jednotný vývoj i na rozvoj jeho jazykových představ (srov. ibid., s. 380). Proto na první pohled nečekaně nalézáme v Šerclově díle mnoho pozoruhodných a platných postřehů i z oboru klasické srovnávací jazykovědy. Sem patří např. jeho pozorování, že podobnost výrazů pro lva v semitských a indoevropských jazycích vede k teoriím „o společném jich původu z téhož kořene“ (ibid., s. 36), nebo teze o původu mnoha thajských slov ze sanskrtu prostřednictvím páli či jiných prákrťů (ibid., s. 379). Pokud jde o vlastní místo sanskrtu, váží si sice jeho dokonalé gramatické stavby, protože si však uvědomuje praktický význam tendencí k jazykové ekonomii, nebojí se postulovat, že „řečtina jest rozhodně jednodušší, ale proto i mnohem jasnější než sanskrit“ (ibid., s. 373). Svou dobu předešel v určení místa sanskrtu v jazykovém vývoji subkontinentu. Netýká se to jen jeho postřehů o souvislosti s thajštinou, ale rovněž o promíšení „posvátného jazyka véd“ s drávidskými jazyky, pročež „přesný rozbor zvukomalebné a lexikální části nejen sanskritu, než i zvláště prakritckých nářečí vymáhá aspoň po jistou míru znalosti dravidských jazyků“ (ibid., s. 387). Jako jeden z prvních také rozpoznal indoárijskou povahu sinhalštiny, smíšené ovšem do značné míry „s nearijskými, a jak se zdá původními základními živly“ (ibid., s. 459).

Již z tohoto náčrtu je zjevné, jaké rozpaky musela Šerclova lingvistická práce působit. Nesmírná jazyková erudice se tu často pojí s kupením nesourodých příkladů, objevené postřehy, jež by samy o sobě zasloužily hlubší studium, jsou zastřeny často nekritickým aplikováním spíše spekulativních tezí, z nichž se autor snaží v celém díle vycházet. Z tohoto hlediska odsoudil jako málo kritickou již jeho *Srovnávací grammatiku slovanských a jiných příbuzných jazyků* (*Сравнительная грамматика славянских и других родственных языков*, 1871–1873) srbský diplomat, historik a lingvista Stojan Novaković (1842–1915; srov. Gebauer 1874b, s. 74). Podobně rozpačitě byl přijat i 1. díl *Z oboru jazykozpytu*, na němž sice Zubatý vyzdvihl uvedení steinthalových teorií do našeho prostředí a četné jednotlivé postřehy, nicméně s podotknutím, že nahromaděné poznatky zde zůstaly neprohloubeny a kriticky nezhodnoceny (srov. Zubatý 1898, s. 6). Právě proto, ač je Šercl osobností pozoruhodnou a např. současnou ruskou indologií oceňovanou, v našem prostředí zůstane vždy poněkud na okraji pro své vymykání se veškerým nejen dobovým standardům.

2.4. Alfred Ludwig a jeho žáci

Prvotná mluva se rychle měnila a nejvíce od ní odchylojí se jazyky kulturních národů. Nuže nejstarší jazykové památky náležejí právě těmto národům a také vskutku i sami jazykozpytci jednajíce o původě mluvy méně se o ně opírají než o jazyky nynějších národů nevzdělaných, které jsou prvotné mluvě podobnější.

Emanuel Kovář, 1898¹⁷

Činnost Alfreda Ludwiga (1832–1912) spadá jazykově do souvislostí indologie německé. Nicméně právě za svého působení v Praze Ludwig dokončil své největší dílo, edici a německý překlad *Rgvédy*, v němž se soustředil především na domácí indickou tradici a vykládal literární památku nikoli jako nejstarší záznamy indoevropského ducha, ale jako svatý indický text (Jandourek 1975, s. 44; Lesný 1953, s. 622; srov. též III.3.1.). V Praze také došlo k jeho definitivnímu odklonu od mladogramatiků, provázenému značným skepticismem vůči mechanistickým srovnávacím metodám (ibid., s. 625). Tím se tento žák Albrechta Webera (Topor 2021, s. 76) od hlavních proudů německé indologie a srovnávací jazykovědy do značné míry odklonil a podle některých názorů si i proto za místo svého působení zvolil Prahu, aby se

¹⁷ Cit. dle Kovář 1898, s. 30.

vyhnul řevnivosti ze strany hlavních německých indoeuropeistů (srov. Jandourek 1975, s. 74).¹⁸ Zde jeho působení stranou od hlavních center indologie a snad i jistá osobní plachost a introverze způsobily, že byl takřka zapomenut (ibid., s. 42). Přesto to byl právě Ludwig, jenž u nás skutečně pokládal základy indologie; ač v jádru zůstal ještě srovnávacím lingvistou a jeho zájmy zahrnovaly i paštštinu (viz Novák & Kříhová 2021, s. 482) a tamilštinu (Zvelebil 1953), začal u nás jako první vykládat sanskrt skutečně jako součást indologie jakožto širší vědy, ne nutně závislé na srovnávací indoeuropeistice (srov. Zbavitel 1959, s. 32). Tato jeho specializace se ještě prohlubuje po rozdělení české a německé univerzity, kdy přednáší o staroindické filologii již téměř výhradně (podrobně Jandourek 1975, s. 64–66).

Ačkoliv by si pozoruhodná Ludwigova osobnost zasloužila monografické studium, pro účely této práce je zvlášť důležité zmínit jeho vztah k českému prostředí. Ten byl totiž ještě za jeho života vyzdvihován jako příkladně kladný vztah Němce k českému vlasteneckému snažení. Již příslušné heslo v *Ottově slovníku naučném* se široce rozepisuje o tom, jak Ludwig „s nestranností a sympatií pohlíží na český národ a jeho osvětové snahy [...] a i osobním stykem s českými vlastenci [...] toto své smýšlení dokazuje“ (OSN, sv. XVI, 1900, s.v.). Podle některých zpráv se skutečně česky naučil ještě jako gymnaziální student ve Vídni (Jandourek 1975, s. 42). Již roku 1864 (tedy čtyři roky po příchodu do Prahy) také píše Vojtěchu Šafaříkovi (1829–1902), že by rád vypsál své přednášky na ještě nerozdělené univerzitě paralelně česky a německy (srov. Lesný 1953, s. 624), a v roce 1881/2 česká kolegia skutečně vypsál (Jandourek 1975, s. 42). Po rozdělení univerzity mu bylo nabídnuto místo na její české části a Ludwig by je patrně přijal, kdyby dobrovolně neustoupil kolegovi Vaníčkovi a později svému žákovi J. Zubatému (podrobně ibid.; Lesný 1953, s. 623). Od roku 1873 byl mimořádným, od r. 1877 řádným členem Královské české společnosti nauk a ke konci života též jejím předsedou (ibid., s. 625; Jandourek 1975, s. 45). I poté, co r. 1901 odešel do penze, udržoval dále styky s českou inteligencí. Kromě studentů byli jeho přáteli zejména Hermenegild a Josef Jirečkové (srov. Winternitz 2019, s. XIX), ale ochotně vyložil i Josefu Kořenskému žakovské písanky, které cestovatel obdržel na Šrí Lance darem při své cestě kolem světa (srov. Kořenský 1896, s. 369).

Z nečetných česky psaných Ludwigových textů se většina týká problémů klasické filologie, konkrétně homérovského bádání,¹⁹ k české indoeuropeistice v tomto ohledu přispěl

¹⁸ Jeho čtení *Rgvédy* je tak možno chápat jako provokativní vystoupení proti Rothovi a přiblížení se námitkám, které proti praíndoevropskému výkladu této literární památky vznesli Max Müller nebo Richard Pischel (srov. McGetchin 2017, s. 45–46).

¹⁹ „Příspěvky k řešení homerovské otázky“, *České museum filologické*, 5, 1899, s. 401–405. „Jak má se souditi o celistvosti *Iliady* při domněnce, že ze samostatných zpěvů byla zpracována?“, ibid., 6, 1900, s. 81–91.

pouze dvěma rozsáhlými studiiemi v *Kroku*. První text, nazvaný *O etymologizování*, se zabývá jednak u nás vůbec poprvé odborně prací staroindických gramatiků, jejichž zásluhou údajně bylo, že „první hlavní trojici: příponu, kmen a kořen dosti správně rozeznali, celý materiál shromáždili a roztrídili“ (Ludwig 1889, s. 2). Hlavní těžiště textu však spočívá v polemice s mladogramatiky a jejich slepou vírou v hláskové zákony, neboť „etymologie, která se zvukoslovních zákonů co nejpřísněji držela, přece jenom z negativní strany požadavkům vyhověla, totiž ony zákony jí nevadí, ale tím nedokázáno [...] že příslušně jich užíváno a správně se k nim odvoláváno“ (ibid., s. 3). Text pokračuje polemikou o stáří a prvotnosti sanskrtu a končí ostře protischleicherovským prohlášením: „Mylná je ta domněnka, že sanskrtský jazyk má vůbec aneb jen z velké části nejstarší tvary gramatické a že při zkoumání indoevropských tvarů gramatických má se počítati od sanskrtštiny. vlastní sanskrtština podala až dosud jen hojnou látku k blouznění“ (ibid., s. 97). Jedinou možností, jak rozeznat vývojově starší jazyky od mladších, je podle Ludwiga pokusit se o relativní chronologii jejich postupného odvětňování od prajazyka. Na to se zaměřil ve studii *O posloupnosti postupného odvětňování indoevropských kmenů od pranároda*, v níž však pouze zaujal stanovisko přesně opačné schleicherovskému, totiž že „jazyk je tím mlazší, čím dokonalejší jest gramatika jeho“ (Ludwig 1893 s. 195). Na první místo tak postavil řečtinu a teprve jako poslední „odštěpence“ určil jazyky baltoslovanské a indoíránské (ibid., s. 199). Tím sice diskreditoval důležitost sanskrtu pro poznání praindoevropštiny, na druhé straně však vysvětlil nápadné shody mezi baltoslovanskými a indoíránskými jazyky.

Ludwig přednášel sanskrt téměř každý rok svého působení na univerzitě (podrobně Jandourek 1975, s. 53–54) a kladl důraz zejména na četbu a interpretaci textů. Pro nižší kurzy používal úryvky z *Mahábháraty*, pro vyšší z *Rgvédy*, ale i Kálidáasy, Šúdraky či Višákhadatty (ibid., s. 54). Počty jeho posluchačů byly již nižší, než tomu bylo u Schleichera, pohybovaly se od jednoho do osmnácti (ibid., s. 55). Mezi jeho žáky zaujímá poněkud zvláštní místo Julius Zeyer, jenž si zapisoval jeho přednášky v letech 1870–1873 a navzdory svému pozdějšímu skepticizmu o vlastním studiu dospěl až k obtížné četbě z *Atharvavédy* (ibid., s. 63–64). Ač později ve svých dílech oživujících indickou látku čerpal z překladů a parafrází do evropských jazyků, je tato epizoda pozoruhodným dokladem jeho zájmu o Indii v období počátků jeho spisovatelské dráhy.²⁰ Z pozdějších významných filologů je třeba zmínit se o Františku Xaveru Prusíkoví (1845–1905), jenž se sice ve svých etymologických článcích v *Kroku* občas pokouší

„Penelopino lkání v *Odyseii*“, ibid., s. 113–116. „Interpolace a akcesorní části v *Iliadě*“, ibid., 8, 1902, s. s. 171–179.

²⁰ O Zeyerovu vztahu k indické tematice srov. dále III.2.2.2., VI.2.3., VI.3.2.

vycházet ze sanskrtu (ibid., s. 58), nicméně stále výrazněji se profiluje jako slavista a bohemista. Podobně eklekticky na svá studia u Ludwiga v letech 1864–1865 navázal Václav Petru (1841–1906; srov. ibid., s. 61), jehož pozdější pojednání o indické literatuře i adaptace staroindických děl jsou založeny na evropských překladech (srov. zejména IV.2.1., IV.4.2.). Více své znalosti sanskrtu zúročil Leopold Geitler (1847–1885). Ten Ludwiga poslouchal v letech 1866–1868, pak však odešel do Vídně, kde jej Miklošič nasměroval ke slavistice (Jandourek 1975, s. 57; Černý & Holeš 2008, s. 182). Je proto pozoruhodné, že dobově byl za dědice Ludwiga odkazu pokládán právě on (srov. Zubatý 1898, s. 8), a to snad proto, že v textu *O stavu a nejnovejších pokrocích srovnávacího jazykozpytu* (1871) poprvé ostře zaútočil na schleicherovské metody a názory o vývojových tendencích indoevropských jazyků. V neposlední řadě zaslouží zmínku dva Ludwigovi studenti, kteří později zasáhli svou překladatelskou činností do počátků české indologie. Byl to předčasně zesnulý Josef Brandejs (1853–1876; srov. Filipický et al. 1999, s. 89), jenž k nám uváděl v překladech ukázky z Kálidásovy *Rtusanháry* (podrobně viz IV.4.2.). Kálidásu si za předmět své překladatelské snahy zvolil i další Ludwigův žák, Čeněk Vyhnis (1842–1897), jenž je autorem prvního českého překladu *Šakuntaly* a ukázek z *Vikramórvašijam* (podrobně IV.4.1.), působil nicméně především jako gymnaziální profesor klasických jazyků (Filipický et al. 1999, s. 522–523).

Za nejvýznamnější Ludwigovy žáky lze však v našem kontextu označit Josefa Zubatého a Emanuela Kováře. Ač to byl právě Zubatý, jemuž Ludwigův skepticismus pomohl zachovat si kritický odstup od názorů mladogramatické školy (Machek 1956), pojednáme o něm dále zvlášť, neboť právě on je často pokládán za jednoho ze zakladatelů vlastní české indologie a vychoval sám řadu žáků. Oproti tomu Emanuel Kovář (1861–1898) zůstal i přes Ludwigův vliv solitérem a pro své předčasné úmrtí nevychoval studenty, kteří by v jeho díle pokračovali. Přesto patří dodnes k nejpozoruhodnějším osobnostem naší srovnávací jazykovědy, což dokazují i občasné návraty k jeho dílu (zejména Vykypěl 2011).

U Ludwiga poslouchal Kovář sanskrt nejprve na nerozdělené, posléze na německé univerzitě v letech 1880–1883 (Jandourek 1975, s. 111), zároveň se ale věnoval též studiu moderních jazyků a soukromě navštěvoval i přednášky o patofyziologii mluvidel (Černý & Holeš 2008, s. 356). Tyto znalosti mu později pomohly získat široký pohled na funkci a vznik lidské řeči, jež uplatnil v dobově vysoce oceňovaném spise *O původu lidské mluvy* (1898; srov. Zubatý 1898, s. 6). Toto své poslední a nejcennější dílo (rozbor viz Vykypěl 2011) však již pro nemoc diktoval, a i když „žil v naději, že zase nabude plného zdraví“, stihla jej smrt těsně před tím, než obdržel profesuru (Zubatý 1897/1898, s. 1347–1348).

Přísně komparativní tematikou se Kovář zabýval ve své disertační práci (Kovář 1882/3), v níž se pokouší o komparaci deklinačních koncovek ve staroslověnštině (starobulharštině) jako nejstarším reprezentantu slovanských jazyků a sanskrtu.²¹ Jak nicméně poznamenal ve svém posudku Hattala, zůstává toto srovnání čistě formální a nepřihlíží k syntaktickému postavení analyzovaných tvarů. Také Kovářovy studie o indickém dramatu nejsou obsahově původní (srov. IV.4.1.) a jeho překladu *Hitópadeši* bylo leccos již dobově vytýkáno (srov. IV.2.1.). Pozoruhodnější jsou Kovářovy přehledové stati, kriticky analyzující vývoj současné jazykovědy. Není to jen již citovaná přednáška *O škole mladogramatické* (1885), ale především obsáhlé stati *Nástin dějin jazykozpytu (Paedagogium, 1886)* a *O působení školy mladogramatické v oboru syntaxe* (tamtéž, 1887).²² V nich rozdělil dobu moderní lingvistiky na tři období. První představuje dobu před vystoupením Franze Boppa, v níž šlo především o objev sanskrtu a tím o otřesení primátu hebrejštiny jako primordiálního jazyka. Teprve ve druhém období však Bopp, jenž stanovením jazykové příbuznosti „učinil přítrž blouznivým výkladům jejich tvarův“ (Kovář 1886a, s. 468), a zároveň s ním August Wilhelm Schlegel dali nové filologii „tytéž základy a metodu jako klasické“ (ibid., s. 460). Tyto lingvisty však svedla teorie sanskrtských gramatiků o kořenech, takže v nich mnohdy viděli původní praindoevropské tvary (ibid., s. 464). Ve třetí době, ohraničené vystoupením Augusta Schleichera, jde proto o postupné zbavování se těchto předsudků, na čemž má zásluhu především mladogramatická škola svým bádáním v oblasti hláskosloví.

Tyto názory na průběh historie oboru se zrcadlí i v Kovářových příspěvcích, soustředěných k otázce života a pravlasti Indoevropanů. Právě v nich se mohly sloučit autorovy zájmy o etnologii, sociologii a lingvistiku (srov. Zubatý 1897/98, s. 1348). Do této kategorie patří již jedny z prvních Kovářových tištěných prací, *Jazykozpyt a pravěk národů indoevropských* a *Jazykozpyt a předhistorické užívání kovů (Listy filologické, 1884)*. Tyto texty jsou ještě víceméně nekritickými výtahy ze spisu Otto Schradera (1855–1919) *Sprachvergleichung und Urgeschichte* (1883), i když autor dává podle vlastního zaměření přednost příkladům ze staroslověnštiny, sanskrtu a litevštiny. Tehdy ještě na základě rozboru jazykového materiálu prohlašuje, že „který kraj byl pravlastí našich národů, nedá se s určitostí říci, a všeliká zkoumání o tom nedošla dosud k jistotě“ (Kovář 1884b, s. 56). Znovu se k předmětu vrátil v článku psaném pro *Osvětu*, v němž se kriticky vymezil proti dřívějšímu

²¹ Toto zaměření je pro Kováře příznačné, neboť se sám staroslověnštině věnoval a r. 1889 vydal *Nákres mluvnice starobulharské*.

²² Podobně je zaměřen i text *Výklady o rodokmenu jazykův indoevropských* (1886), jenž namísto předložení určité teorie kriticky analyzuje teorie o postupném rozštěpování indoevropské jazykové rodiny, počínaje Schleicherem, jehož teze zásadně odmítá.

ztotožňování etnogeneze Indoevropanů a Indoárijců, kdy na základě představ o starobylosti sanskrtu „co platí o Indech, toho platnost se uznávala pro všechny Indoevropany“ (Kovář 1886b, s. 131). Protože se však stále více začíná přiklánět k teoriím, podle nichž jsou prajazyku blíže evropské jazyky, zejména baltoslovanské, přichází jako první, ještě před Hermannem Hirtem (1865–1936), s teorií o indoevropské pravlasti někde v Evropě.

K tématu se Kovář vrátil v roce 1891. Tehdy geolog a archeolog Jan Nepomuk Woldřich (1834–1906) uveřejnil v *Živě* text, v němž na základě nálezů živočišných fosilií ze střední Evropy dokazuje, že tento materiál dobře odpovídá slovní zásobě prajazyka pro danou oblast, a z toho vyvozuje, že „indoevropský pranárod pravlast' svou měl v Evropě a sice v středovýchodní části její“ (Woldřich 1891, s. 99). Kovář navázal statí v témž ročníku *Živy*, v níž se Woldřichovy domněnky pokusil podepřít spíše ideologicky než filologicky. Prohlašuje, že „jako východisko germánských jazyků nebudeme hledati v ojedinelé angličtině [...] tak ani nesluší hledati východisko indoevropských jazyků v Asii, kde jsou jen malé odnože celé skupiny, nýbrž tam, kde jest jich převlná většina, tedy v Evropě“ (Kovář 1891a, s. 298). Na základě toho pak konstruuje teorii, podle níž se Indoevropané stěhovali z pravlasti ve dvou směrech, jihozápadním (jehož poslední vlnou bylo historické stěhování národů) a jihovýchodním, „jehož krajním důsledkem jest opanování Indie“ (ibid., s. 306). Z toho pak poněkud nekriticky uzavírá, že „podle toho by původní Indoevropany reprezentovali kmenové slovanští. Jazykozpytně je významno, že v jazycích slovanských je nejméně novotvarů“ (ibid., s. 306–307). I když později tento názor poněkud modifikuje a uznává, že spíše než ve střední Evropě pravlast Indoevropanů ležela někde na Baltu (Kovář 1897/8, s. 468), uvědomil si, že tato jeho teorie musí vést k zásadnímu rozchodu s Ludwigovými názory o oddělování se jednotlivých jazykových vln od prajazyka, neboť podle něj „jazyky nepovstaly z prajazyka rozštěpováním, ale vnitřním rozrůzněním, tak jako dotud vznikají nářečí téhož jazyka“ (ibid., s. 464).²³

Přesouvání těžiště indoeuropeistiky do Evropy je celkově pro závěr 19. století příznačné. Jedná se o jistou reakci na předchozí indománii, jež byla zneužita rovněž rasovými ideology,

²³ Doplňme, že indoevropskou pravlastí se u nás později zabýval germanista Josef Janko (1869–1947), jenž ji situuje do Podunají, poznamenává ale, že veškeré bádání o Indoevropanech je dodnes plné protichůdných teorií (Janko 1908, s. 79). O jedné z nich později referovala v *Osvětě* Karla Bufková-Wanklová (provdaná Absolonová, 1855–1941). Na základě spisu *Der Nordpol als Völkerheimat* (1908) německého popularizátora vědy Georga Biedenkappa (1868–1924) zprostředkovává teorie indického politika Bála Gangádhara Tilaka (1856–1920), jenž údajně „přihlíží k názorům Koperníkovým a Keplerovým i dnešních učenců“ (Bufková-Wanklová 1913, s. 93) o tom, že pravlastí všech národů byla oblast kolem severního pólu. Tilak tyto své názory uveřejnil ve spise *The Arctic Home in the Vedas* (1906), v němž soudil, že tuto pravlast kolem Severního pólu Indové opustili asi kolem r. 6000 př. n. l. a kolem r. 5000 př. n. l. sídlili již ve střední Asii, kde v této době vznikly vědy, jež uchovaly vzpomínky na oblast kolem severní točny (srov. Matiegka 1929, s. 22–23).

kteří začali prohlašovat především dnešní Germány za nejčistší reprezentanty indoevropské (árijské) rasy, a to oproti rase semitské (srov. Poliakov 1974, s. 257). Zásadní zde bylo spojení kranioetrie, jež poskytla nástroj pro určování příslušnosti k rase na základě tělesných proporcí, s lingvistikou, která zase směřováním pojmů „národa“ a „rasy“ vytvořila teorii čistých a nezkažených ras, tedy ras nejbližších pranárodu jazykově (ibid., s. 257–258). Oproti běžnému názoru, že se jednalo o čistě germánskou sebeprezentaci a ideologii (srov. Matiegka 1929, s. 234), ale právě Kovářův případ ukazuje, že šlo mnohdy spíše o vědeckou snahu nabídnout alternativu k předchozím indofilním teoriím, jež se po zdiskreditování sanskrutu jako jazyka podléhajícího v hláskosloví množství změn a jako jazyka v podstatě umělého, zdály být neudržitelné.

2.5. Josef Zubatý

Jazykozpyt indoevropský by obstál i bez jazyka staroindického, ale bez něho a bez jeho památek by postrádal vysoce vydatného pramene pro studium vývoje jazykův, jimiž se obírá.

Josef Zubatý, 1896²⁴

Věty, jež jsme postavili do čela této podkapitoly, pocházejí ze Zubatého kladné recenze na *Handboek der indische klankleer in vergelijking met die der indogermaansche stamtaal* nizozemského indologa a indoeuropeisty Christiana Cornelia Uhlenbecka (1866–1951). Již sama skutečnost, že těmito slovy hodnotí vydání podobného učebnicového textu, naznačuje, že v sobě Zubatý zdánlivě slučuje dva protiklady indoeuropeisty a indologa. Studium indických jazyků vždy vidí v souvislostech komparativní indoeuropeistiky a pokouší se opět upozornovat na důležitou spolupráci mezi oběma stále více se vzdalujícími obory (srov. Lesný 1931, s. 408). Zároveň je ale možné pokládat jej za zakladatele vlastní indologie, nejen proto, že byl jedním z těch, kdo se r. 1919 zasloužili o založení Orientálního ústavu (Júnová Macková 2021, s. 250), ale především pro jeho překlady ze sanskrutu i popularizační studie o indické literatuře (tak již Hujer 1931). O této jeho činnosti bude podrobně pojednáno na jiných místech (IV.2.3., IV.2.4., IV.4.1., IV.4.2.), nyní se chceme krátce zaměřit na Zubatého čistě jako na filologa-sanskrtistu s ohledem na již zmíněné rozkročení mezi vlastní indologií a indoeuropeistikou.

Podnětem Zubatého zájmu o sanskrut bylo patrně již studium na Reálném gymnaziu v Praze na Malé Straně, kam nastoupil v roce 1865, kdy bylo otevřeno. Iniciační úlohu, kterou pro Zubatého sehrál Bohdan Jedlička (1838–1923) jako učitel klasických jazyků, nelze patrně

²⁴ Cit. dle Zubatý 1896a, s. 125.

přecenit. Jedlička coby Ludwigův žák (srov. Jandourek 1975, s. 85) často používal k vysvětlení řecké a latinské gramatiky právě základy komparativní lingvistiky, přičemž kladl důraz na souvislosti se slovanskými jazyky, hlavně s češtinou (srov. Machek 1961, s. 307). Nebál se ale ani seznamovat žáky se základy psychologických teorií H. Steinthala či C. Lazaruse (Kudělka et al. 1997, s. 211). Snad i proto se Zubatý původně rozhodl pro studium klasické filologie, nicméně již od prvního semestru si zapisuje Ludwigovy přednášky ze sanskrtu, které pak navštěvuje pravidelně v letech 1873–1877. Následuje pětiletá přestávka, vynucená vážnými zdravotními problémy, a tak rigorózní zkoušku skládá Zubatý teprve r. 1881 (srov. Machek 1961, s. 307–308; Jandourek 1975, s. 85–87). O rok později předložil disertační práci zaměřenou na studium metrické stránky védských hymnů a r. 1884 habilitační práci o védském infinitivu, na jejímž základě byl r. 1885 připuštěn k habilitaci (Jandourek 1975, s. 87). Bezprostředně poté začíná ještě v akademickém roce 1884/5 vyučovat na české části Univerzity Karlovy sanskrt a srovnávací jazykovědu; jeho konkurenty byli Čeněk Šercl, jenž byl ale zamítnut pro povrchnost svých znalostí (podrobněji viz výše), snad i sám Ludwig, který však Zubatému dobrovolně ustoupil, a Kovář, jenž však ještě nebyl habilitován (Machek 1961, s. 308). R. 1889 byl jmenován mimořádným profesorem, neboť „nesnaží se býti pouhým lingvistou, nýbrž filologem v nejširším a nejlepším smyslu slova“ (cit. *ibid.*). Od r. 1896 je Zubatý profesorem řádným, v akademickém roce 1901/02 byl děkanem, v roce 1902/03 proděkanem Filozofické fakulty UK (Jandourek 1975, s. 89).

Zubatý tedy začíná svou dráhu v podstatě jako indolog se zájmem o srovnávací jazykozpyt, těžiště jeho práce se nicméně během námi sledovaného období postupně stále více přesouvá ke slavistice a baltistice, takže posléze vystupuje spíše jako srovnávací filolog s podstatným zřetelem k indologii (srov. Hujer 1919, s. 118; Machek 1961, s. 309). Důležitost indického materiálu zdůrazňoval i při přednáškách ze srovnávací indoeuropeistiky, i když se nebál poukázat na hranice výpovědní hodnoty staroindického materiálu; tak pro poznání staré kmenové deklinace (kmenostupu) zůstávají podle něj právě árijské jazyky nejdůležitější, ačkoliv „v jedné důležité příčině neposkytují náležitou poučení, totiž co se týče střední barvy vokálů“ (Zubatý 1908, s. 61). Právě toto kritické, nicméně stálé přihlížení k indickému materiálu je do určité míry odpovědí na někdy přehnanou mladogramatickou skepsi a zároveň je ozvěnou Ludwigových názorů (srov. Kudělka et al. 1997, s. 211; Machek 1961, s. 319). Ludwigovým pokračovatelem byl Zubatý ostatně i v metodě výuky sanskrtu, kdy namísto jednotvárného výkladu paradigmát přistupuje záhy ke čtení textů, zpočátku jednoduchých vět, pak textů stále složitějších, až po fráze z véd a Haršovy *Ratnávalí* (Jandourek 1975, s. 92; Machek 1961, s. 310). S tím souvisí i Zubatého pokus o sestavení elementární učebnice

sanskrtu. K tomuto dílu jej vyzýval zejména polyglot a vydavatel četných jazykových příruček František Vymazal (1841–1917) a Zubatý skutečně práci přislíbil a započal. Wilhelmu Augustu Streitbergovi (1864–1925) sděluje 21. 2. 1900, že tento „trychtýř sanskrtu pro negramotné“ sepisuje německy a pracuje na něm již tři roky (srov. Eichler 1999, s. 73), a 18. 3. 1900 dodává, že mu základem pro tuto práci je jazyk véd, nikoli pozdější „nechutný“ sanskrt středověkých památek a že hodlá jeho tvary vykládat nikoli z kořenů, ale z určitých jmenných či slovesných tvarů (ibid., s. 75). Tuto práci však nikdy nedokončil, patrně pro svou nechuť k syntetickým pojednáním úvodového charakteru (Machek 1961, s. 310).

Proto i Zubatého vklad do indické filologie spočívá především ve studiích k jednotlivým konkrétním problémům. Přitom opomíjet nelze ani fakt, že Zubatý jako první položil základy k české transkripci indických jazyků (podrobně viz Poucha 1941, s. 348), ani jeho podíl na Boethlingkovu *Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung* (srov. Machek 1961, s. 309), ani skutečnost, že byl jedním z autorů hesel nejen o sanskrtu, ale též o novoidických jazycích pro *Ottův slovník naučný*. V hesle *Indoárijské jazyky* rozdělil jejich vývoj na tři fáze: a) védský (mantrový) dialekt, z něž se postupně vyvinul sanskrt, b) středoidické (prákrty) a c) novoidické jazyky, přičemž však podle něj (na rozdíl od Gebauera) rozdíl mezi jednotlivými fázemi nespočívá ani tak v hláskosloví, jako spíše v přechodech od flexe k analytickým způsobům vyjadřování (OSN, XII, 1897, s.v.). Z jeho hesel věnovaných novoidickým jazykům jsou nejdůležitější stati o hindí a hindustání; ačkoli v nich hindí považuje za čistší, hindustání se podle něj zásluhou Evropanů stalo „spisovným jazykem, šířícím se po celé Indii přes hranice jazyka hindí“ (OSN, XI, 1896, s.v.).²⁵ Většina Zubatého příspěvků, zaměřených na indickou filologii, je však od počátku rámována širším indoevropským kontextem. Již jeden z jeho prvních publikovaných textů, *O řeči bohů dle názoru védského* (1884), stojí na rozhraní indologie a indoevropské mytologie. Pozornost zde věnuje zmínce ve staroidické literatuře o odlišně znějící řeči bohů a lidí (podrobně viz Watkins 1970) a dospívá k závěru, že jako slova pocházející z „jazyka bohů“ byly označovány výrazy „etymologicky zatemnělé, odchylně tvořené, ba nesrozumitelné“ (Zubatý 1874, s. 58), a proto od konceptu „řeči bohů“ bylo upuštěno, když staroidičtí jazykozpytci poznali zákonitosti vývoje védského liturgického jazyka (ibid., s. 63). V tom také podle Zubatého spočívá rozdíl mezi případy indickými a analogickou „řečí bohů“ u starých Řeků, kde šlo

²⁵ Společně se Zubatým o novoidických jazycích do *Ottova slovníku naučného* psal také sinolog a islamolog Rudolf Dvořák (1860–1920), autor hesel o ásámštině, gudžarátštině a rozsáhlého pojednání o bengálštině (srov. Krása 1969, s. 74). Ten byl od začátku příprav OSN odborným redaktorem pro orientální filologii, v letech 1892–1898 také odpovědným redaktorem celého projektu (podrobně srov. Lomová et al. 2020, s. 40–43 a bibliografii Dvořákových hesel pro OSN in Tauer 1960).

„o výklad slov, jichž současně v živé mluvě se užívalo v témže smyslu [...] u Indů však o výklad zvláštností řeči liturgické proti mluvě vůbec běžné“ (ibid.).

Toto Zubatého rozkročení mezi indologií a indoevropéistikou lze však nejlépe sledovat ve třech oblastech, do jejichž vývoje pronikavě zasáhl – etymologii, komparativní metrice a syntaxi. Ke staroindickému materiálu ve svých etymologických výkladech přihlížel po celý život, zvláště v rozsáhlých sériích článků pro *Naši řeč*. Pro ilustraci jeho metody může posloužit již jeho první text tohoto typu, *Výklady etymologické (Listy filologické, 1885)*. České slovo ‚dřívě‘, praslovansky ‚*drevlje‘ spojil se staroindickým ‚dhruváh‘ a indoevropským ‚*dreu-/*dreuios‘ (=běžet) (srov. Rejzek, 159). Odpovídá pak široce na námitky předpokládané ze strany mladogramatismu o pravidelnosti hláskových zákonů i sémantického vývoje. Na námitku ohledně hláskových pravidel představuje podle něj odpověď již uvedení analogických nepravidelností v jiných větvích indoevropské rodiny (Zubatý 1945, s. 11), na námitku značného sémantického posunu uvádí analogický příklad indoevropského kořene ‚*ter-‘, „kterým bylo původně označováno pronikání přes něco“, ale který se zachoval i ve staroindickém ‚tirohñjah‘ (=přesdenní, předvčerejší; srov. ibid., s. 14). Ač tedy Zubatý vychází z mladogramatických hláskoslovných zákonů, nepokládá je v etymologii nikdy za jediná pravidla a vždy přihlíží k možnosti nepravidelného vývoje (fonetického i sémantického), jestliže pro takovou nepravidelnost nachází analogii i jinde.²⁶

Metrická studia Zubatý započal již svou disertační prací, čítající celkem 231 stran drobného textu s řadou rozborů védských metrických schémat (Machek 1961, s. 308), kterou velmi kladně posoudili Kvíčala i Hattala (Jandourek 1975, s. 87). Úvod této práce posléze publikoval pod titulem *Některé myšlenky o vývoji metrické formy (Listy filologické, 1886)*, ostatní části pak v upravené podobě a s přihlédnutím k vývoji v *Mahábháratě* německy jako *Der Bau der Trištubh und Jagati-Zeile im Mahābhārata (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gessellschaft 41, 1889, s. 619–652; přetištěno in Zubatý 1954, s. 286–327)*. Navazuje zde na Ludwiga a jeho zkoumání *Rgvédy* (Machek 1961, s. 309). Vychází z teze Ludwigových odpůrců, že indoevropský verš „byl řadou slabik, jichž počet byl určitý, na nichž však nebylo viděti nijakého rytmu, nijakého střídání délky s krátkostí ani přízvuku s bezpřízvučností“ (Zubatý 1886b, s. 19). Toto tvrzení napadá ve světezi o stejném počtu slabik s poukazem na verše *Rgvédy*, kde je nestejnost počtu slabik v jednotlivých verších tak častá, že by bez komparace s jinými metrickými systémy mohla vést „k tomu, abychom nestejnost počtu slabik prohlásili za prius“ (ibid., s. 25). K tématu se vrátil o deset let později v textu *O rozličné*

²⁶ Obdobně je vystavěna i jeho studie *Instrumental plurálu na -on v jazycích árských* (Zubatý 1886a), kde se pomocí nepravidelností v těchto jazycích pokouší vysvětlit analogické jevy v jazycích baltoslovanských.

kvalitě dlouhých samohlásek a dvojhlásek indoevropských (*Listy filologické*, 1896). Text, jenž měl být původně jen výtahem z Hirtova spisu *Der indogermanische Akzent* (Stuttgart, 1895), se nakonec podrobně zabývá jeho pokusy vysvětlit různý počet slabik veršů ve *Rgvédě* „roztahováním jednoho dlouhého vokálu na dvě slabiky“, k němuž ale Zubatý pro nedostatek analogií zaujímá značně skeptický názor (Zubatý, 1896b s. 196).

Komparativně-syntaktické studie byly schleicherovskou i mladogramatickou indoeuropeistikou poměrně zanedbávány, částečně proto, že se podle těchto teorií „vývoj syntaktické stránky jazyka poznává z vývoje tvarů“ (Kovář 1885, s. 6), částečně proto, že ani zpracování hláskosloví se nepokládalo za dostatečné (Kovář 1887, s. 79). Zubatý se nicméně srovnávací syntaxi věnuje částečně již ve své habilitační práci, rovněž snad inspirované Ludwigovými pracemi (Machek 1961, s. 308). V ní se jednak zabývá teorií, podle níž „adverbia a nesklonné části vůbec byly původně pády nějakého jména nebo zájmena“ (ibid.), pro tuto teorii však postrádá důkazy. Proto se zabývá větnými ekvivalenty typu „prší!“ nebo „bác!“ a vciťováním do psychologie mluvčího se pokouší o výklad přechodů těchto verbálních konstrukcí k adverbiálním (Jandourek 1975, s. 91). K dalšímu prohloubení zájmu o tuto tematiku jej přivedlo vydání sanskrtské syntaxe Jacoba Samuela Speyera (1849–1913) r. 1887, Brugmannovy studie na stejné téma a především Delbrückova srovnávací syntax indoevropských jazyků (1893–1900; srov. Machek 1961, s. 316–317; Polomé 1995, s. 295). V obsáhlé recenzi Speyerovy publikace poznamenává, že „o důležitosti soustavného výkladu syntaxe staroindické pro jazykozpyt indoevropský vůbec mluvíti netřeba“, že však by mělo jít spíše o syntax védského jazyka, neboť „kapitoly týkající se sanskrtu klasického zvláště budou mítí význam vždy jenom pro učence, obírající se jeho památkami“ (Zubatý 1887, s. 299). V souhrnné studii *Srovnávací skladba jazyků indoevropských* (*Věstník České akademie*, 1901, i separátně) proto nepodává ani tak soustavný výklad dané oblasti, jako spíše některé poznámky metodologického charakteru. Chválí sice vydání Delbrückovy staroindické syntaxe, táže se však, zdali je možné, aby byla tato práce dostatečným základem pro syntax srovnávací, neboť „kolik věků se pracovalo na studiu skladby jazykův klasických! A přece studium toto posud není dovršeno“ (Zubatý 1954, s. 8). Základním předpokladem komparativní syntaxe tedy musí nutně být „podrobné zpracování skladby všech jednotlivých jazyků indoevropských“ (ibid.).

Ze všeho, co bylo dosud řečeno, vidíme Zubatého preciznost v řešení jednotlivých problémů, jimiž se dobová indoeuropeistika zabývala. Právě svým neomezováním se na slovanský materiál a vstupováním do diskusí se světovou lingvistikou stojí u základů česky psané odborné indoeuropeistické literatury, srovnatelné s evropskými měřítky. Zároveň neustálými poukazy na důležitost indické filologie v rámci komparativní lingvistiky (jejíž

prestiž oproti dřívější indománii stále upadala) rehabilituje u nás důležitost studia indických jazyků a literatur, a tím stojí u počátků moderní vědecké české indologie.

2.6. Zubatého žáci

Zejména je to jazyk védský, jenž dosud jest velmi málo znám, a přece jest daleko důležitější než sám sanskrit, poněvadž tento jest umělou květinou, vypěstovanou v zahradě brahmanské, a lid nikdy jím nemluvil.

Emanuel Fait, 1885²⁷

Josef Zubatý vypisoval přednášky ze sanskrutu téměř nepřetržitě, každé dva roky přitom učil základní kurzy tvarosloví, fonetiky a gramatiky (Jandourek 1975, s. 92). Zároveň dokázal k tématu přilákat značné množství posluchačů i tím, že všechny své přednášky o indických reáliích konal veřejně (ibid., s. 94). Navíc mu r. 1899 přichází v osobě Morize Winternitze (1863–1937) nejpovolanější kolega i na německou část univerzity, jenž měl rovněž značný vliv na některé Zubatého žáky.²⁸

Zubatého přednášky přitáhly celou řadu posluchačů, z nichž se však indologii či srovnávacímu jazykozpytu posléze věnují jen někteří. Krátce u něj studoval básník a íránista Jaromír Borecký (1869–1951), ze semitologů Josef Mrkos (1869–1927) a Rudolf Růžička (1878–1957; srov. Jandourek 1975, s. 109–110), perštině, ale i čínštině či japonštině se později věnoval Přemysl Hájek (1880–1945; srov. Topor 2021, s. 82–83). Jen okrajově se překlady z indických literatur zabývali Zubatého žáci Bedřich Votýpka (1865–1940; k němu viz Filipický et al. 1999, s. 517–518 a dále zde IV.3.1., IV.4.) a Emil Franke (1880–1939; srov. Filipický et al. 1999, s. 141–142 a dále zde II.4.2., III.2.1.6.). Ten je též autorem obecnější studie *O tvoření kořenů a kmenů v různých jazykových skupinách* (1907), v níž se pokouší vysvětlit změny mezi flexí a aglutinací wundtovskou psychologií a tvrdí, že „jest aglutinační povaha novoindických jazyků proti flexivní staré indičtině podmíněna veškerou povahou mluvčích“ (Franke 1907, s. 70). Mezi Zubatého posluchače patří i bohemista Václav Vážný (1892–1966), jenž ze svých studií sanskrutu (v letech 1912–1914) vytěžil r. 1957 převyprávění *Nalópákhjány* (srov. Jandourek 1975, s. 111), a především Antonín Doležel (1876–?). Ten působil jako středoškolský profesor a sepsal několik textů věnovaných *Avestě* (podrobněji viz III.2.3.) a r. 1952 se obrátil

²⁷ Cit. dle Fait 1885, s. 12.

²⁸ R. 1902 se Winternitz po Ludwigovi stává profesorem srovnávací jazykovědy na německé části univerzity, a protože začíná ostře prosazovat oddělení indologie od srovnávacího jazykozpytu, je někdy pokládán za jejího zakladatele u nás (Marek 1987, s. 312). K Winternitzově osobnosti srov. např. Lesný 1934b; Zbavitel 1959, s. 33–34; Marek, 1987.

na Vincence Lesného v dopise, v němž mu sděluje, že přeložil nejen celou *Avestu*, ale také *Rámajánu* a *Mahábháratu* (srov. *ibid.*, s. 111–112).²⁹ Částečně Ludwigovým, částečně již Zubatého žákem byl Emanuel Fait (1854–1929), který se namísto indických studií (srov. IV.4.1.) později zaměřil spíše na etnologii Kavkazu a střední Asie (viz Filipický et al. 1999, s. 122–123). V roce 1885 u nás Fait jako první vystoupil s teorií o příbuznosti indoevropských a ugrofinských (uraločudských) jazyků. Tyto teorie, později zastřešené pojmem „nostratické“, se začínají v náznamech objevovat již u Boppa (srov. Vacek & Preinhaelterová 1975, s. 55–56), později je mladogramatikové odmítají a drží se raději na pevné půdě indoevropského jazykozpytu, v němž lze stanovit určité zákony (Doerfer 1973, s. 7). Výše zmíněný pojem „nostratické jazyky“ poprvé použije teprve v roce 1903 Holger Pedersen (1867–1953). Stejně jako pozdější zastánci této teorie, již Fait postuluje, že se jedná pouze o stopování jazykové příbuznosti ve slovních kořenech a že „na nějaké vztahy při skloňování, časování a jiných změnách mluvnických naprosto nelze ani mysliti“ (Fait 1885, s. 12). Ostatně v souvislosti s jeho popularizačním textem připomeňme, že právě konec sedmdesátých a počátek osmdesátých let je dobou, kdy všeobecné povědomí o srovnávacím jazykozpytu dosáhlo takové úrovně, že se k němu začínají obracet i středoškolsí profesori češtiny ve svých často málo erudovaných textech ve výročních gymnaziálních zprávách. Jako příklad uveďme Jana Wegera, jenž komparuje koncovky imperativu v sanskrtu a slovanských jazycích (Weger 1878, s. 5), nebo Josefa Pechánka, jenž se pokusil o výklad staroindického ‚manu‘ (=člověk), které „pocházelo [...] z pradoby indoevropské a znamenalo původně ploditele, rodičku, rozenku“ (Pechánek 1886/7, s. 5).

Z vlastních Zubatého žáků na poli srovnávacího jazykozpytu je však v našem kontextu nutné zmínit především Josefa Baudiše a Oldřicha Hujera. Josef Baudiš (1883–1933) studoval u Zubatého sanskrt v roce 1905 (Jandourek 1975, s. 101), již předtím však získal na studijním pobytu v Heidelbergu znalosti o tomto jazyce u Richarda Pischela (1849–1908) a Karla Friedricha Geldnera (1852–1929). Největší vliv zde však na něj měl Heinrich Friedrich Zimmer (1851–1910), rovněž původně indolog, jenž se však přeorientoval ke keltským jazykům a k téže oblasti nasměroval i Baudiše (Machek 1948, s. 4). I když se Baudiš vždy prohlašoval za Zubatého žáka (*ibid.*, s. 22–23), spočívá tento vliv spíše v metodě než předmětu zájmu. Přesto je třeba uvést, že Baudiš začíná jako indoeuropeista pracemi *Zur Wortzusammensetzung im Indogermanischen* (1912) a zvláště habilitační prací *Studie o perfektech typu sskr. dadáu a jajnúu* (1910). V ní především rozdělil vývoj indoevropských jazyků podle stupně provedení

²⁹ Tiskem vydal pouze překlad *Vypravování o Rámovi* podle verze z III. knihy *Mahábháraty* ve *Výroční zprávě gymnasia Prostějov*, 1931, s. 5–21, 1932, s. 3–19.

ablautu, jež nazývá „krácením hlásek“ (srov. *ibid.*, s. 9–10). Při svých rekonstrukcích tu ještě vychází především z řečtiny a sanskrtu jakožto jazyků s nejstaršími doloženými formami, a proto „vždy musí více platiti faktická existence forem typu sskr. jajnáu, doložená v sanskrtu, germánštině a řečtině, než nedokázaná teze sebekategoričtěji hlásaná“ (Baudiš 1910, s. 46). Pozdější orientace Baudiše však vede již zcela k výzkumu keltských jazyků (především velštiny a irštiny), i když se později vrací k obecnějším indoevropským přehledům (*Poznámky k vývoji indoevropské struktury gramatické*, 1926; *Struktura jazyků indoevropských*, 1932).

Oldřich Hujer (1880–1942) poslouchal u Zubatého sanskrty v letech 1900–1903 (Jandourek 1975, s. 100), v roce 1905 se habilitoval a krátce pak působil jako gymnaziální učitel v Čáslavi a na Královských Vinohradech, než před válkou začal na UK vykládat o indoevropském hlásko- a tvarosloví, čímž doplnil Zubatého výklady (*ibid.*; Černý & Holeš 2008, s. 251). Do těchto výkladů zahrnul i celkovou historii indoevropských jazyků a jazyků indických, přičemž upozorňuje na důležitost studia sanskrtu, neboť „je starobylý a zejména ve védském jazyce indoevropskému prajazyku bližší. Má velké bohatství tvarů, zejména sloveso. V té příčině se mu může po bok stavěti jediné řečtina“ (Hujer 1911–12, nepag.). V tom se projevuje vliv Zubatého, stejně jako v Hujerových prvních etymologických studiích, v nichž se pokouší prokázat souvislost ruského ‚kolokol‘ se sanskrtským ‚kankani‘ (Hujer 1908), nebo sledovat vznik genitivu singuláru osobních zájmen (Hujer 1912), kde se však již soustředí více na jiné větve indoevropské rodiny, protože staroindické tvary pokládá za průhledné. Do celkového rámce indoevropské rodiny zasazuje též výklady o chybějícím výrazu pro ‚rodiče‘, v sanskrtu nahrazovaném výrazy odvozenými ze slov ‚pitar‘ (=otec) nebo ‚guru‘ (=učitel) (Hujer 1915, s. 422).

Za vlastní zakladatele vědecké indologie lze však označit bezesporu Otakara Pertolda (1884–1965) a Vincence Lesného (1882–1953), oba Zubatého žáky, jejichž rozdílné cesty od začátku určovaly dva základní směry, jimiž se bude česká indologie dále ubírat. Pertold studoval u Zubatého klasický sanskrty i páli, později v Kielu s Deusenem četl upanišady a Wilhelm Geiger jej zasvětil do sinhalštiny (Ondomišiová 1986, s. 20). Zároveň jej Sten Konow vybízel ke studiu tamilštiny a drávidských jazyků (Ondomišiová 1984, s. 10), přesto se stalo poměrně brzy zřejmým, že se nestane klasickým filologem (srov. Krása 1984a, s. 393). To potvrzují i jeho vzpomínky na studentské přátelství s Lesným: „Nikdy se mnou o této věci nehovořil, ale z některých našich hovorů jsem měl dojem, že mi nevěří, že ve studiu indologie vidím jen pomůcku k bádáním religionistickým“ (Pertold 1946/47, s. 1). Toto směřování ostatně ukazují již obě práce, které navrhl k habilitaci. Byla to jednak studie o cejlonských božstvech Gará a Girí, již se představil i na mezinárodním religionistickém kongresu v Leidenu

r. 1912 (Ondomišiová 1984, s. 13–14; Krása 1984a, s. 394), jednak text o buddhistickém obřadu parittamál (Pořízka 1954, s. 164). Důvod předložení dvou prací k habilitaci spočíval patrně v odkladech s vyřízením jeho žádosti, aby mohl na Univerzitě Karlově přednášet srovnávací religionistiku – tu si podal již r. 1912, kladně vyřízena byla však teprve po válce (ibid., s. 163). Ačkoli se tedy Pertold zpočátku představuje též jako překladatel z indických literatur (srov. IV.2.2., IV.5.) a významné jsou i jeho texty z cest po Indii a Šrí Lance (viz V.4.4.), stěžejní jsou především jeho práce religionistické, o nichž pojednáme na patřičných místech (III.2.2.2., III.2.3.).

Dráha Vincence Lesného byla od počátku v některých rysech odlišná. Gymnázium studoval v Jindřichově Hradci a na Karlově univerzitě navštěvoval indologii zároveň u Winternitze i Zubatého (Poucha 1948, s. 150; Filipický 1991, s. 19–20; Velhartická 2021, s. 178). To, spolu se studiem historie u Jaroslava Golla, mu poskytlo patřičný kriticismus a základní nástroj jeho vědecké práce, totiž aplikaci komparativních filologických metod na historické bádání (Filipický 1982, s. 12). Uplatnil ji již r. 1907 ve své rigorózní práci o národnosti starých Makedonců (Filipický 1991, s. 20), především ale později v analýzách kršnovských legend,³⁰ Bhásových dramát, Zarathuštrových gáthů, mitannštiny či pálijského kánonu (srov. Filipický 1982, s. 12–13; týž 1991, s. 20–21). Zvláště důležité bylo studium Bhásových dramát, jež byla objevena v indické Kérale v roce 1910 a teprve r. 1912 některá z nich publikována (Vacek 1991, s. 34). Lesného práce zde není revoluční jen ve studiu nové látky, ale rovněž ve zcela jiném, historicky komparativním přístupu k prákrťům. Ty se sice studovaly již dříve, r. 1834 podal Christian Lassen jejich gramatiku a Nikolaus Delius (1813–1888) pořídil r. 1839 soupis jejich kořenů (*Radices prácriticae*; srov. Leifer 1971, s. 145), teprve Lesný ale k různým prákrťským frázím u indických dramatiků přistoupil historicky. Vyšel přitom z úvahy, že „drama se chtělo přiblížit řeči mluvené co nejvíce“, a že tedy „se prákrť dramatiků od prvního století do století pátého měnil, než ustrnul a než od gramatiků byl popsán a sevřen pravidly“ (Lesný 1917, s. 46). Analýzou prákrťů, jak jsou užity v dramatech Ašvaghóši, Bhásy a Kálidásy, tak došel k závěru, že Bhásovy prákrťy „jest časem umístiti mezi dobu Ašvaghóšovu a dobu Kálidásovu“ (ibid., s. 11). Datuje tedy Bhásu správně někdy do 3. století n. l., a liší se tak o téměř sedm set let od původní datace do 4. století př. n. l. (srov. ibid., s. 3).³¹

³⁰ O tom viz dále IV.2.5. Ze studia purán vzešel též Lesného drobnější článek *Haplologie ve větném spojení* (Lesný 1912).

³¹ Své závěry publikoval Lesný jednak česky s titulem *Vývojový stupeň nářečí prákrťských v dramatech Bhásových a určení Bhásovy doby* (1917), jednak v rozšířené podobě německy v *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* s titulem *Die Entwicklungsstufe des Prakrits in Bhasa's Dramen und das Zeitalter Bhasa's* (srov. Poucha 1948, s. 151; Zbavitel 1959, s. 34–35; Filipický 1991, s. 19).

Stejně důležitý pro konstituování vědecké indologie byl i Lesného zájem o novoindické jazyky a literatury. Jakkoli u nás o důležitosti studia hindustání psal již Otakar Feistmantel (srov. Feistmantel 1887a, s. 87–94), zanedbáváno bylo právě až do doby Pertolda (jenž se novoindické jazyky učil z důvodů ryze praktických) a Lesného. Ten se na ně zaměřil během studijní dovolené v Londýně v letech 1909 a 1910, kde se učil hindštinu a maráthštinu u Williama Hoeye (1849–1919; srov. Filipický 1991, s. 20). Volba maráthštiny přitom byla důležitá, neboť se jedná o jeden z na Západě nejdéle známých novoindických jazyků, jenž však zároveň přitahuje pozornost svou syntaktickou stavbou, v některých rysech podobnou tamilštině (Vacek & Preinhaelterová 1975, s. 134). Z tohoto studia vzešla jeho první monografie, *Maráthská syntax pádová* (1910), neboť údajně seznal, „že dosavadní gramatiky maráthské nevyhovují ani co do hláskosloví ani co do syntaxe“ (Lesný 1910, s. 1). Proto podává ve své příručce po úvodním pojednání o původu maráthštiny z maháráštrí systematicky utříděný přehled jednotlivých pádů a pádových konstrukcí doplněný ilustrativními příklady. Právě tehdy, v době příchodu O. Hujera na Univerzitu Karlovu, se tak Lesný proti němu profiluje jako skutečný indolog, nikoli indoeuropeista se zájmem o indoárijské jazyky. Sám se v té době začíná učit hindí i bengálštinu, a to z anglických učebnic jako samouk (Zbavitel 1982, s. 47). Z těchto jazyků začíná rovněž překládat (viz dále IV.6.) a uvádět k nám ještě před válkou díla Rabíndranátha Thákura v překladech přímo z originálu. Ne náhodou mu byla při habilitaci mj. položena otázka: „Byl sanskrť jazykem živým?“ (Smékal 1991, s. 16) – svým zaměřením proti trendům klasické indoeuropeistiky stojí totiž právě Lesný u základů české indologie jako samostatné orientalistické vědecké disciplíny.

3. Indické národy a jejich zvyky – Indie předmětem etnologických a etnografických výzkumů

Zpravidla domnívají se mnozí, že obyvatelstvo Přední Indie činí živel sourodý, než v pravdě nemá žádná země na světě obyvatelstvo tak smíšené, rozdíly kmenovými, mluvou a vzděláním rozrůzněné, jako požehnaný polouostrov jihoasijský. Vedlé vzdělaného Evropana a vedlé filosofsky osvíceného Hinda vyskytují se v Indii i divoši nejsurovější.“

Friedrich von Hellwald, 1876³²

Motto, postavené do záhlaví této kapitoly, nejen připomíná, jaké oblíbené se u nás těšily encyklopedicky vystavěné populárně-naučné texty Friedricha von Hellwalda (1842–1892), ale jeho text zároveň ukazuje, jak se postupně rodí představa různorodosti indického obyvatelstva. Ta posléze vede k pokusům indické národy katalogizovat, a to včetně jejich zařazení k rasové skupině (srov. Burrow 2003, s. 107). Proto je nezbytné před vlastním výkladem o etnologii a etnografii Indie u nás připomenout nejprve několik obecnějších faktů vážících se právě ke konceptu rasy a jeho přijímání u nás.

Spojování rasy s etnikem na jedné a s jazykovou příslušností na druhé straně je, jak jsme již viděli, zejména v bádání o Indickém subkontinentu přítomno implicitně od rozpoznání příbuznosti indoevropských jazyků, a zvláště od doby označení těchto jazyků za árijské a jejich vymezení proti ostatním jazykovým skupinám. Jako byla klasifikace jazyků pokládána za obdobnou linnéovskému taxonomickému systému, stejně panovala představa i o taxonomii etnik a národů, zařazovaných do taxonů jednotlivých rasových skupin (srov. Olender 1996, s. 59). Pojem rasy, definovaný někde na pomezí antropologie a filologie, tak umožnil především explikace nejrůznějších představ o dějinném vývoji lidstva jakožto celku (ibid., s. 63–64), kdy se např. forma jazyka promítá do představ o kulturní vyspělosti konkrétní rasy, a tím i národů ji tvořících. Opět zde vystupuje do popředí představa flexe jako nejdokonalejšího jazykového typu, s níž jsme se již setkali. Pro ilustraci uvedme alespoň několik příkladů. Jean Louis Armand de Quatrefages (1810–1892) přichází s teorií, podle níž jsou monosylabické řeči (jako čínština) známkou nejnižšího stupně vývoje, jehož vrchol představují právě flektivní jazyky (Matiegka 1929, s. 90). Když tedy Friedrich Max Müller zjišťuje, že jazyk šrilanských Váddů pochází ze sanskrtu, začíná o nich hovořit jako o ušlechtilých divoších, zatímco předtím mu byli pouze necivilizovatelnými barbary, vydávajícími nesrozumitelné hrdelní výkřiky (srov. Römer 1989, s. 44). Odtud ostatně pochází i teorie o nesmířitelném boji Árijců proti Drávidům,

³² Cit. dle Hellwald 1880, s. 297.

kteří jimi byli zatlačeni na jih Indického subkontinentu, neboť drávidské jazyky jsou Müllerem explicitě ztotožňovány s drávidským etnikem a někdy i národem (Thapar 1996, s. 6). Jestliže se k podobným implikacím přidaly stereotypy o lenivosti Orientálců, docházelo často i ke štěpení samotné árijské rasy – byl to právě Müller, jenž v padesátých letech přichází s koncepcí (kterou nicméně sám později zavrhuje jako ideologickou) o Árijcích aktivních, kteří mají za úkol civilizovat lidstvo a žijí dnes v severní Evropě, a o Árijcích pasivních, kteří zůstali v Indii nedaleko pravlasti (kladené do střední Asie) a oddali se neplodné meditaci (McGetchin 2017, s. 44–45). Když se proto začaly uplatňovat jednak názory opačné, tj. o vývoji od složitého flektivního systému k jednoduššímu a pojmově přesnějšimu monosylabismu (Matiegka 1929, s. 140–141), a zároveň na místo filologického určování začínají nastupovat teorie pracující s genetickými predispozicemi, založené na přesném měření (Römer 1989, s. 129–130), jsou tyto tendence dobově pokládány za scientifikaci antropologie, dosud ovládané ideologickými představami odvozovanými z filologie.

Podobný názorový vývoj lze v hrubých rysech sledovat i u nás. Ač pojednání o lidských rasách do svého *Ssavectva* zařadil již Jan Svatopluk Presl (srov. Hoffmanová 1973, s. 105), začínají se rasové úvahy u nás šířejí rozvíjet teprve od sedmdesátých let a jsou spojeny s několika významnými jmény. Vývoj od filologické k antropologické identifikaci můžeme dobře sledovat u Eduarda Grégra (1827–1907), který přiřazuje jednoznačně Slovanů na základě kraniometrického měření k jiné skupině než Němce a za nejčistší reprezentanty Slovanů pokládá Čechy (srov. Grégr 1868, s. 403). Zároveň však hlásá, že kraniometrie jako historická disciplína nemá co dělat s frenologií, tedy s vědou o duševních vlastnostech jednotlivých národů (Matiegka 1907a, s. 415). V téže době ovšem vystupuje s představou války jednotlivých lidských ras, podmíněnou darwinovskou teorií přirozeného výběru (ibid., s. 416), a protože „nejpokročilejší plemeno lidské jak v tělesném, tak v duševním ohledu jest bez odporu nyní plémě pleti bílé či indoevropské“, nepochybuje o tom, že historickou nutností „plémě toto, vyhubivši všechna ostatní, konečně samojediné opanuje zemi“ (Grégr 1866, s. 416).

Proti filologickým koncepcím vystupuje zhruba o dvacet let později také Emanuel Kovář. Dosavadní závěry, že „všechny práce, týkající se příbuznosti jazykův, pokládají se též za studia o příbuznosti národův“ (Kovář 1891b, s. 208), kritizuje z antropologického stanoviska, neboť jen podle prehistorických nálezů lze analyzovat vývoj lidských ras. Jazyk se mu tak stává znakem jednoho konkrétního národa, tělesné parametry znakem příbuznosti národů a tedy rasy. Tyto dvě entity od sebe ostře odděluje a deklaruje, že „z plemene nedá se pranic soudit o jazyce a národnosti, jako naopak“ (ibid., s. 211). Tyto úvahy se stávají aktuálními především počátkem 20. století, kdy na jedné straně k nám Adolf Gottwald (1878–

1920) začíná uvádět filologické a romantizující teorie Arthura Gobineaua, tohoto „velikého konstruktéra, který klasifikoval plemena lidská“ (Gottwald in Mauthner 1906, s. 33), na straně druhé Jindřich Matiegka (1862–1941) zakládá českou antropologii jako moderní vědu. Ten podobně jako Kovář uznává kraniometrii jako vědu historickou, nemající za úkol podat přesné ohraničení mezi lidskými rasami (Matiegka 1907b, s. 114), neboť „dnes není na zeměkouli místo, kde by se byl zachoval sebemenší zbytek nějaké čisté rasy“ (týž 1919, s. 9). Pojmy rasy jako souboru fyziologických znaků a národa jako společenství definovaného společnou kulturou a částečně jazykem jsou pro něj ostře ohraničené entity (ibid., s. 8), a antropologické znaky proto nemohou sloužit k posuzování duševních vlastností jednotlivých etnik či národů, neboť „mají [...] zcela jinde své kořeny“ (týž 1913, s. 30). V téže době o pojmech rasy a národa z filosofického hlediska píše Emanuel Rádl (1873–1942). Ten sice uznává, že „černochoch se liší duševně od bělocha“ a že „jsou a byly rasy, žijící polozvířecím způsobem“, a že tedy ani analogicky „Semité se nevyrovnejí Arijcům“ (Rádl 1918, s. 7), z toho však nevyvozuje oprávnění vlády jedné rasy či jednoho národa nad druhým. Neboť právě pro tyto duševní odlišnosti jsou lidé „schopni naplniti společný úkol, který je na světě čeká“ a dochází k závěru: „Nejsou si rovni ani tělem ani duchem, ničím, co jim jest dáno; ale jsou si rovni životním cílem, pro jehož dosažení každému dány jiné prostředky“ (ibid.).³³

Pokusme se nyní s vědomím tohoto myšlenkového podkladu stopovat vývoj indické antropologie a etnografie, a to především s ohledem na výše zmíněné encyklopedické přehledy, u nás do značné míry suplující neexistující vědecký výzkum, jenž byl pochopitelně podmíněn základnou indologie jako vědního oboru a omezenou možností terénního výzkumu. Podobné příručky jsou svým ilustračním materiálem i tematizací určitých aspektů života indických etnik (podrobně Schenini 2017, s. 15–18) dobrou ilustrací nejasného přechodu mezi čistě vědeckým výzkumem a jeho popularizací, resp. nahrazování vědeckého diskursu právě touto popularizační formou v jazykově českém prostředí. V extrémní míře toto tvrzení platí o reliktu starší doby, jakým jsou v literatuře 19. století lidové lucidáře, vydávané až do sedmdesátých let. Tato příručka se již ve středověku stala textem určeným laickému čtenáři, a původní latinské *Elucidarium* tak změnilo svůj kontext z příručky katechetické na kosmologickou (srov. Cermanová et al. 2021, s. 432–433). Zároveň ale v části této produkce, ovlivněné raně novověkými německými verzemi (srov. Zíbrt 1903, s. 40), dochází k proměně v barokní lidové katechetický text, z něhož jsou kosmologické pasáže opět vypouštěny, a to především z důvodů

³³ Podobné relativistické závěry jsou přítomny i v jiných ideologiích rasy. Dokonce u Roberta Knoxe (1791–1862) sice nacházíme koncept nevyhnutelné rasové války, zároveň však je podle něj tato válka věčná, protože každé rase se daří jen v klimatu jí určeném, a proto žádná kolonizace, ovládnutí jedné rasy druhou, nemůže mít trvalý úspěch (srov. Budil 2015, s. 442–443).

omezeného místa drobného tisku (Cermanová et al. 2021, s. 434). V 19. století registrujeme především přetisky a úpravy této pozdější barokizované verze, jež se o uspořádání světa zmiňují jen letmo a Indii, resp. „Indii Východní“ zmiňují jen jako jednu z částí Asie (an. 1795, nepag.; 1803, nepag.; 1877, s. 24). Ač jsou tato vydání na první pohled zbavena středověkých kosmografických představ, postrádají tím zároveň důležitý rozměr umístování pozemského ráje do dalekých exotických, přesto však na zem situovaných a teoreticky dostupných míst, a chybí jim tak prezentace světa jakožto určitého harmonizovaného nerozdílného celku (srov. Vyzourková 2006, s. 23). Snad i proto nalézáme, ač sporadicky, také přetisky starší, původně staročeské recenze, těsně se přimykající k Mandevillovi a středověké kosmo- a etnografii. V námi sledovaném období reprezentuje tuto recenzi text, tištěný u Antonína Alexandra Škarnicla r. 1805; ten lze stopovat zpět k vydáním z r. 1783 a 1779 (viz Zíbrt 1903, s. 32–34), ale konkrétně pasáže o Indii a zemích kolem ráje se až na drobné odchylky shodují již s vydáním z r. 1728 (an. 1728, s. 12–17), jež Zíbrt neregistruje. Indie se zde nachází poblíže ráje a je obývána nejrůznějšími lidskými monstry (obecněji viz dále, V.2.). Žijí zde např. Makrobiové, kteří „jsou zpředku jako lev a mají peří a paznehty jako koně“ (an. 1805, nepag.), jednoonožci, přikrývající se svou nohou jako slunečníkem (jejich existenci vyvrací již koncem 14. století Giovanni Marignola), či lidé, kteří „jakéhos jablka vůní jsou živí, a kdežkoliv jdou, vždycky jablka sebou nesou, a jakžby jablka sebou neměli, hned by umřeli“ (ibid.). Ač tedy tato verze lucidáře je zdánlivě archaičtější a traktuje dál středověký obraz světa, ani verze mladší nejsou co do kosmologie modernější, tendují spíše k lidovým katechismům a kosmo- a etnologické představy opomíjejí.

První poučenější pojednání o složení indického obyvatelstva se objevují v *Kroku* a pocházejí z pera Antonína Jungmanna. Ten stanovuje, že po stránce tělesného vzhledu Indové „Evropčanům se podobí, toliko v pleti se liší“ (Jungmann 1831, s. 537), a že po této stránce „přičítají se k nim Habysínové ve východní Africe, kteří černožluté barvy jsou, však žádní negrové“ (ibid.).³⁴ Přináší zároveň herderovský romantický koncept Indů jako etnika žijícího dosud jako za doby Alexandra Velikého: „Zachování národu toho dojista připsáno býti musí jeho starému pořádku a zřízení, kteréž je přísně váže na též mravy a živobyčí“ (Jungmann 1823, s. 39). Proto líčí Indý jako národ živící se jednoduchou rýžovou stravou, bydlící v prostých obydlích a oblékající se do čistého a prostého oděvu.

³⁴ Tyto implikace o světlé (a tedy evropské) barvě Indů jsou dobově příznačné. Objevují se v Šafaříkových *Slovanských starožitnostech* (Šafařík 1862, s. 39) a ještě v dětské populárně-naučné knize Pavla Jehličky (1826–1883) z r. 1878 se dočítáme, že „Indové jsou pleti skoro bílé, postavy prostřední skoro útlé a mají velmi malé nohy i ruce“ (Jehlička 1878, s. 10).

O zasazení Indů do širšího kontextu etnika Indoevropanů se pokusil poprvé František Palacký v textu *O rozličnosti národův, zvláště v Evropě a v Azii* (1832), kde je pokládá za nejdůležitější lidskou rasu, neboť sem patří nejen Řekové a Římané, ale i Indové, „tedy větší částka národův, kteří v historii světa nejvíce se proslavili“ (Palacký 1872, s. 11).³⁵ Povědomí o jediném indickém kmeni začalo být narušováno teprve pozvolna. Šafaříkovy *Slovanské starožitnosti* mluví ještě o tom, že „jakžkoli pak nesmírně veliký počet jest jednotlivých národův a odvětví tohoto kmene, [...] nicméně všickni až posud jednoho jazyka [...] užívají“ (Šafařík 1862, s. 40). A jakkoli *Světlozor* již r. 1835 upozornil na samostatnou etnicitu Sinhalců, kteří jsou „co do vzdělanosti a mravů Indům podobní, co do přičinlivosti naskrze nerovní“ (cit. dle Königsmark 1941, s. 113–114), udržovaly se celoindické stereotypy ještě dlouho v líčení zvyků jednotlivých etnik. Například článek věnovaný Maráthům a Rádžputům (Radputové) v *Lumíru* 1851 o nich mluví s herderovskou dikcí jako o lidu „všeobecně velmi veselém“ (an. 1851, s. 619), který „po vydobytém vítězství a po slavných bojích předce opět pokojně zbraň odloží a vrátí se k prostému domácímu životu svému“ (ibid., s. 617). Rovněž v překladu Vollmerovy *Země a národův v obrazech* (1865) se mluví o indickém kmeni kavkazského plemene jako o „vlídných a skromných lidech“ (Vollmer 1865, s. 320), a že v Indii žijí i jiná než indoevropská etnika, údajně mluvící aglutinujícími nebo jednoslabičnými jazyky, je zmíněno jen letmo (ibid., s. 329).

Vývoj etnologického bádání nicméně postupně vedl k zaměření se rovněž na neárijské obyvatelstvo subkontinentu, a to často kontrastním způsobem k árijským Indům – v jednotlivých příručkách tak nalézáme více či méně podrobné seznamy těchto kmenů s vysoce kladnými či zápornými charakteristikami jejich povah. Vzorem zde byly Hellwaldovy popularizační příručky *Země a obyvatelé její* (*Die Erde und ihre Völker*, 1876, česky 1880) a *Přírodopis člověka* (*Naturgeschichte des Menschen*, 1882, česky 1886). Zatímco v první z nich se pokusil o přehled indických etnik podle geografického členění na správní provincie, ve druhém podal jejich přehled podle příslušnosti k „rase“, kterou definuje na základě jazykového společenství. Vyděluje národy árijské, drávidské a ostatní zbytky domorodého obyvatelstva hovořícího nejrůznějšími jazyky. Přitom do jeho líčení proniká řada orientalistických stereotypů. Ač jsou Árijci pokládáni za nejvyspělejší z těchto ras, v samotné Indii se již vlivem míšení s Drávidy nenacházejí, a „proto musíme [...] hledati ryzího vnitrozemce čili Indogermana mimo Indii“ (Hellwald 1886, s. 463), konkrétně mezi Dardy (ibid., s. 436) a částečně i Kašmířany. Ti však již „jeví sledy národní směsi, ale směsi nápadně

³⁵ Palacký rovněž navrhuje pro tyto národy používat označení árijské, neboť toto označení „nestranné jsouc, nemůže ublížiti nikomu“ (Palacký 1872, s. 14).

hezké“ (ibid., s. 451), což má však za následek, že „jen zřídka bychom našli s tak dokonalou formou těla [...] spojenou tak podlou duší“ (ibid., s. 442). Toto myšlenkové schéma je pak uplatňováno na všechny Indy, kteří jsou nyní kvůli svému smíšení jako rasa v úpadku a „jeví se býti schopni toliko lstí svého cílu se domoci, ježto vznětu k energickému činu naprosto se jim nedostává“ (ibid., s. 460, upravil JH). Za podobně smíšené jsou pokládáni rovněž Sinhalci, kteří představují pro Hellwalda podobně pokaženou rasu drávidskou.³⁶ Proto mají jejich tváře „většinou nepříjemný výraz“ (ibid., s. 474), „marně bys u nich hledal otevřené laskavosti a velkodušnosti“ (ibid., s. 475) a dny tráví pouze v „sladké nečinnosti“ (ibid., s. 476). Kritiky však nejsou ušetřeny ani rasově „čistí“ příslušníci domorodého obyvatelstva; zde namísto gobineauovského stereotypu „zkažené“, smíšené rasy nastupují stará misionářská schémata barbarských divochů a ctitelů démonů, odsuzovaných explicitě proto, že „všude hlavním činitelem jest bázeň před zlobou a mocí bohů, kdežto po důvěře v jejich dobrotivost a milost nikde ani chýru“ (ibid., s. 470). Šrílanští Váddové nemají „duševní schopnosti a paměť pranic [...] vyvinutý“ (ibid.), Khundové jsou „národ sobecký, divoký a pití oddaný“ (ibid., s. 473), za „d'ábloslužbu“ jsou kritizováni i Santalové (Sonthalové), kteří kvůli tomu „stojí na nízkém stupni barbarství“ (ibid., s. 464), stejně jako Tamilové (Tamulové), pokládání jinak za nejprogresivnější z drávidských kmenů (ibid., s. 468).

Na tyto Hellwaldovy stereotypizující výtky reagovala romantizující česká věda poslední třetiny 19. století přijetím jeho základních informací o árijských Indech, jež však umožnily spíše vyniknout idealizovanému pohledu na původní indické neárijské kmeney prizmatem schématu ctnostného nezkaženého divocha. Proto se o árijských Indech většinou dočítáme, že „jsou velmi smyslní, podlézaví a lhaví“ a že jejich „měkkost [...] nevyklučuje mstivost, ano i ve mnohém náklonnost k ukřutenství“ (OSN, XII, 1897, heslo Indové; srov. též Vlach 1911, s. 524). Oproti Hellwaldovým předsudkům vůči původním indickým kmenům a Drávidům³⁷ se vymezili zejména Otakar Feistmantel (1848–1891) a později Jaroslav Vlach (1852–1917).³⁸ Zatímco Feistmantel své poznatky shromažďoval osobním stykem s indickými kmeny během svého pobytu v zemi, Vlach ve svých populárních publikacích (1911, 1913, 1915) často vychází evidentně z Hellwaldových údajů, zdržuje se nicméně jeho hodnotících soudů, nebo jim dává

³⁶ Sinhalština byla dlouho pokládána za původně drávidský, jakkoli silně areizovaný jazyk (srov. Vacek & Preinhaelterová 1975, s. 214). K drávidským jazykům ji řadí ještě *Ilustrovaný zeměpis všech dílů světa*, vydaný r.1911 (Machát et al. 1911, s. 879).

³⁷ Ti obecně nejsou pokládáni za autochtony; jejich původ hledají dobové příručky ve střední Asii, odkud migrovali jednak na Indický subkontinent, jednak do Balúčistánu; důkazem měla být existence drávidského kmene Brahuiů právě v této oblasti (viz OSN, díl IV, 1891, heslo Brahuiové).

³⁸ Již dříve se však některé podobné úsudky objevují v anonymních heslech *Slovníku naučného*, kde jsou např. Santalové označeni za lid „bezstarostné, veselé letory“ (RSN, sv. VIII, 1870, heslo Santalové) a na Toddech je vyzdvihováno, že „pokládají lež a klam za největší nepravosti“ (sv. IX, 1872, heslo Todové).

smysl přímo opačný. Feistmantel věnoval indickým etnikům rozsáhlé pasáže v *Nástinu základních zeměpisných poměrů Východní Indie britské* (1887) a je autorem rovněž řady etnografických hesel *Ottova slovníku naučného* (jiná jsou nepodepsána a autora je obtížné určit).³⁹ Indické obyvatelstvo neárijského původu rozdělil na čtyři skupiny: kolarijskou, drávidskou, tibeto-barmskou a khasijskou, a věnuje se zejména prvním dvěma.⁴⁰ I zde daleko převažují kladná hodnocení: zásadou Óráonů je, že „nejlépe se zalíbí bohu veselostí“ (Feistmantel 1887a, s. 71), mezi dobré vlastnosti Kolhů patří poctivost a pravdomluvnost (ibid., s. 62), a že jsou Santalové „nadmíru boдрé povahy, pracovití, vytrvalí a úplně spolehliví“ (ibid.), autor dokládá vlastní zkušenosti. V heslech určených pro *Ottův slovník naučný* se hodnotících charakteristik většinou varuje, místy se ale objevují kladná hodnocení povahových rysů v heslech nepodepsaných, jako např. u Gondů, Gurkhů, a dokonce divokých šrilanských Váddů, kteří jsou „laskavými manžely i starostlivými otci“, všeobecně chválených „pro svou pravdymilovnost, pohostinnost, skromnost, úctu k cizímu majetku a vážné chování“ (OSN, sv. XXVI, 1907, heslo Veddové).

Vlachova klasifikace neárijských indických etnik není tak podrobná ani propracovaná jako Feistmantelova, navíc některé stereotypy zjevně přijímá z Hellwaldových prací, aniž by jim však přisuzoval negativní konotace. I když podle něj byli Indoevropané povoláni „dostoupiti nejvyššího vzdělání a zdokonaliti i objevy národů ostatních“ (Vlach 1911, s. 100), nebrání mu tato premisa, aby nechválil tělesnou krásu, vzdělanost a náboženství „smíšených“ Sinhalců (ibid., s. 47, 457) a přičinlivost Tamilů, kterou převyšují árijské Hindy (ibid., s. 454). Krásou vzhledu vynikají ale i některé domorodé kmeny, a to přesto, že jsou Drávidové údajně podobní černočhům (ibid., s. 447) – divocí Toddové mu připomínají vzhledem staré Římány (ibid., s. 455), k čemuž připojují i základní starořímské ctnosti, neboť „svým způsobným chováním a jednoduchými svými mravy milý činí dojem na každého cizího příchozího“ (ibid.). Této idealizaci nepřekáží ani dětské oběti nebo zabíjení děvčátek, neboť Toddové „vidí v jednání svém čin užitečný“ (Vlach 1915, s. 182). Podobně jsou hodnoceni i Khondové (Chondové), neboť jsou pohostinní, dobromyslní, a dokonce ani ženy u nich „nejsou bez vlivu v rodině“ (Vlach 1911, s. 452). Proto tedy „přes lidožroutství své [...] nejsou prosti mravních zásad“ (ibid.) – závěr, který bychom u křesťansky orientovaného Hellwalda hledali marně.⁴¹

³⁹ Mimoto je autorem několika populárně-naučných etnografických článků, jako *Gurpara v radžmahalských horách* (Světozor, 1878) nebo *Rozličné slavnosti Indů, hindů a mohamedánů* (Národní listy, 1886) – viz níže.

⁴⁰ Árijské obyvatelstvo Feistmantel dělí podle jazykové příslušnosti na Kašmířany, Sindhy, Paňdžábce, Hindy (uživatelé hindí), Nepálce, Bengálce, Ásámce, obyvatele Urísy, Maráthy, Gudžarátce a Sinhalce.

⁴¹ Specificky se problematikou existence negritských indických kmenů zabýval Bohuslav Horák (1881–1960). Ten se zaměřil na zprávy o „trpasličích“ kmenech již ve své disertační práci z roku 1905, kde však pouze konstatuje, že jejich „rozšíření v Přední Indii není dosud bedlivě prozkoumáno“ (Horák 1904/05, s. 6), a domnívá se, že by

Ze života indických etnik byla největší pozornost věnována některým zvláštním institucím a zvyklostem árijských hinduistických společenství. Životu jiných etnických či náboženských skupin byla věnována pozornost značně menší. Výjimkou je v tomto ohledu text *Scény ze života Východní Indie* (Lumír, 1855), líčící formou vyprávění chlapce Seida Kerima Aliho život indických muslimů, především ženské zenány a některé muslimské náboženské slavnosti.

Jedním z principů hinduistické společnosti, fascinujících Evropany, bylo utvoření a existence pevného kastovního systému. Přitom je důležité zmínit, že takřka plošně docházelo k zaměňování konceptu čtyř základních varn a nesčetného množství kast, na něž se varny dále postupem času rozdělily (srov. k tomu Hons 2019, s. 17–18). Koncept čtyř varn (bráhmanů, kšatrijů, vaišjů a šúdrů), ve skutečnosti snad jakýsi „ideologický háv“ (ibid., s. 17), byl pokládán za výchozí princip, a chápán proto jednak především v intencích religionistických, jednak historických. V evropském diskursu byla tak přítomna teorie o náboženském původu kastovnictví, za jehož stvořitele byli označováni bráhmani, kteří jej snad ve skutečnosti spíše jen posílili (srov. ibid., s. 39, 43). V tomto ohledu bylo nejen možno vyhlašovat Buddhu za reformátora tohoto systému, ačkoli zde nešlo o žádnou sociální reformu (ibid., s. 48–49), ale rovněž vyvozovat vládu kněží-bráhmanů nad politickou (světskou) vládou kšatrijů, jak činí již např. Herder (srov. Herder 1941, s. 218). Jakkoli druhou teorii o původu kastovnictví, teorii rasového boje, rozpracoval podrobně teprve Herbert Hope Risley (1851–1911; srov. Hons 2019, s. 40–41), byly rovněž teorie o nedotýkatelných jako příslušnicích neárijských ras přítomny v Evropě dávno předtím. O tomto konceptu píše jako o historickém procesu podmaňování Indie árijským obyvatelstvem již Hegel (srov. Hegel 2004, s. 98) a rozpracoval jej např. Nietzsche (srov. Glasenapp 1960, s. 103–105). Právě proto bylo uvažování o indickém kastovnictví rámováno spíše historicky a religionisticky než sociologicky, a budeme se jím zabývat na příslušných místech (srov. zde II.4.1., III.2.). O přesunutí tohoto historicko-religionistického pohledu směrem k aktuální artikulaci sociálních problémů se u nás pokoušeli jen někteří, ať to byl Josef Zubatý svou přesnou definicí nesprávně užívaného pojmu „páriové“, kteří „v Evropě nebývají lišeni od jiných sociálně nízkých kmenů indických“ (OSN, sv. XIX, 1902, heslo Paria), nebo Otakar Feistmantel. Ten u nás jako jeden z prvních upozornil na skutečnost, že kastovní systém je přirozený jev, a ptá se provokativně: „Nemáme kasty šlechticů, vojáků, kněží, bankéřů, statkářů atd., a konečně kasty chudřasů, dělníků?“ (Feistmantel 1887a, s. 104). A ač si

zprávy o nich mohly souviset se šrílanskými Vádďy (ibid., s. 2). Na nedostatek práce v tomto ohledu poukázal ve svém oponentském posudku Niederle (Niederle 1905). Horák se později k tématu vrátil a dospěl k závěru, že zprávy o indických „Pygmejích“ se týkají kmene Kirátů, neboť sanskrtské ‚kiráta‘ znamená mimo propria rovněž ‚trpaslík‘ (srov. Horák 1922, s. 21–24).

je rozdílů mezi indickou a evropskou společenskou stratifikací evidentně vědom, připomíná touto komparací, že přes veškerá zla působil a působí kastovní systém v Indii také kladně, především zachováním starých řemesel děděním z otce na syna (ibid., s. 108). Byť si tedy nepředstavuje zánik systému jako celku, počítá vlivem působení anglické osvěty s jeho oslabením a přechodem spíše k evropskému typu sociální stratifikace (srov. ibid., s. 107).

Pokud jde o zvyklosti hinduistické společnosti, pomineme-li líčení nejrůznějších náboženských slavností, které patří do okruhu spíše religionistického bádání a o nichž u nás z čistě etnologického hlediska pojednal pouze Feistmantel (1886a)⁴² a jejichž beletrizované líčení se již předtím objevuje v *Lumíru* (an. 1855b), omezil se dobový diskurs na několik základních charakteristických zvláštností, jež se pak staly pro západní vnímání Indie typickými. Tyto vybrané stereotypy indického života navazují v určitém smyslu na středověká a raně novověká mirabilia. To je zjevné z počátku jejich ustalování jako tematických okruhů, neboť vykryštovala ze širšího spektra podobných „kuriozit“, o nichž u nás přinášel zprávu *Čechoslav* (an. 1821), *Česká včela* (an. 1836a), ale především *Světozor*. Ten podal zprávu jak o etniku mezi Rádžmahalem a Bhagelpurem, jehož příslušníci „sotvy za rozumné, duchovní život vedoucí tvory jmíni býti mohou“ (an. 1835a, s. 63), přitom však „může tento národ ostatně mravným jmenován býti“ (ibid.), spíše jako kuriozitu než etnologický výzkum.⁴³ V podobném duchu se nesou texty věnované rozličným profesím hinduistické společnosti. Mezi ně patří text o daubašim, osobním sluhovi, jehož si musí najmout každý Evropan a jenž „pokládá za svou povinnost ostříhati osoby jeho a takořka býti jemu rukojmím a jistcem“ (an. 1834a, s. 88), ale i o lovcích perel, kteří jsou schopni nalézt jakoukoli věc, která někomu spadla do moře (an. 1835b) a proti útokům žraloka se brání tak, že „vstrčí mu do [tlamy ...] kůl, pro kterýž on nemůže více hubu zavřítí a tak vodou se do smrti zaleje“ (an. 1834b, s. 342).⁴⁴ Jako kuriozita se uvádí záliba Indů ve vůni květin (an. 1834c) i údajný způsob uspávání dětí v Himálaji, prováděný kapáním vody na dětskou hlavičku (an. 1834d). Z podobných zpráv vykryštovalo posléze několik stereotypních syžetů věnovaných různým vrstvám hinduistické společnosti, z nichž pro evropskou imaginaci jsou patrně nejpřínosnější syžety věnované škrtilům (thagům) a krotitelům hadů. Indiští škrtilé (thagové, fansegarové) byli předmětem evropské literatury zejména od třicátých let 19. století, kdy vrcholil boj proti těmto

⁴² Ten pojednal krátce rovněž o indických sportech a hrách, mezi něž nicméně počítá i „lov prabydlitelů“ (Feistmantel 1887b, s. 24) nebo staroindickou slavnost svajamvary (ibid.).

⁴³ Podobně je traktována později také oblíba Indů v požívání omamných látek, zejména opia, které „dodává síly k polní práci ve hrozném vedru slunce indického“ (an. 1882, s. 431).

⁴⁴ Pozdější zprávy o lovcích perel jsou zaměřeny spíše na popis velkých každoročních lovů, stejně jako na nehostinnost jihoindického pobřeží, na němž probíhají (srov. např. Brehm & Schmidt 1896, s. 394–396).

sektám ze strany Východoindické společnosti. Mimo četné ohlasy v pozdější beletrii (viz VI.4.3., VI.4.5.) o nich nejrozsáhlejší zprávu u nás přinesla r. 1844 *Česká včela*. Podrobně se líčí nejen způsob zardoušení oběti, kdy „ze vši síly stahují krk, a když nešťastný se smrtí zápasí, udeří se pod kolena, takže kupředu padá a sám se zardusuje“ (an. 1844, s. 156), ale především se hledá příčina vzniku těchto společenství. Zcela je přítom opominuto náboženské hledisko a utvoření spolku škrtitelů je traktováno jako důsledek kastovního systému, neboť „kastní duch a jeho předsudky hluboko se zakořenily a tuze jsou výlučné, než aby na mravnost obyvatelů nejzáhubnější neměly oučinek“ (ibid., s. 147). Podle textu jsou totiž příslušníci rekrutováni především z řad nedotýkatelných, kteří „v traplivé vědomosti té, že vůbec jsou nenáviděni a neustále puzeni duchem pomsty, nikdy mimo nepouštějí příležitost pomstít se“ (ibid., s. 151) na členech ostatní indické společnosti. Z toho pro autora vyplývají dva důsledky: zaprvé jsou před jejich hněvem bezpečni Evropané, stojící stejně mimo kastovní systém (ibid., s. 148), zadruhé není možno bez zrušení celého systému členy tohoto společenství od jejich činnosti odvrátit (ibid., s. 163), na rozdíl od divokých Bhílů, kteří se ke škrtičům přidávali pouze proto, že „vězíce v nehlubších bludech, kouzelnictví, záviseli bez výminky od svévole vlastních náčelníků“ (ibid., s. 167), a proto je možno evropskou osvětou tento zvyk u nich vykořenit. Tyto názory později reformulují texty věnované sektě škrtičů v *Lumíru* (Schulz 1859) či heslo *Slovníku naučného* (RSN, IX, 1872, heslo Thugovê), které toto společenství vnímají čistě jako náboženskou sektu, jež své činy motivuje fanatickým uctíváním krvavé bohyně Kálí. Oproti tomu katolický tisk, aby se vyhnul polemice o fanatických „činech pro víru“, se někdy uchyluje k prostému stereotypu o tom, že „Orientál má naprosto jiný názor o ceně života lidského a [...] jest mu jedno, zabije-li člověka nebo psa“ (Kubes 1906, s. 527).

Krotitelé hadů vzbuzovali zájem svým vzhledem, ale především technikou, jakou prováděli nejrůznější kousky s brejlovci. Jako eskamotéry hrající si s nejjedovatějšími hady je líčí již text v *Jindy a nyní* r. 1829, podle nějž s nimi provozují kousky, „ku kterýmž často ani nejkrotší a nejučenlivější domácí zvířata přivesti se dají“ (an. 1829a, s. 13). Podle autora je ostatně v Indii běžné, že „ženy nosejí [...] had'ata za holými nádry, aby se jimi ochladily, a děti s nimi beze všeho nebezpečnosti co s nějakou hračkou zacházejí“ (ibid.). Zprávy o chytání divokých hadů pomocí hry na flétnu přinesl s ilustrací tentýž časopis (an. 1829b), zopakoval je Jakub Malý v *České včele* (Malý 1834) a později je prokreslily zejména rozsáhlé komentáře v Brehmově *Životě zvířat*. Ty se snaží postavu krotitele hadů zbavit romantického kouzla připomínkou, že hady chytají a krotí k náboženským účelům také bráhmani (Brehm 1889a, s. 430), hlavními krotiteli jsou však „darebové, kteří seberou vše, co se jim zamane, ale zloději jich prý právě nazvati nemožno“ (ibid.). Záhadu představoval i způsob „krocení“ hadů, neboť

ještě Brehm uvažuje, zda mají hadi vyvinut sluch a mohou reagovat na tóny krotitelovy píšťaly (ibid., s. 287), a dochází k neurčitému závěru, že „celé to umění [...] založeno jest [...] toliko na důkladných vědomostech o povaze a obzvláštnostech hadových“ (ibid., s. 428). V této souvislosti je běžné rovněž vyvracení lidového omylu o tom, že krotitelé chyceným hadům vytrhávají jedovaté zuby (ibid.), a následná spekulace o tom, jak se před uštknutím chrání. Přitom bývají vysloveny nejrůznější domněnky, včetně těch, že „kejklíř omotá si při cvičení [hada] ruku bavlněnými proužky, v nichž bezpočtu jehlic a malých bodlin nastrkáno, jimiž had chtěje uštknouti tlamu si zraňuje“ (Vollmer 1865, s. 325), nebo o zvláštních apotropaických obrazcích hada a orla, jež si krotitel nechává vytetovat na stehna (an. 1896a, s. 263). Kejklířská představení s hady jsou tedy i pro vědu konce 19. století obestřena řadou tajemství, pročež se jim dostává místa nejen v beletrii (srov. VI.4.3., VI.4.5.) a jen občas se upozorňovalo na skutečnost, že právě vnímání hadů jako sakrálních zvířat stojí za tím, že jejich počet v Indii nijak neubývá a jsou příčinou řady úmrtí (an. 1896b).

Z rodinného života hinduistické společnosti na Západě přitahovalo největší pozornost postavení žen. Jejich vzhled se často idealizoval, popisovány byly jako „bystrého a přívětivého obličej“ (Kramerius 2019, s. 76), takže „cestovatel žasne při pohledu na vlnadné dívky, ježto u studnic a cisteren džbány vodou naplňují anebo v městech a vesnicích nejprostší prací se zanášejí“ (an. 1840, s. 93). Tento romantický obraz platí nicméně pouze pro ideální společnost nejstarší Indie; ta je dnes zkažena, a to buď vlivem tropického podnebí, jak se domnívá např. Michelet (1865, s. 57), nebo podle jiných názorů vlivem islámu, který přinesl do Indie zvyk harémů a nošení závoje (an. 1873, s. 251). Těmito důvody se vysvětlují rovněž sňatky osmi- či desetiletých dívek, neboť vlivem podnebí „v pětadvacátém roce věku svého počíná Indianka stárnouti a v čtyřicátém stává se škaředou jako čarodějnice“ (an. 1840a, s. 93). Zatímco však např. Kramerius pokládá proto dětské sňatky za přirozenou reakci proti rychlému stárnutí („V té horké zemi, kdež všecko spěšně zraje, myslíte, že se kopřiva opozdí?“ [Kramerius 2019, s. 133]), většinou je takto brzký sňatek pokládán za nepřirozený. Za neárijský zvyk jej pokládá zejména Michelet, jenž nicméně jednou argumentuje tím, že manžel je také v době sňatku ještě dítětem (Michelet 1865, s. 33), jinde však tím, že „třicetiletý manžel pro dvanáctiletou manželku příliš mladý není“ (ibid., s. 51). Nejen Michelet (ibid.) pokládá dětské sňatky za příčinu indického mnohoženství – dobové texty často přemrštěně uvádějí, že „pro znamenité věno brává si bramín 90 i 100 žen, kterých si pak ovšem ani nevšimne“ (an. 1840a, s. 93), a proto „sňatek hindský jest po našich názorech pouhou jen souloží“, neboť „každý má žen, kolik se mu zlíbí“ (Hellwald 1880, s. 256). Samotné svatební obřady jsou často popisovány, a to někdy se značnou dávkou ironie (srov. ibid., s. 251), jindy spíše etnograficky. Příkladem

takového střízlivého odstupu může být spis Henriho d'Almérias (1861–1938) *Manželství u různých národů* (*Le mariage chez tous les peuples*, 1903, česky 1908), jenž přiznává, že „mnohoženství není zakázáno, ale zdá se, že nejprvotněji užívanou formou bylo jednoženství“ (Almérias 1908, s. 44), a za pozoruhodné pokládá, že se v Indii zachovaly „nejstarší formy manželství, i ty, které se nejvíce od něho odchyľují“ (ibid., s. 45). Proto vykládá jako pouhou etnografickou zvláštnost polyandrii malabárských Nairů (ibid., s. 46), ostatně stejně jako už sto let předtím Kramerius, jenž podobný zvyk v Multánu r. 1803 vykládal tím, že zde „jsou ženy zmužilé a v vlastním smyslu rekyně“ (Kramerius 2019, s. 100).

I v manželství je osud ženy traktován jako krajně nezaviděnýhodný. Zmiňovat, jako činil Kramerius, že sinhalské ženy mají četná práva a mohou volně nakládat vlastním majetkem (ibid., s. 176), bylo poměrně vzácné. Většinou se hinduistická žena líčí jako uzavřená v zenáně a zakrytá závojem podobně jako muslimky – a islámu se za toto oddělení ženy od světa rovněž dává vina (an. 1873). Sňatek jako takový tedy sice zajišťuje ženě určité postavení, ale pouze v mezích rodiny a domu, a toto postavení je dáno pouze životem jejího manžela (srov. an. 1855b, s. 897; Feistmantel 1886a, č. 145, s. 2). Za to, že tuto uzavřenost a zotročení indické ženy zmírňuje, se standardně vyzdvihuje anglické zákonodárství (srov. Vlach 1913, s. 302). Jak se do tohoto diskursu promítaly dobové názory o postavení evropské ženy, plasticky ukazují propagační křesťanské (zejména katolické) texty, hlásající proti sekulární literatuře názor, že indickým ženám „lépe jest [...] v tichém koutku domácím nežli ve zhýralém, prohnilém světě pohanském“ (Kubes 1906, s. 354).

Po manželově smrti čeká ženu dvojí hrozný osud: buď smrt upálením zaživa (sátí), nebo život indické vdovy. Problematikou sátí se rozsáhle zabýval r. 1795 již Henry Thomas Colebrooke, jenž v textu *On the Duties of a Faithful Hindu Widow* píše, že ačkoli je sátí nutno pokládat za zvyk nepůvodní, neměli by Evropané do tohoto náboženského obyčeje zasahovat (srov. Fujda 2010, s. 76–77; Budil 2015, s. 108–109). Přesto se názory o tom, že je sátí přirozeným výhonkem indické mentality a jejího pohledu na život a manželské spojení, u nás objevují jen velmi sporadicky (např. Votýpka 1897, s. 432). Obřad v české literatuře poprvé zmiňuje Kramerius, a to jako zavrženíhodnou kuriozitu života pohanů (Kramerius 2019, s. 44). Později je obřad sátí odsuzován jako zvrhlý a bezbožný, a to zvláště po jeho oficiálním zákazu ze strany britské vlády. Tehdy se začínají objevovat texty, uvádějící podrobně počty upálených žen po tomto zákazu (např. an. 1909, s. 303; srov. Neruda 1962, s. 308). Zlehčování celé skutečnosti poukazy na věrnost indických vdov ve srovnání s naším prostředím byly spíše vzácné; objevují se v náznaku již u Krameria (Kramerius 2019, s. 44) a motiv rozvinul především Jan Neruda ve fejetonu *Národních listů* z 30. 5. 1878, v němž podotýká, že jeho

neteř, jež s ním navštívila první indickou výstavu uspořádanou Otakarem Feistmantelem, „by byla nejspíš rozumná vdova a neuhořela by pro muže“, protože „zahoří-li u nás [...] vdovy vůbec něčím po smrti manželově, vypadá to naprosto jinak než taková hloupá dřevěná hranice“ (Neruda 1962, s. 308–309). Proti ukrutnosti obřadu horlí především klerikální tisk, i když vznikají i sekulární texty pohoršující se nad nečinností britských úřadů, které obřad sice formálně zrušily, prakticky ale jeho konání nebrání (viz an. 1868a). Klerikální tisk brojí proti velebení vdov podstupujících sáti jako hrdínek a mučednic, protože „takové zásadě obětovati život není hrdinstvím, nýbrž šíleným fanatismem“ (Kubes 1906, s. 532). A protože se podle toho jedná o záležitost čistě náboženského fanatismu, „tu d'ábelskou pověru nelze zákonem vyplíti, tu může přemoci toliko sv. víra Ježíše Krista a pravda jeho“ (an. 1909, s. 304) – rétorika zaměřená proti nezákonnému konání sáti se tak zároveň stává argumentací proti nečinnosti britských úřadů při christianizaci Indie (viz III.3.3.).

Předmětem stejné kritiky byl také osud indických vdov. Objevuje se již u Krameria s tím, že „nemá-li vdova od rodičů neb příbuzných pomoci [...] tak bývá z ní zpěvačka, veřejná tanečnice a – co ostatní sobě pomyslíte“ (Kramerius 2019, s. 76, srov. též s. 133). Těžiště kritiky se později přesouvá k nerovnoprávnosti vdov jako žen, jež odmítly podrobit se sáti, a implicitně či explicitně se tak stává kritikou britských úřadů, které „se omezily na zákaz krutého zvyku, avšak nestaraly se o další osud zachráněných od smrti žen a neuhájily jich před tisíckrát horšími mukami“ (Mach 1894/95, s. 197). Tato muka se často líčí velmi barvitě: vdovy ztrácí veškerá práva ženy-manželky i ženy-matky, jsou nuceny k dlouhým postům nebo mnohahodinovému stání v řece během manželova pohřbu (srov. *ibid.*, s. 199; an. 1887) – protože „se vdovou jakékoli kasty zachází se jako se sprostým zločincem. Je prokleta bohy i lidmi“ (an. 1898, s. 75). Jakkoli např. Feistmantel pokládal taková líčení za přemrštěná a upozorňoval, že vdovy „žijí, hlavně když mají děti, jako ostatní lidé“, i když se nesmí znovu provdat, resp. „žádný muž by jich za manželku nepojal“ (Feistmantel 1886a, č. 146, s. 2), názor o nelidském týrání vdov evidentně v populárnější a propagační literatuře převažoval. Poskytoval mj. dobrý nástroj pro kritiku britské vlády, jak již bylo řečeno, a to nejen z nečinnosti při osvětě Indů (zejména Mach 1894/95), ale též při christianizaci země, neboť podle klerikálního tisku „jen od zmocnění se zásad křesťanských mohou nebohé trpitelky se nadíti [pomocí]“ (an. 1887, s. 15; srov. an. 1898, s. 76).

Jak vyplývá z výše uvedeného, etnologický výzkum Indie byl po celé 19. století do značné míry poplatný několika stereotypům. Ke konceptu árijské rasy jako civilizačního prvku se později jako jeho protiváha přidává stereotyp nezkaženého, nebo naopak zhýralého divocha – příslušníka původního neárijského kmene. Většinová hinduistická společnost pak do širšího

povědomí proniká především odlišnostmi od společnosti západní, a to jak ve formě obrazů některých postav (škrtičů bohyně Kálí, krotitelů hadů), tak v diskusích o postavení indické ženy. Zvláště do nich se pak zrcadlově promítají dobové diskuse o ženské emancipaci na Západě. Většina těchto stereotypů rovněž hluboce zakořenila nejen v odborné, ale i popularizační či propagační literatuře, a stala se tak nedílnou složkou imaginace Indie.

4. Indie starověká a dnešní

4.1. Starověká Indie – země bez historie?

Když sobě to nejpůvabnější, nejkrásnější a nejbáječnější představití chceme, myslíme na Indii, zemi bajader, bramanů, kšetriů, zemi chrámův a pagod, zemi fantastického bájesloví, i není nic podivného, co by nekladlo se do Indie.

Karl Gottfried Wilhelm Vollmer, asi 1860⁴⁵

Motto, převzaté z populárně-naučného Vollmerova spisu, charakterizuje dobře západní představy o starověké Indii jako prastaré civilizaci plné mýtů a fantastična. Tyto představy přetrvávaly od starověku a byly posíleny orientální renesancí 18. století a ještě více objevem sanskrtu, pokládaného za nejstarší prajazyk (viz výše). V důsledku toho byla Indie označena za matku všech civilizací, která rozvinula nejstarší náboženské představy; učinili tak již Voltaire (srov. Halbfass 1988, s. 57–58; Budil 2007, s. 389) či Johann Gottfried Herder (Herder 1941, s. 202–203; srov. Halbfass 1988, s. 70–72). Z toho zároveň vyplývá, že zatímco Orient (a Indie zvláště) reprezentuje mládí lidstva, hellénismus představuje jeho dospívání a Řím úpadek (ibid., s. 70). Toto tvrzení má za následek rovněž tezi o postupném úpadku indické prvotní civilizace, modelované podle Gibbonových představ o úpadku Říma (Fujda 2010, s. 75–76) – v důsledku toho jsou pozdější fáze indických dějin již počátkem 19. století vylučovány z všeobecných dějepisných kompendií, majících v hegelovských intencích sledovat růst lidského ducha, jenž začíná v Orientě, avšak končí v Evropě (Thapar 1968, s. 321–322). Tento stav, který v dějepisných učebnicích přetrvává prakticky dodnes (srov. Fárek 2014, s. 115), je nejen důsledkem evropských koloniálních úspěchů, snažících se staroorientální civilizaci vyličit jako v současné době úpadkovou (Schwab 1984, s. 337–338), ale také výsledkem ideologického spojení těchto snah s herderovsko-hegelovskou představou vývoje lidského ducha a jeho

⁴⁵ Cit. dle Vollmer 1865, s. 313–314.

směřování od Východu na Západ a romantizace Indie jako země prvopočátků. Již Jones si zároveň povšiml, že Indii chybí historické myšlení v podobě, v jaké je evropská renesance chápala především interpretací antických historiografů, tedy zaměřené na detail a popis historické proměny, a to především v oblasti politické historie (srov. Thapar 1968, s. 322). Nejen nepochopením rozdílného pojetí času v cyklických a eschatologických chronologiích (Fárek 2014, s. 133), ale rovněž skrze absenci politické historie, popisující především vztahy jednotlivých států a jejich vladařů, jak ji konstruovali antičtí historikové (Guha 1988, s. 8–9), tak vzniká paradoxní obraz staré Indie jako země bez histor(iograf)ie.

Tento nedostatek historického myšlení starých Indů byl zejména v monumentální *History of British India* (1817) Jamese Milla (1773–1836) interpretován jako důkaz historické státnosti staré Indie (Thapar 1968, s. 321), a proto je její dějinnost zcela nesouměřitelná s historicitou klasického světa (Majeed 1992, s. 121). Dílo i u nás pokládáno za „kritické“ (OSN, XVII, 1901, heslo Mill) však takto proklamovanou diverzitu zároveň zavrhuje, neboť neumožňuje jednotný pokrok lidstva, jenž musí být založen na evropském historickém vědomí (Majeed 1992, s. 164; Budil 2015, s. 130). Ač tedy vylíčit dějiny počátku indoevropské civilizace bylo ideologicky nanejvýš důležité, byla její kolébka, starověká Indie, zároveň prohlášena za zbavenou možnosti historického myšlení, a to nikoli proto, že by byla součástí Orientu, ale spíše naopak, přestože nebyla semitská, ale indoevropská (k tomu Olender 1996, s. 62). Výsledkem byl poměrně paradoxní stav, kdy staroindické dějiny byly vykládány z literárních pramenů náboženského charakteru, zejména véd a eposů, a to jejich westernizující historizací, prezentující se jako přinášející historické vědomí do ahistorického indického myšlení, jež tyto prameny stvořilo (podrobně Guha 1988, s. 12–14). Protože vlastním cílem přitom leckdy nebyla indická historie jako taková, ale na jejím základě sledování vývoje praindoevropské společnosti (k tomu Sebeok 1966, s. 458), především nejstarší období véd je popisováno jako postupný odklon indické společnosti od původního sociálního a náboženského řádu idealizovaných Praindoevropanů. Jako historické procesy jsou tak vnímány především stratifikace indické společnosti do kastovního systému a vytvoření hinduistických nábožensko-filosofických systémů. Do takových líčení bývají jako historická fakta zasazovány především zprávy klasických, vzácněji čínských autorů, bližších našemu historickému myšlení, jež se tak stávají mezníky i pro indickou historii. U nás teoreticky tento postoj ospravedlňuje poprvé František Palacký v textu *O nejstarších dějinách a dějepisích národův aziatských* (1831), v němž deklaruje, že „u Hindův náboženství zničilo všecku historii“ (Palacký 1872, s. 35), a proto zkoumání (nejen) indických písemných pramenů „vyhledává [...] nevšední důmysl kritický, nemá-li učený svět jimi zaveden býti do bludův nových a horších“ (ibid., s. 28).

Fungování takových konstrukcí můžeme také dobře demonstrovat na *Svatém písmu člověčenstva* (*Bible de l'humanité*, 1863, česky 1865) Julese Micheleta (1798–1874). Tomu jsou materiálem pro historickou interpretaci příběhy obou eposů – legendy o Parašurámovi a Višvámitrovi vykládá jako ohlas historického (chronologicky těžko situovatelného) procesu stratifikace varn bráhmanů a kšatrijů (Michelet 1865, s. 54–58). Tento „historický“ proces pak zasazuje do rozsáhlé konstrukce způsobu života Praindoevropanů, kteří postupovali ze střední Asie (protože časté hymny k Agnimu jsou svědectvím o chladném klimatu pravlasti, srov. *ibid.*, s. 31) a zastavují se teprve v Indii, kde se nebezpečím pro jejich jednoduchý a pastorálně idylický život (srov. např. s. 31–38) stává horké klima subkontinentu, vedoucí k zahálce, lenosti či asimilaci s původním „přítulným“ žlutým obyvatelstvem (*ibid.*, s. 45). Proti tomuto nebezpečí asimilace Árijové postavili vznik kastovního systému, jež Michelet pro tento spásný vliv na bílou árijskou rasu označuje za „největší mravní čin, jakový se byl kdy na světě udál“ (*ibid.*). Vidíme zde tedy při nedostatku indického (politicky) historického myšlení snahu na základě zmínek v literárních pramenech zcela jiného charakteru konstruovat historii, jež je zároveň (pre)historií Praindoevropanů/Árijců jako určitého etnického společenství (viz výše) a jež historizuje nejen zmínky těchto literárních děl, nýbrž i sociálně stratifikační a jiné procesy, a to za využití evropských historicko-filosofických konceptů (zde Montesquieuova vlivu podnebí na člověka). Byť se konkretizace těchto historizujících snah a především interpretace takto vzniklých závěrů v jednotlivých historických pracích liší podle zvoleného autorského prizmatu, základní schéma, jak jsme je zde demonstrovali, zůstává v zásadě totéž.

Tento schematismus v pojetí staroindických dějin a soustředění se na interpretaci domácích literárních pramenů však ve spojení s chronologizací založenou na cizích zdrojích vede k dalšímu paradoxu. Staroindická civilizace je často pojímána jako zcela autochtonní kultura, žijící „pro sebe samu život tiché odloučenosti podobně jako Čína“, neboť zde „vykvetla mohutná a samorostlá vzdělanost, ale také bez účinků vlivuplných pro jiné“ (Kosina 1897, s. 89). Proto se často setkáváme s tvrzením, že zůstává stranou od „historického“ starověkého světa (Smetana 1846, s. 5), neboť ji ostatní národy zahalily v roucho mýtů a sami Indové vlastní historii nevytvořili (*ibid.*, s. 41). Z toho důvodu se některá dějepisná kompendia omezují na výčet zpráv o Indii čerpaných z Bible a především antických autorů (srov. *ibid.*, s. 10, 16; Gindely 1876, s. 5, 14, 18, 54) a Václav Kliment Klicpera se ve svém pozdním *Zeměpise starého světa*, geograficko-historické práci psané během jeho ředitelského působení na pražském gymnáziu (Kraus et al. 2019, s. 145), dotýká Indie jen proto, „že nás tam Alexander, jakož i egyptský obchod ve zboží kořenářském poukazují“ (Klicpera 1849, s. 36). Právě toto spojování Indie se starým světem ale zmíněnému izolacionismu protiřečí, takže již Antonín

Jungmann píše, že právě tyto kontakty se zahraničím jsou základem dějinnosti nikoli indické, ale ostatních kultur: „Kady indické bohatství rozváženo bylo do ciziny, tam po cestě lidnaté vznikla lidnatá města a zbohatělá království“ (Jungmann 1823, s. 36). Konečně pak toto soustředění na starověké zprávy o Indii a zároveň kladení důrazu na autochtoii a hegemonii indické kultury vedlo k opomíjení indických středověkých a raně novověkých dějin, zvláště po vzniku muslimských států, ačkoli právě „teprv s dobýváním mahomedánův počíná indická historie“ (Zap 1850, s. 117). Muslimským pronikáním totiž v představách 19. století končí hegemonie indické (hinduistické a buddhistické) kultury a nastupuje doba úpadku, neboť právě v jeho důsledku se mírní a rozjímaví Indové „stali dlouhým utiskováním lstiví a potměšilí“ (Vollmer 1865, s. 331; srov. RSN, IV, 1865, heslo Indie). Tak si historiografie 19. století zároveň připravuje půdu pro ospravedlnění evropské kolonizace země, přinášející osvětu, a zároveň může pracovat s ideálním obrazem starověkých Indů, na jejichž vzdělanost nyní západní kolonisté v jejich vlastní zemi programově navazují a rozvíjejí ji dále v souladu s moderním evropským duchem (srov. RSN, IV, 1865, heslo Indové). Proto je možné toto vrzení spojit se zdánlivě opačným, totiž že „tehdejší Indové těch samých povah byli, ty samé mravy a obyčeje měli, jakých až podnes jsou a jaké až podnes mají“ (Klicpera 1849, s. 36; srov. RSN, IV, 1865, heslo Indové) – formou jakési romantizace starověkého národa žijícího dnes pod muslimským jhem se zde zároveň jaksi kruhem potvrzuje staticnost indických dějin i jejich pojetí času.

Skutečně je v naší literatuře dějinám středověké či raně novověké Indie věnována pozornost značně sporadická ve srovnání se starověkými i moderními dějinami.⁴⁶ To vyplývá již z hesel o indických dějinách, jež pro *Ottův slovník naučný* sepsal Josef Zubatý. Prostor, jenž je věnován moderním dějinám od bitvy u Palásí (1757) do anexe Barmy r. 1886, zdaleka neodpovídá sporadickým informacím o středověké Indii, v nichž je jen letmo zmíněn dillíský sultanát, vpád Bábura a počátek mughalského panství. Příznačné je, že z Mughalů jsou zmíněni jen nejslavnější – Bábura (Báber), Akbar I. a Aurangzéb (Aurangzíb), kteří mají v rámci encyklopedie i vlastní stručná hesla –, a důraz je kladen na pronikání evropských vlivů. Proto mají vlastní drobná hesla i Šáh-Alam, „za jehož vlády se upevňovalo panství anglické v Indii“ (OSN, XXIV, 1906, s.v.), Bahádur-šáh II. jakožto „poslední titulární císař mongolský v Delhi“ (OSN, III, 1890, s.v.) a Tipú (Tippu-sáib) jako bojovník proti anglické kolonizaci (OSN, XXV, 1906, s.v.). Ostatní pozornost se soustředí především na zprávy středověkých cestovatelů

⁴⁶ Ideologicky se toto opomíjení někdy vysvětluje skutečností, že „povaha Indů byla čistě konzervativní [...] a tak můžeme z obrazu, který nám poskytuje středověk indický, soudit i na doby mnohem starší“ (Votýpka 1897, s. 425). Tzn. že středověké prameny, zejména literární, byly často vztahovány k dobám Indie starověké – viz Práškovu interpretaci *Rádžataranginí* níže.

(podrobněji viz V.2.)⁴⁷ a zvláštní okruh tvoří rovněž specifická historie misijní činnosti (viz IV.3.2.). Oba tyto diskursy dobře zapadají do výše zmíněné snahy o následná líčení dobrodiní západní kolonizace. Specifický je zde typicky misionářský diskurs, jemuž na základě jediného ukazatele, christianizace, nejde jen o líčení obracení „pohanské“ země, ale rovněž (a někdy především) o boj proti jiným církevním denominacím. Příkladem uveďme rozsáhlé líčení historie Šrí Lanky, jež do svých cestopisných líčení vložil polský misionář Władysław Michał Zaleski (podrobněji o něm dále, III.3.3., V.3.). Ten přichází s myšlenkou, že špatná pověst portugalské kolonizace ostrova je způsobena tím, že měla ráz „ryze křesťanský“ (Kubes 1906, s. 300), a je tedy trnem v oku materialistické kolonizaci dnešní. Proto se nizozemská kolonizace oproti portugalské „nevyznačuje žádnými činy památnými“ (ibid., s. 307); jelikož tito kolonisté neměli jako Portugalci na zřeteli „rozšíření křesťanské víry“, ztratili svou? důstojnost, v důsledku čehož „snášeli i největší urážky od domácích králíků, jen když vydělávali“ (ibid.). Dodává-li Zaleski, že „tím Holanďanům nemíníme křivditi“ (ibid.), vyznívá jeho „historie“ Šrí Lanky skutečně jako hořká ironizující apologie katolické christianizace na konci 19. století.⁴⁸

Podívejme se nyní blíže na některé základní obrazy staroindických dějin, jež se v česky psané produkci v průběhu 19. století objevují. Znalosti o starověkých indických dějinách k nám pronikají spolu s orientální renesancí teprve postupně a ještě ani Václav Matěj Kramerius ve svých cestopisech, ale ani zprávy z první třetiny 19. století o nich mnoho neví. Indie zůstává vykládána v rámci antických zpráv nebo tradičních křesťanských mirabilií. Tak r. 1821 ve *Vlastenském zvěstovateli* nalézáme jako aktuální reprodukovanou zprávu lidového proroka Martina Zadecka (1663–1769) o tom, že „Veliký Mogul a veškerá mouřenínská země“ se obrátí na křesťanskou víru (cit. dle Königsmark 1941, s. 70). Rovněž pojednání o staré Indii, jež zahrnul do svého historického přehledu Ondřej Šoltýs (1804–1867), se z těchto rámců příliš nevymyká. Indie je zde líčena jako země, v níž „kvetlo to nejstarší království na zemi dva tisíce i více let před narozením Kr[ista] Pána a bylo sídlem moudrosti, umění a kunstů“ (Šoltýs 1829, s. 327), veškeré popisy se však dále soustředí na úžasnou úrodnost země, v níž „makovice jako dětská hlava se rodí“ (ibid.) K vědeckému zpracování orientálních dějin z pera Františka Šíra pro návrh obecné encyklopedie, předložený r. 1829 Františkem Palackým, patrně vůbec nedošlo (srov. Hoffmannová 1973, s. 93; Janata 2020, s. 66), a proto nemůže překvapit, že ještě

⁴⁷ Proto František Kahlík (1854–1908), líčí-li Kublajchánovo vyslání výpravy proti Bengálsku, činí to striktně v rámci zpráv *Milionu* Marca Pola (Kahlík 1896–97, s. 30) a stejně tak Rudolf Knaus (1847–1919) líčení portugalské invaze do Góy rámuje příběhem objevitelských plaveb Vasca da Gamy (Knaus 1885, s. 9).

⁴⁸ Tyto a podobné prokatolické a proportugalské interpretace stojí v ostrém protikladu k běžnému náhledu, který u nás vyjádřil již r. 1835 *Světovzor* a podle něž Portugalci „pro své nenasyčené lakomství a provozenu ukrutnost v takovou ošklivost a nenávisť upadli, že Singalesové, když v 17tém století Nizozemci [...] na ostrov ten udeřili [...] ochotně a houfně k nim se připojili a proti dotavadním pánům svým pomáhali“ (an. 1834e, s. 89).

u Václava Vladivoje Tomka (1818–1905) nalézáme v roce 1842 informace založené takřka výhradně na antických pramenech, čteme zde ale rovněž o potopě a biblickém zmatení jazyků jako o historických událostech a spekulace o tom, „že byl ráj v oudolí kašmírském, kteréžto mezi mnohými na světě jest nejrozkošnější“ (Tomek 1842, s. 5). Tento biblicko-antický narativ začíná být ale již v průběhu třicátých let narušován přijímáním konceptu invaze árijských Indů. O něm informuje již Palacký ve výše citovaném textu z r. 1831 (srov. Palacký 1872, s. 35) a později Ignác Jan Hanuš (1856, s. 6), takže r. 1862 se Jan Erazim Sojka (1826–1887) odváží o indických dějinách uvažovat již v rámci určité chronologie světových dějin a prohlásit, že „historie Indů a Číňanů nesahá až po tu dobu, kterouž první kmenové v zemích těch se byli osadili“ (Sojka 1862, s. 12).

O postupném opouštění biblicko-antických historických konstrukcí svědčí plasticky dějepisná příručka slovenského katolického kněze Karla Lanyiho (1812–1856). Indii sice líčí v biblických rámcích jako „neobmezenou a ustavičně kvetoucí zahradu“ (Lanyi 1852, s. 56), připouští ale starobylost jejích dějin, jež „daleko zasahují do před-Kristovy doby“ (ibid., s. 57), a s neobvyklým respektem zmiňuje i staroindickou vzdělanost, zejména architekturu, matematiku či písemnictví, „jež hellenské skoro převyšují“ (ibid., s. 67). Pozoruhodný je rovněž jeho pokus o smíšení historických spekulací o árijské invazi s biblickými dějinami, v jejichž rámci Árijce líčí jako „pokolení Jáfetova rodu Madajova“ (ibid., s. 59), které si postupně podmaňuje Chámovy potomky (antické indické Aithiopy), které „palčivé podnebí [...] nechalo [...] zanedbanými na těle i na duši“ (ibid.). Ve shodě s biblickými líčeními rodů a praotců zná i indického praotce Manua/Menua, jenž byl „první vladař novo-indického lidu, založitel města Ujadhija [...] i Benares na svatém břehu Gangy“ (ibid., s. 60), ale skepticky zároveň poznamenává, že „letočetnou a hodnověrnou zprávu o Indii podati nemožno“ (ibid.). Do rámců staroindických dějin dle něj patří jak děje líčené v *Rámajáně* a *Mahábháratě*, tak tažení Dionýsa či Héraklea. Ostatně mezníkem je vystoupení Buddha v 7. nebo 6. století př. n. l., od nějž údajně „brahmínstvo velikého znevážení zakusilo“ (ibid., s. 65) a teprve po dlouhých bojích dokázalo tyto heretiky vypudit, takže se rozprchli po celé Asii – jistý Somonakodom část vyznavačů odvedl do Thajska, Fo do Číny, Butso do Japonska a Lama do Tibetu a Mongolska. Tato z dnešního pohledu úsměvná historická záměna označení Buddha v různých duchovních tradicích s konkrétními misionáři jeho nauky svědčí jednak o postupně se rodících znalostech šíření buddhismu (podrobněji viz III.2), ale zároveň o snaze historizovat neurčité starověké zprávy, a to s ohledem na západní historickou tradici, připisující klíčový vliv osobnosti a jejímu působení v dějinách. Lanyi však zároveň u nás ustavuje tradici tohoto historického narativu, v němž hlavní úlohu hrají pronikání árijských Indů, utvoření systému varn a buddhistická

náboženská reforma a kterého se pak bez výjimky drží všechny dějepisné příručky do konce námi sledovaného období. Nalézáme je jak u Karla Ningera (1827–1913; srov. Ninger 1862, s. 12–13), tak u Matěje Radoslava Kováře (1837–1872; srov. Kovář 1871, s. 6–7) a konečně i u Josefa Laciny (1850–1908), jehož rozsáhlé líčení je z větší části převyprávěním obsahu *Mahábháraty* a *Rámajány*, končící skeptickou poznámkou, „že veliký a vysoce nadaný národ ten nemá minulosti, nemá aspoň ve starší době svých dějin, které by ho o slavných činech předků poučily a k sebevědomí a statečnosti povzbudily“ (Lacina 1898, s. 70).

Nejkomplexnější obraz staroindické historie nicméně v námi sledovaném období podali historikové František Šembera a Justin Václav Prášek. Jejich odchylné koncepce zároveň znamenají určité dva trendy, jež se v poslední třetině 19. století začínají mezi historiky objevovat. Zatímco Šemberova koncepce je více religionistická a za základ historického dění staré Indie pokládá její náboženský vývoj (proto o ní bude podrobně pojednáno i dále, III.2.1.3.), Prášek se projevuje jako staroorientalista a na indické dějiny se snaží uplatnit podobné metody a schémata.

František Šembera (1842–1898) rozvinul svůj obraz staroindické historie jednak ve všeobecné příručce *Dějiny vzdělaných národů starověkých* (1872), jednak v textu *Genesis indické Trimurti* z téhož roku, v němž rozpracoval teze o vývoji filosoficko-náboženském, který však podle jeho koncepce určoval vývoj sociální a politický. Árijští Indové podle něj přišli do oblasti Paňdžábu někdy v 16. století př. n. l. Předkládá zde koncepci „národu areitského“ (tj. Praindoevropanů), od nichž se před migrací do Paňdžábu oddělily jednotlivé indoevropské národy, aby v Paňdžábu vznikl národ „areitsko-baltoslovanský“, od nějž se již na území Paňdžábu (Poindí) oddělila baltská a slovanská větev. Vlastní indické dějiny jsou omezeny na dějiny vnitřní, a příčinou této uzavřenosti historického vývoje je podle něj poloha země, která stejně jako Itálie mohla být buď vládnoucí velmocí, nebo ovládanou zemí. Indové nicméně zvolili jakousi prostřední cestu a uzavřeli se vnitřně do uzavřeného společenství, jehož se jen občas dotýkaly cizí výboje. Život indických kmenů v Paňdžábu byl „čilý a pestrý“ (Šembera 1872, s. 179), protože i přírodní podmínky jsou zde pestré. Zde vznikla prvotní védská monoteistická společnost, fungující na základech primitivní demokracie, kdy „rodině vládl otec a kmeni vojevoda [...] jenž byl [...] i knězem župy své. Moc jeho byla obmezena sněmem rad a radou pohlavárů kmenů přednějších“ (ibid., s. 187).⁴⁹ Tento védský lid ale v průběhu

⁴⁹ Podobné konstrukce obrazu každodenního života ve védské době pomocí textů sanhit (zejména *Rgvédy* a *Atharvavédy*) byly obvyklé. U nás v tomto směru vyniká rozsáhlý text Bedřicha Votýpky *Několik obrazů z kulturních dějin staroindických* (1897). Ale již ve *Světozoru* se ze zmínek o lázních ve Dvárace, navštěvovaných Kršnou, nalézajících se v *Mahábháratě*, soudí, že „mořské lázně“ byly ve staré Indii zcela obvyklým veřejným zařízením (srov. an. 1875).

15. století př. n. l. migruje do vlastní Indie (Poganží) a následkem četných válek s původním obyvatelstvem „zmohla se moc vojvod a vzalo počátek roztřídění lidu do kast“ (ibid., s. 193), a to tak, že od původního bílého kmene váiśjũ se oddělila nejprve kasta kšatrijũ a poté bráhmanũ, kastu šúdrũ vytvořilo původní zotročené obyvatelstvo. Bráhmani jako kněžská třída posléze védské učení zcela přetvořili a přicházejí s konceptem nutnosti splynutí s brahmá, k němuž může nicméně vést pouze zcela čistý život, „ale jelikož příroda vesměs byla hříšná a špatná, mohl se Ind poškvřniti takřka vším!“ (ibid., s. 203). Zároveň se v této době působením horkého indického podnebí ze svobodmilovného védského lidu stává národ filosofických hloubavců, který „jen o tom přemýšlel, jak by nesčíslným povinnostem náboženským zadost učinil a konečného spojení s Brahmou došel“ (ibid., s. 208). Proto se přirozeně začíná vzájemně podporovat duchovní moc bráhmanũ se světskou mocí královskou a vzniká indický „despotismus na teokratických jaksi spočívající základech“ (ibid.), jehož čistým výrazem je *Manuův zákoník (Mánavadharmaśāstra)* – Šembera tak explikuje pro západní svět těžko pochopitelné spojení světských a náboženských pravidel (zákonů), jež tento text přináší.⁵⁰ Tento vývoj je přitom charakteristický pouze pro vlastní Indii (Poganží), zatímco kmeny, jež zůstaly v původních sídlech védského lidu (Paňdžábu, Poindí), udržely původní védský demokratický duch a království tu bylo potlačeno „až do té míry, že sem a tam aristokratickým musilo ustoupiti republikám“ (ibid., s. 206) – zde král zůstával i nadále primus inter pares. Důsledkem výše popsaného teokraticko-despotického vývoje ve vlastní Indii (Poganží) byly jednak drakonické předpisy náboženské (srov. např. ibid., s. 202–204), ale i stejně násilnické zákony světské. Jakkoli by spojení duchovní a světské moci mohlo zdánlivě deklarovat mírnost tohoto despotismu určovaného náboženskými zákony (ibid., s. 209), bylo tomu v Indii právě naopak a „zákoník Manův byl krví psán“ (ibid., s. 212). To se projevovalo tím, jak kruté byly jeho trestněprávní a daňové předpisy – přičemž král ovšem vysoké daně užíval pouze „na uhrazení potřeb harému a dvora svého, na nádhery bohoslužebné, na vystrojování vojska“ (ibid., s. 211)⁵¹ –, ale i do rodinného života, v němž zakázal smíšené sňatky mezi varnami (jež Šembera přirovnává k našim společenským třídám), a do práva válečného, v němž propaguje téměř čistý machiavelismus, kdy „více [...] nežli udatnost váží prý ostražitost a lest“ (ibid., s. 213). Ránu tomuto zřízení zasadil teprve Buddha, a to nikoli zjevnou revoltou proti

⁵⁰ Na podobnou funkci *Manuova zákoníku* pro nerovnost trestů, určených bráhmanům a ostatním složkám společnosti, ale soudí např. rovněž Votýpka a také Prášek (viz níže).

⁵¹ Topos despotismu orientálního vladaře se pro indický starověk uplatňuje poměrně často. U Votýpky např. čteme, že „králové odívali se zlatem a nache, ramena a krk mají ovinuty šňůrami drahocenných perel, ano i podešve jejich střevíců jsou ze zlata“ (Votýpka 1897, s. 424) – jedná se zde, stejně jako u Šembery, evidentně o konstruovaný protiklad k prostému způsobu života védských hospodářů.

bráhmanskému systému, ale podkopáním základů, na nichž stála celá tato státní a společenská budova, tím, že v kontinuitě s bráhmanskými názory nabízí ke splnutí s brahmá jednodušší a přímější, ale programově jinou cestu než bráhmani. Ačkoli tedy zdánlivě jen „zmírněným, zlidštělým brahmanismem [...] může být nazýván“ (ibid., s. 233), právě tímto způsobem se buddhismu podařilo zbavit bráhmany, kteří pak nemohli zůstat potřebnou oporou centralistické královské moci, jejich kastovních privilegií. Logika tohoto vývoje podle Šembery vedla k tomu, že se k buddhismu přiklonil Ašóka, neboť jeho děd Čandragupta, zakladatel říše Maurjů (její založení klade Šembera do r. 315 př. n. l.), „nepocházel z kasty kšatriův a následovně dynastie jeho, nevyhovující v tom ohledu požadavku zákoníka Manova, od brahmínův žádné podpory se nemohla nadívat“ (ibid., s. 240). Proto Ašóka (jehož u nás Šembera zmiňuje vůbec jako první) vyvinul usilovnou misionářskou činnost a „byl buddhismu tím, čím Konstantin mladému křesťanství“ (ibid.), aby si namísto podpory bráhmánů zajistil podporu kněží nového náboženství.⁵² Následuje nicméně bráhmanská reakce, jakási protireformace cílená na nižší lidové vrstvy, která princip brahmá, personifikovaného v podobě boha Brahmy, spojuje s lidovými božstvy Višnuem a Šivou do koncepce Trimúrti, jež svým lidovým rázem posléze nad buddhismem v Indii vítězí. Šembera tak může uzavřít, že „kastovnictví a sektářství vedle kajicnictví a despotismu nejhlavnější příčinou bylo úpadku země této čarokrásné a národa tak velice nadaného“ (ibid., s. 245), a změny se proto přirozeně lze nadít jen od šíření evropské osvěty a vzdělání.

Justin Václav Prášek (1853–1924) se od počátku profiloval především jako staroorientalista, částečně také jako klasický historik. Dějiny staré Indie proto zpracoval pouze v rámci 1. dílu *Všeobecného dějepisu občanského* (1882), věnovaného staroorientálním civilizacím, jenž byl první z řady jeho obecně dějepisných učebnic (srov. Velhartická 2019, s. 163) – i přesto však na něm dobově byla oceňována nejen jasnost výkladu, ale především užití výsledků nejmodernějšího bádání (ibid., s. 50–51). Z moderních syntéz indické historie si Prášek váží především Lassenových *Indische Altertumskunde*, které poprvé „vykázaly dějinám národa indského místo, jehož vším právem zasluhují“ (Prášek 1882, s. 4), z našich badatelů vyzdvihuje Čupra a Šemberu, z jejichž názorů o náboženském vývoji hinduismu také mnoho přejímá. Z výše analyzovaných Šemberových výkladů tak adaptuje pojetí *Mánavadharmašástry* jako spojení duchovního a světského práva a podobně mluví o nadvládě bráhmánů nad životem společnosti, za jejíž důsledek pokládá mj. i „nedostatek smyslu pro

⁵² Oproti tomu Votýpka dává v příčině Ašókovy konverze přednost tradičnímu buddhistickému výkladu a líčí, jak se král obrátil poté, co „zbožného mnicha buddhistického Samudra dal v oleji vařiti, aniž se mu co stalo“ (Votýpka 1897, s. 420).

poznání historické, který podnes jest charakteristikou Hindů“ (ibid., s. 33). Podobně jako Šembera líčí i vznik kastovního systému, zaměřuje se však na otázku Šemberou opomenutou, tedy na utvoření společenství dalitů, jež pro něj představují především párijové a čandálové. Zatímco čandálové jsou údajně viditelným důsledkem bráhmanské zhýralosti, neboť vznikli z jejich nezákonného spojení s šúdrovskou ženou, za něž nebyli trestáni otcové, ale potomci (ibid.), párijové jsou potomky původního drávidského obyvatelstva, kteří vedli dlouhé partyzánské války proti Árijům, později se s nimi chtěli spříznit a byli takto potrestáni. Prášek modifikuje obraz staroindických dějin především co do jeho vnější, politické stránky, neboť jako první u nás přiznává drávidskému praobyvatelstvu vysoký stupeň kultury a vzdělanosti (ibid., s. 12), a proto byl boj Árijů s nimi značně obtížný, jelikož „domorodci bránili každou píď půdy své a Arjům bylo třeba teprve tužiti paže své a zvykati přísnější kázni, chtěli-li nabýti nových sídel sobě a pastvisk stádům svým“ (ibid., s. 23). Poprvé zde tento boj není traktován jako transfer vyšší kultury mezi nevzdělané drávidské obyvatelstvo, ale daleko spíše jako krutá válka často s nelidskými následky pro poražené kulturní obyvatelstvo, neboť „tvrdé otroctví bylo [...] losem těch, kdož zoufajíce nad nešťastným výsledkem mužného odporu byli se dobrovolně poddali vítězům“ (ibid., s. 24). Proces takto násilného a barbarizujícího pronikání pasteveckých árijských kočovníků Prášek historicky vykládá v zásadě dvěma důvody, přičemž dějiny Indie včleňuje do předmětu vlastního zájmu, dějin starého Orientu. Aby totiž mohl být árijský tlak úspěšný, musel být prováděn současně ze dvou stran, totiž jednak z Paňdžábu, jednak z Malabáru. Z Paňdžábu údajně někdy před rokem 600 př. n. l. počaly Árijce vytlačovat asyrské výboje, „které po dlouhý čas tkvěly v paměti mladších pokolení“ (ibid., s. 16) a daly základ pověstem o výpravě královny Semiramidy (Šammurámat). Oproti tomu na Malabáru žili Árijci údajně od dob Šalomouna a Chírama, jak Prášek soudí z biblické zprávy o tom, že se lodi těchto dvou panovníků „plavily do Ophiru (sans. Abhíra)“ (ibid., s. 24), a analogicky k pozdější obchodní expanzi Portugalců se rozšířili postupně po celém Malabárském poloostrovu. Tuto svou konstrukci dvojího útisku drávidského (tamulského) autochtonního obyvatelstva Prášek spatřuje ve výkladu *Rámajány*, jež alegoricky líčí spojené vítězství, kterého nad Drávidy (rákšasy) dosáhl Ráma a jeho opičí vojsko (dva proudy árijských dobyvatelů). Toto násilné pronikání však podle Práška vede nejen k zotročení původního kulturního obyvatelstva, ale rovněž k zpretrhání styků, jež dřívější Indie udržovala s ostatním světem (ibid., s. 27), a v důsledku toho k neutěšeným poměrům na dvorech nových árijských vladařů, jejichž „dějiny poskytují jen truchlého obrazu palácových spiknutí a dvorských intrik“ (ibid., s. 31). To dotvrzuje především na základě interpretace kašmírské kroniky *Rádžataranginí*. Následkem

toho se Indie uzavírá sama do sebe, a to až do Alexandrový doby, a vytváří své náboženské a filosofické systémy, jež však nemají větší vliv na vývoj západní civilizace.

Na závěr tohoto oddílu dodejme ještě několik poznámek o západních obrazech staroindického umění a vědy. Jakkoli se zájem o indickou vzdělanost soustředil zejména na starověké dědictví, byl u nás omezen především na filologicky orientovaný výzkum staroindické literatury (viz kapitolu IV.) a filosoficko-náboženských systémů (kapitola III.), a to pod vlivem podobně orientované německé indologie, zatímco tzv. „starožitnostem“, tzn. dědictví výtvarných umění a vědních oborů byla věnována pozornost jen nepatrná (srov. Windisch 1917, s. 122). V přehledech dějin umění, zahrnujících architekturu a sochařství starého Orientu, Indie obvykle zcela chybí (např. Tyrš 1883; Mádl 1905) a historická linka je zde vedena winckelmannovsky přímo od Předního Východu k Helladě, nebo se omezují jen na drobné poznámky, vypočítávající architektonické jeskynní komplexy v Éllúře a Elefantě, případně buddhistické stúpy jako základní reprezentace staroindického architektonického umění (např. Šembera 1872, s. 268–270; OSN, XII, 1897, heslo Indie Východní – umění; Mach 1900a, s. 154–156). Důvodem je i zde názor, že „nejstkvělejší ruch stavební panoval v Indii od r. 500 až 1000 po Kristu; později nastala doba úpadku, až vlivem mohamedánským indická architektura úplně zanikla“ (Mach 1900a, s. 156). Jen málokdy se přitom připouští, že památkám staroindické architektury nerozumíme příliš dobře (Vollmer 1865, s. 333; převzato in RSN, IV, 1865, heslo Indické umění), obvyklejší bylo spojování evropských názorů na indické umění s názory na celkovou mentalitu Indů. Údajně se v indické architektuře „věrně obrazí povaha národa, změkčilost citu a bujnost fantazie“ (OSN, XII, 1897 heslo Indie východní – umění), jeskynní komplexy v Éllúře přirozeně napodobují indický prales (Šembera 1872, s. 270; Mach 1900a, s. 153). Indická změkčilost, obrazotvornost a bujnost přírody má na svědomí neuspořádanost a nesouměrnost hinduistického umění (architektury i sochařství), které tak nemůže (na rozdíl od umění řeckého) „přes všecko jinak mistrné a zdařilé ustrojení částí jednotlivostí svých“ (Šembera 1872, s. 270) dosáhnout pravé harmonie a krásy. To platí v míře daleko větší než o architektuře o sochařství, o němž se i zahraniční umělečtí kritikové a kunsthistorikové jako François Émile Michel (1820–1909) nebo John Ruskin (1819–1900) domnívají, že zobrazuje živé tvory vždy „v nějaké znetvořené a obludné formě“ (Ruskin 1909, s. 7–8), navíc „s nemotorností zcela dětinskou“ (Michel 1906, s. 25). Výjimku v tomto ohledu u nás představuje názor Václava Petřů, podle nějž „mnohé v kamenech vytesané reliefy jsou velmi pěkné“, mezi nimi zvláště buddhistické, neboť Buddhu zobrazují „vždy jen v lidské postavě“ (Petřů 1881, s. 59). Právě buddhismus se podle západních názorů přiblížil řeckému pojetí harmonie a krásy (proto se zde někdy spatřuje přímý helénistický vliv), jednak tím, že

dal přednost malbě před sochařstvím, jednak tím, že se jeho pojetí krásy ubírá „jednodušším a ušlechtlejším směrem“ (Mach 1900b, s. 21). Postupně však vlivem působení indické mentality tato jednoduchost buddhistického umění „klesala“, takže později nalézáme i zde „božnice se sochami nadmíru fantastickými, křiklavě pomalovanými, technicky však správně provedenými“ (ibid., s. 22). Tak je tento trend k harmonizaci v umění opět potlačen a pozdější džinistické a hinduistické chrámy (pagody) už se opět vyznačují „kupolemi a pestrou ornamentikou“ (Mach 1900a, s. 155).

Podobně nepochopena zůstávala i indická hudba, vnímaná často jako umění nesamostatné, sloužící jen jako podkres tanci nebo přednesu písní, v níž navíc nebylo o „zákonech harmonie [...] ovšem ani ponětí“ (Šembera 1872, s. 267), ač i přesto vyniká indická hudba nad čínskou nebo japonskou (Hrobský 1903, s. 22). Největší pozornost u nás indické hudbě věnoval hudební skladatel a mecenáš Karel Emanuel Hrobský (1877–1951), podle nějž se indická hudba vyznačuje jistou exotičností „libé vůně“ (ibid., s. 21), k čemuž přispívají zejména složitější hudební nástroje jako vína, jakýsi údajný předobraz řecké lyry. Na závalu je podle Hrobského indické hudbě – podobně jako v architektuře – především přebujelá fantazie a ornamentálnost (ibid., s. 25), která způsobila příliš podrobné a evropskému uchu nepochopitelné dělení oktávy na 22 tónů, jež Hrobský srovnává s našimi chromatickými stupnicemi, pokládá je však za daleko méně harmonické (ibid., s. 22). Proti tomuto názoru vystoupil Vincenc Lesný v recenzi publikace *Some Indian Conceptions of Music* (1912) irské theosofky a houslistky Maud McCarthyové (1882–1967), v níž reprodukuje souhlasně její názory o tom, že právě tyto mikrotóny jsou typickou součástí lidové hudby na Západě i na Východě a že ze západní hudby byly tyto přirozené „zlomky tónů vymýceny zavedením varhan a pian, u nichž ladění jest pevné“ (Lesný 1914, s. 99).

Z oborů indické vědy se okrajové pozornosti u nás dostalo pouze astronomii, matematice a lékařství. Z indických matematiků a astronomů mají v *Ottově slovníku naučném* vlastní hesla Áryabhatta, Bháskara a Brahmagupta, kteří jsou pak zmiňováni i jinde, a to přesto, že se často přiznává, že indická astronomie a matematika se vyvinula teprve působením řeckého vlivu (např. Petruš 1881, s. 58). Toto umění Indové však zdokonalili do té míry, „že se o nich vypravovalo na Západě jako o výtečných hvězdářích“ (ibid.), a importem přes svět arabských chalífů se tak k nám dostaly indické (tzv. arabské) číslice, včetně vůbec prvního užití symbolu pro nulu; ten podle některých autorů vznikl z pojmu šúnja (=prázdna) (ibid.), podle jiných to byly původně jakési „malé tečky, užívané, kde myšlenka není dokonale vyslovena, nebo průpověď není dokončena“ (Humboldt 1823, s. 151). Vyzdvihováno bylo též staroindické lékařství, a to jednak chirurgie (neboť „se naučili naši lékaři od kolegů indických zhotovovati

umělé nosy“ [Petrů 1881, s. 58]), jednak farmakologie a farmacie, v nichž údajně vynikli již Čaraka a Sušruta. Pro velké stáří jejich příruček je proto třeba počátky nejen lékařství, ale i chemie zahledat nikoli ve starém Řecku, ale právě v Indii, jak se domnívá Alexandr Sommer Batěk (1874–1944),⁵³ který však zároveň dodává, že „dříve než mohla vzdělanost indická zaskvíti se v plné síle, nastal úpadek“ (Batěk 1906, s. 8), odůvodňovaný opět protibuddhistickou bráhmanskou reakcí a pozdější muslimskou invazí.

Západní obrazy staroindických dějin jsou tak utvářeny řadou schematizujících prvků, utvořených evropským historickým myšlením 19. století, které se snaží vidět v indické historii určitý řád, nesený hegelovskými pojmy teze (představované hinduismem/bráhmanismem a teokratickou despocií), antiteze (reprezentované „buddhistickou“ revolucí) a neúspěšným pokusem o syntézu, jenž skončil bráhmanskou „protireformací“ a muslimskou invazí – dvěma vlastními příčinami úpadku původně vyspělé staroindické civilizace. Do těchto okcidentálních kauzálních schémat vývoje je pak zasazováno porozumění indické historii, v níž evropskému vnímání chybí přesná chronologie i pojem historického vývoje.

4.2. Moderní Indie jako šperk v britské koruně?

Angličané jsou pány Indie, a přesto jejich morální působení na jejich poddané jest skoro nula. [...] Nedokáží, aby jejich ideje pronikly do ducha davu, jenž se bojí svých pánů, sklání se před nimi pouze fyzicky a udržuje svoje zásady jim tváří v tvář.

Arthur Gobineau, 1853⁵⁴

Ostrá kritika anglické kolonizace Indie, již Arthur Gobineau zařadil do svého *Eseje o nerovnosti lidských ras* (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) je sice v jeho případě motivována teorií o nemožnosti smíšení dvou ras, přesto však do značné míry odráží názory Evropy 19. století samozřejmě mimo vlastní Británii. Byť byly tyto odsudky většinou motivovány politicky a vědomím vlastního neúspěchu při indické kolonizaci, vytvořily si rovněž svůj ideologický základ. Ten odmítal především utilitaristickou snahu Britů o jednostrannou modernizaci Indie, využívající osvícenské rétoriky, podle níž se Indové musí za pomoci britské vědy civilizačně pozvednout, a to především morálně (srov. Budil 2015, s. 121). Evropské, resp. anglické zákony a morálka byly tedy interpretovány jako univerzální (ibid., s. 125), pročez se jim Indové musí přizpůsobit – vzniká tak asymetrie mezi kolonizátory a kolonizovanými a dochází ke vzniku

⁵³ Jeho přednáška přiznaně vychází z práce otce indické chemie, Praphully Čandra Ráje (1861–1944) *A History of Hindu Chemistry* (1902).

⁵⁴ Cit. dle Gobineau 1942, sv. I, s. 45.

privilegované vrstvy anglických sáhíbů, oddělené od domorodých společenství (ibid., s. 121). Tyto europeizační snahy dosahují jistého kulminačního bodu, když Thomas Babington Macaulay (1800–1859) v *Minute on 2nd February 1835 on Indian Education* prohlásí, že je potřeba nikoli poznávat indickou kulturu a literaturu, ale vzdělávat Indý v literatuře a kultuře anglické, protože Indie nemá knihy o žádném předmětu, jež by zasloužily srovnání s anglickými – a stejně je na tom i v ostatních vědách, náboženství, filosofii či morálce (srov. např. Schwab 1984, s. 194; Halbfass 1988, s. 68; Budil 2015, s. 134–141). Jakkoli je rétorika přínosu kultury, vzdělání a míru od dob osvícenství tradičním prostředkem ospravedlnování kolonialismu (srov. Müller-Funk 2021, s. 60–61), v historicko-filosofických teoriích romantické Evropy narážela na romantizované obrazy starověké Indie, jež neumožňovaly Indům присoudit status necivilizovaných divochů, který britská koloniální vláda svou rétorikou implikovala. Ač se tedy někteří teoretikové snaží tento rozpor dvou obrazů zmírnit tvrzením, že se britskou kolonizací v Indii setkávají dvě větve árijské rasy, jedna evropská, rozvinutější, druhá asijská, ustrnulá ve svém vývoji ve starověku, aby nyní Árijci ze západu civilizovali své orientální bratry (srov. Olender 1996, s. 111), ve francouzském, německém i našem prostředí jasně převládá herderovská rétorika násilně podmaněných národů, jejichž čas má teprve přijít. Jak jsme zmínili již výše, pro české prostředí byly zvláště signifikantní herderovské paralely mezi osudem Indů a Slovanů. Stejně jako Slované i Indové podlehli loupeživým choutkám cizích národů pro svou mírumilovnost a soustředěnost pouze na duševní život (Herder 1941, s. 221), a proto Herder nemůže pro násilnou kolonizaci nalézt ospravedlnění v dějinách křesťanství, náboženství lásky a snášenlivosti (srov. Gérard 1963, s. 62). Právě pro toto násilné provádění kolonizace, skrývané rétorikou šíření kultury a humanity, si podle něj „náš světadíl nezaslouží název moudrý, nýbrž dravý, hrdopyšný, ziskuchtivý“ (Herder 2001, s. 124). Jestliže však Herder nařiká, že jsou Indové zcela ztraceni (na rozdíl od Slovanů, jejichž čas má teprve přijít), zastává opačné entuziastické hledisko ohledně Indů např. Jules Michelet, tvrdí-li, že „na to [...] nikdo ani nevzpomněl, že tam posud žije národ na 180 milionů duší čítající“ (Michelet 1865, s. 15) a že pouze „jednostranné tupení tohoto národa ze strany protestantů i katolíků [...] přispívalo k utvrzení náhledu, jako by byl duch starověké Indie již nadobro zaniknul“ (ibid.). Nehledě k tomu, že Michelet píše poměrně záhy po potlačení povstání sipáhijů, mohou jeho a Herderovy názory představovat jakési pars pro toto pro druhou linii uvažování o indické kolonizaci, ostře protichůdnou k propagační linii britského kolonialismu.

Výše uvedený hrubý nástin má sloužit především jako základ pro následující interpretaci, která si klade za cíl nastínit alespoň zhruba, jak se mezi těmito dvěma póly vnímání

britské kolonizace Indie pohybovaly česky psané texty rozsáhlejší rekapitulační povahy. Bezprostřední dobové ohlasy lze samozřejmě nalézt především v denním tisku, jehož analýza by tak mohla tento pohled podstatně doplnit a rozšířit, od níž nicméně bylo na tomto místě nutno upustit pro rozsáhlost materiálu a problematiku jeho excerptce. Proto se až na několik výjimek zaměříme na některé bilanční texty, ať už jimi jsou články v dobových populárně-naučných a literárních časopisech, nebo sumarizující texty, včleňované do rámců moderních historiografických příruček.

Prvním okruhem, jenž přitahoval určitou pozornost, bylo vlastní britské dobytí Indie, resp. dějiny takto získaného území, spravovaného britskou Východoindickou společností až do vypuknutí povstání sipáhijů r. 1857. Za další vnitřní mezník tohoto období byla pokládána zejména porážka Tipú Sáhíba r. 1799, jež pro mnohé autory této doby znamenala počátek vlastní britské nadvlády na Indickém subkontinentě, daleko spíše než bitva u Palásí (1757). Při líčení kolonizačního procesu a válečných britských úspěchů přitom zpočátku panovala určitá nevyhraněnost. První rozsáhlý text, retrospektivně líčící události od dobytí Dillí Nádirem Šáhem r. 1739 do pádu sultána Tipú, otištěný r. 1816 v *Prvotinách pěkných umění*, sice poměrně kriticky uvádí, že se proti britské rozpínavosti marně bránil i „opatrný a rozmyslný nabob v Mysore“ Hajdar Alí a že jistou část nezávislosti „ještě dosti šťastně uchránili“ pouze Maráthové, zároveň ale za původce britských výbojů v Indii pokládá Roberta Cliva (1725–1774), jehož vykresluje jako válečného hrdinu (an. 1816, sl. 105–107). Za ospravedlněný a čestný boj pokládá druhé dobytí pevnosti Bharáturu v dnešním Rádžasthánu pod brity pod vedením Stapletona Cottona, lorda Combermere (1773–1865), neboť byla „doba velmi příhodná, aby byli Bhurtporčané na příklad jiným potrestáni“ za to, že vzdorovali britské moci; navíc schvaluje volbu právě tohoto města, „jež všickni tam rodilí za posvátné indickou udatností mají, za nějaké Thermopyle, kdež se obrovské moci Angličanů odolalo“ (an., 1825, s. 512).⁵⁵ Podobně utilitární postoj zaujímá ještě *Světazor*, jenž r. 1834 líčí, jak se Puduččeri (Pondicherry) utěšeně „vzmáhá“ pod francouzskou vládou (an. 1834f), a o rok později interpretuje povstání Tipú Sáhíba v romantickém duchu zpočátku jako hrdinný odpor proti kolonizaci, a to pro vojevůdcovy „hluboce promyšlené záměry, odhodlané jednání, chytré vyvedení plánů a střídmost ve štěstí“ (an. 1835d, s. 82), který byl zákonitě a po zásluze poražen a potrestán teprve poté, když „odmrštiv od sebe své staré ministry a důstojníky, byl tehdy obklíčen samými pochlebníky“ (ibid.).

⁵⁵ Podobně probritský pohled zastává *Čechoslav* i v dalších dobových zprávách, týkajících se první barmské války; srov. *Z anglické Východní Indie* (č. 47, s. 575; č. 50, s. 623; č. 51, s. 639).

Od druhé poloviny čtyřicátých let se oproti tomu začínají objevovat stále kritičtější hlasy. Josef František Smetana si r. 1846 stěžuje, že Británie zaplavila výrobky z kolonií evropský obchod, „všecky země ku prospěchu svému vyssávají“ (Smetana 1846, s. 1030) a se zadostiučiněním konstatuje, že „mocné rameno velíkána ruského počalo sahati až k hranicím indickým přes Persii“ (ibid., s. 1065). Také podle Karla Vladislava Zapa se Británie v Indii starala pouze o svůj hmotný zisk a navzdory svým humanitárním proklamacím „v poměru málo se posud dotýkala vnitřního života obyvatelův země“ (Zap 1850, s. 120). Nejkritičtější postoj zaujal k britské kolonizaci Jan Slavomír Tomíček ve svých *Dějích anglické země* (srov. Krása 1969, s. 73). Věnuje rozsáhlé místo osobnosti Roberta Cliva, jehož líčí na jedné straně jako „rozeného vojína“, který se vždy choval jako „starý vůdce“ (Tomíček 1849, s. 323), zároveň byl ale vždy „kupecký mládenec [...] čímž osud nepochybně vyjeviti chtěl, že to obchodníků bude říše“ (ibid., s. 323). Ačkoli prvního Clivova protivníka, bengálského navába Sirádž-ud-Daulu (1733–1758), vyobrazuje jako „slabého, prostopášného, k jednání a myšlení neschopného“ (ibid., s. 325), přiznává, že rovněž Clive „klamal Indý, rušil smlouvy s nimi, bojoval proti nim nejen ohněm a mečem, ano i pletichami, falší a zradou“ (ibid., s. 326). Tyto vlastnosti však podle Tomíčka vrchovatě zdědili především Clivovi nástupci, jejichž správa je líčena jako „zpoura nad zpouru, vláda bez váhy, armáda v povstání, zpusťované vesnice, vydření obyvatel, jejichž jměním Anglická obchodní společnost přec se obohacovala“ (ibid., s. 328). Indii podle něj bohužel nepotkal osud Ameriky, které svobodomylní puritáni zajistili republikánskou nezávislost; kdyby tomu tak bylo, údajně „Ind nebyl by již jedno století pod anglickými úředníky a cly úpěl“ (ibid., s. 357). Takto zde nicméně celých sto let „třicet milionů v otroctví uvržených lidí poznávalo s hrůzou, že asiatské tyranství nikdy se k anglickému přirovnati nemůže“ (ibid., s. 328). A v podobném duchu se r. 1855 v *Lumíru* explicitě uvádí, že touto svou politikou „mravně [...] nedobyli Angličané ničehož, ano sami postavili se do stínu“ (an. 1855b, s. 902) a pro jejich chování je dávný kulturní indický národ musí pokládat za necivilizované barbary.⁵⁶

Jedním z mála, kdo i po povstání sipáhijů r. 1857 způsob britské kolonizace a správy v první polovině 19. století nadšeně obhajoval, byl i jinak značně probritsky orientovaný Otakar Feistmantel, ostatně sám zaměstnanec britské indické správy (podrobněji viz zejm. V.4.2.). Podle něj vyšla Anglie jako vítěz z boje o Indii především proto, že „Angličané nepomýšleli na zabránění teritorií, dokud nebyli dosti silni, a pak to, že národ anglický příslušníky společnosti v Indii vždy odhodlaně a vydatně podporoval“ (Feistmantel 1887c, s. 6). Od Clivovy doby

⁵⁶ Z podobných důvodů, totiž pro naroubování koloniální politiky na tradice orientálního despotismu, kritizuje anglickou politiku v Indii také Karel Marx (srov. Filipský 1983).

podle něj „historie indijská obsahuje jen události, které vedly k podmanění a připojení skoro tři čtvrti celé země k anglickým državám“ (ibid., s. 9). Tyto události jsou navíc vždy ospravedlnitelné, neboť anexe Láhauru byla vyprovokována sikhskými vpády do britského území (ibid., s. 13–14), barmská válka, vedoucí r. 1852 k připojení Pegu, byla způsobena výlučně „drzostí krále avského“ (ibid., s. 14) atd. Navíc se podle Feistmantela Britové od počátku k Indům chovali zcela vzorně, když např. William Bentinck (1774–1839) ustanovil, „že žádný domorodec indijský pro své rodiště, rod aneb pro svou pleť by neměl považován býti neschopným k zastávání úřadu při společnosti“ (ibid., s. 11). Tím vším Feistmantel dokazuje, že „Anglie nikdy nepochybovala, že musí jakýmkoliv násilím k samé sobě napravit a vyrovnati každé neštěstí, s jakýmkoliv by se Angličané v Indii potkali měli, a nikdy neobětovala práce a výkonů svých indijských poddaných potřebám své diplomacie v Evropě“ (ibid., s. 16). Proto je větší část Indů Angličanům stále věrná, neboť tuší, „jak by jim bylo, kdyby pozbytí měli vlády tak spravedlivé, dobročinné, lidumilné“ (Feistmantel 1887a, s. 61). Proto „hlavními podněcovateli povstání [sipáhijů] byli tací lidé, již doufali, že ve zmatku a anarchii, jež by následovaly, by mohli kořistiti ve svůj vlastní prospěch“ (Feistmantel 1887b, s. 15), a k lidskému faktoru přidává falešně vykládanou osvětovou a kulturní činnost Britů, ať již to bylo připojení množství provincií lordem Jamesem Broun-Ramsayem, markýzem Dalhousie (1812–1860), podle Feistmantela ovšem „prováděné jenom v nejšlechternějším úmyslu“ (ibid.), nebo modernizace země a westernizace vzdělávacího systému (ibid.). Stejně ak denní tisk, ačkoli má tendenci interpretovat povstání sipáhijů jako spravedlivý odpor proti Britům (podrobně Krása 1969, s. 81–83), následný vývoj probíhal podobně jako v Německu, kde mínění kolísalo mezi interpretací povstání jako boje za nezávislost a heroizací Angličanů bránících se proti barbarským zločinům povstalců (podrobně Mazumdar 2013, s. 107–111), neboť tyto zprávy mohly být konečně částečným ospravedlněním imaginace Inda jako barbarského divocha (ibid., s. 108). Proto se o desetiletém výročí události objevuje řada anekdot zdůrazňujících hrdinství Angličanů, aby se posílil údajný dobový výrok o tom, že zůstane-li v Indii naživu jediný Evropan, bude bojovat tak dlouho, dokud povstání nebude poraženo (srov. an., 1868b). Některé události, zejména obléhání Khánpúru a Lakhnáu, se staly natolik emblematickými, že na ně vzpomíná při své cestě Indií nejen Josef Kořenský (Kořenský 1896, s. 540), ale obránci Lakhnáu, Johnu Eardleyovi Wilmontu Inglisovi (1814–1862), se výhradně pro jeho statečnost dostalo hesla i v *Ottově slovníku naučném* (OSN, XII, 1897, heslo Inglis). I přes tuto heroizaci Angličanů byla kritizována neobvyklá krutost, s jakou se zachovali vůči poraženým (srov. ostatně reflexi právě u Kořenského 1896, s. 540), jak to předpověděl již v době povstání Václav Filípek, když si povzdechl: „Angličané budou míti co dělat, nežli opět

rozsáhlou tu říši si podrobí. A co tu krve bude prolito!“ (Filípek 1858, s. 102). Tento poněkud ambivalentní diskurs pronikl rovněž do světové (zejména německé a francouzské) populární beletrie, jež byla u nás hojně překládána kolem přelomu století (podrobněji viz VI.4.3.).

Krutost a bezohlednost britské politiky byla anglofobním tiskem zdůrazňována až do konce námi sledovaného období. Jejím předním kritikem byl u nás v tomto směru Josef Jakub Toužimský (1848–1903), který již r. 1877 psal ostře o tom, že „žádný [...] národ neprováděl tak neslýchaně bezohlednou a ukrutnou politiku ve svých koloniích jak právě anglický“ (Toužimský 1877, s. 1). Nutné východisko z dané situace o čtvrt století později viděl v ruském záboru Indie, o jehož nebezpečí se ostatně mluvilo v Anglii sporadicky již od šedesátých let (srov. Budil 2015, s. 442) a na jehož možnost se u nás opakovaně upozorňovalo (Smetana 1846, s. 1065; an. 1878). Právě Toužimský věnoval této problematice rozsáhlou stať, v níž se domnívá, že hlavní starostí anglické politiky je kolem roku 1900 právě obava před ruským vlivem ve střední Asii a tím i v Indii, zároveň si Alexandr II. údajně „vytknul přesný program k šíření ruské moci v střední Asii a k postupnému přiblížení se k hranicím Indie“ (Toužimský 1900, s. 115). Podle autora je klíčem k tomuto programu ruské obsazení Herátu, odkud již pro obrovskou ruskou armádu „až k samému Indu není nepřekonatelných přirozených překážek“ (ibid., s. 119). Na očekávaný vpád Rusů do Indie v nultém desetiletí 20. století poukazují nejen alarmující články o nepokojích na indicko-afghánských hranicích, za nimiž se sleduje právě ruský vliv (an. 1908), ale rovněž překlad značně agitačního líčení vojenských operací na tádžickém a afghánském území z pera Borise Leonidoviče Tagejeva (1871–1938) s výmluvným titulem *Rusové nad Indií* (*Русские над Индией*, česky 1905).

Zároveň po potlačení povstání sipáhijů roste pověst Indie jako hospodářské síly na světovém trhu. Nejemblematičtějšími exportními artikly se v tomto ohledu u nás staly indická bavlna a pšenice. O tom, že „Hindostan Evropu tak dobře s bavlnou zaopatřiti může jako Severní Amerika,“ píše *Česká včela* již r. 1840 (an. 1840b, s. 83). Otázka nabyla na aktuálnosti poté, co Britové v důsledku americké občanské války r. 1863 soustředili pěstování bavlny pro evropský export právě do Indie. Ačkoli tento postup byl i v evropském měřítku dobově kritizován pro pauperizaci indického rolnictva (srov. Michelet 1865, s. 16–17), zůstává topos Indie jako jednoho z největších vývozců bavlny a bavlněných výrobků do Evropy ještě dlouho přítomen nejen v českém diskursu, podle nějž je bavlnictví pokládáno za nejdůležitější odvětví indického hospodářství (RSN, IV, 1865, heslo Indie; Vollmer 1865, s. 339; Machát et al. 1911, s. 881). Protože bylo velmi brzy zřejmé, že indické hospodářství se teoreticky může stát silným aktérem britského exportu (Vollmer 1865, s. 339), začalo se záhy spekulovat o možných vlivech na evropské hospodářství, především zemědělskou výrobu. Jakkoli se poukazovalo

příležitostně například na to, že evropské cukrovarnictví by mohla ovlivnit levná výroba palmového a třtinového cukru v Indii (an. 1889), nebo se upozorňovalo na kvalitu indického čaje,⁵⁷ hlavním nebezpečím pro evropské zemědělství se začal ukazovat indický export pšenice. Ještě *Slovník naučný* r. 1865 udává, že nejdůležitější indickou obilninou je rýže (RSN, IV, 1865, heslo Indie), zejména v průběhu osmdesátých let se však objevují stále častější zprávy, že vývoz indického obilí do Evropy rok od roku roste (an. 1886; an., 1889b). Proto se někteří autoři začínají domnívat, že levná indická pšenice způsobí úpadek obilnářství i v Rakousku a u nás. Proti těmto názorům, které v *Národních listech* propagoval Richard Šantrůček (1861–1925), vystoupil Otakar Feistmantel. Ve svém textu nicméně doložil, že se jedná nikoli o nebezpečí, jemuž je nutno čelit, ale o proces, který již dávno probíhá a je nezadržitelným vývojovým procesem: „Vše stále pokračuje, komunikační prostředky se zdokonalují – a dovozu z ciziny není možno lehce se opřít; zajisté, že každé takové zlo má své dobro vzápětí“ (Feistmantel 1886b). Tento nárůst exportní síly indického obilnářství byl dobově o to překvapivější, že indické zemědělství bylo tradičně pokládáno za zaostalé. To platilo zejména o chovu dobytka, v němž Indie nemohla údajně představovat exportní sílu, „jednak následkem nedostatku vhodných pastvin, jednak proto, že většina obyv[atel] z příčin náboženských nepožívá masa zvířecího“ (OSN, XII, 1897, heslo Indie Východní – chov dobytka; srov. Feistmantel 1886c). Ale rovněž rolnictví bylo pokládáno za technicky nerozvinuté a jeho výsledky za nejisté. Příčiny se hledaly jednak v tom, že „strašlivá chudoba domorodců zdárnému rozvoji [orby] ještě dlouho bude na závalu“ (OSN, XII, 1897, heslo Indie Východní – orba), jednak v nestálém indickém klimatu. Díky němu se „za jistých meteorologických poměrů [...] může přihoditi, že [některé] kraje neobdrží potřebného deště – což má pak povážlivé následky – dostavuje se hladomor“ (Feistmantel 1886c, s. 166). Bylo-li tedy koncem 19. století jasnou skutečností, že Indie stála v objemu zahraničního obchodu ve světovém měřítku již na pátém místě, „jsouc předstihována toliko Velkou Británií, Francií, Německem a Spojenými obcemi severoamerickými“ (OSN, XII, 1897, heslo Indie východní – obchod), je pochopitelné, že právě zprávy o častých indických hladomorech a příležitostně i o propukání epidemických chorob (zejména moru a cholery) se stávaly dalším užitečným tématem, jež mohlo poukázat na slabosti indické koloniální správy a na fakt, že Británie takto rozsáhlým vývozem indických plodin obohacuje pouze sebe, zatímco vlastní indické obyvatelstvo prodělává stále větší pauperizaci – podle *Naší doby* tak každoročně bez náhrady z Indie odcházelo do Británie (nejen v důsledku

⁵⁷ Tomu se podle Feistmantela začíná dávat v Anglii přednost před čínským „a zajisté že i v ostatních zemích si vbrzku získá všeobecného a zasloužilého uznání“ (Feistmantel 1888a, s. 187), protože autor požadoval snížení vysokých cel, „aby se takto vysoká cena čaje mohla snížit a blahodárny požitek tohoto vzácného nápoje v dobré jakosti přístupným učiniti i méně majetným lidem“ (ibid.).

exportní ekonomiky, ale rovněž dluhopisů, mezd britských úředníků atd.) celkem 360 milionů zlatých (an. 1898a).

Zprávy o epidemicky se šířících chorobách i hladomoru v Indii se objevují v západním tisku periodicky, přičemž jsou rozsáhlá a podrobná líčení utrpení Indů využívána k nejrůznějším propagačním účelům. Pokud jde o neklerikální tisk, setkáváme se většinou s odsudky britské vlády pro nečinnost a neodstraňování těchto pohrom v zemi, již využívá jako svou kolonii. Nejkrutější odsudek britské kolonizace a západní civilizace vůbec v tomto směru přinesl Pierre Loti (1850–1923) ve svém cestopise *Indie bez Angličanů* (*L'Inde sans les Anglais*, 1901, česky 1909), neboť zemí projížděl právě v době jednoho z nejničivějších hladomorů v roce 1900. Pro autorův humanismus je nepochopitelné, jak v dnešní době, „kdy mohou železnice a parníky každé chvíle přinést pomoc těm, kdož umírají hladem“ (Loti 1909, s. 120), se Británie chová lhostejně, zaměstnává se raději záležitostmi jihoafrické búrské války a s nešťastnými Indy „není soucitu na světě“ (ibid., s. 179). Pro Lotiho antikoloniální smýšlení je pak jen příznačné obvinění, že i za vznik stávající situace může nepřímo právě britská vláda tím, že zbavila Indы jejich původní přirozené schopnosti tyto situace řešit, aby je na sobě učinila závislými, pomoc jim ale již neskýtá (srov. Millward 1955, s. 370–371) – a právě díky ztrátě této vitality „Indie vysychá a ztrácí se; celá země je vyčerpána“ (Loti 1909, s. 137). Je-li tato Lotiho obžaloba kolonialismu poměrně sofistikovanou, většina u nás se objevujících článků takovou ambici nemá. I když v sobě odsudek britského panství rovněž obsahují (srov. Krása 1969, s. 83), většinou spíše nabízejí zdánlivě jednoduchá řešení. Tak se ve *Světozoru* objevuje myšlenka, že hladomoru by se dalo zabránit zlepšením irigačního systému, jehož zbudování „by žádných překážek nečinilo, an řeka Ganges a její přítoky dosti vody mají“ (an. 1869c, s. 320) a *Ilustrovaný svět* prostě a jednoduše doporučuje, aby Angličané nebyli tak hrabiví jako dosud (an. 1903). Neutralitu zachoval *Sborník České společnosti zeměvědné*, když referoval o výzkumu Harryho Graveliuse (1861–1938), který si kladl za cíl zjistit, jak lze katastrofám předcházet, jímž však průkopník hydrologie a meteorologie zjistil pouze, že se proti neúrodě nedá nic dělat, protože monzuny nelze s jistotou predikovat (srov. an. 1900a). Proti kritice britské koloniální správy se ze světských autorů nepřekvapivě postavil pouze Otakar Feistmantel, který se věnoval výzkumu cholery při epidemii v roce 1884 a zjistil, že „zlepšení sanitárních poměrů“ ji „značně i umenšilo“ (Feistmantel 1886d, s. 343). Apologetický ráz má však zejména jeho prohlášení, že hustá železniční síť a zvýšená hustota dopravy „ani nezměnila směr epidemií, ani nezvýšila jich počet a ani nezvýšila rychlost šíření se“ (ibid., s. 342).

Složitější je situace u klerikálního tisku, jenž však o indických epidemiích přinášel českým čtenářům zprávy nejdostupnější, nejpodrobnější a také relativně nejčastější. Přitom se

jedná většinou o líčení nesnesitelných poměrů zejména v křesťanských misiích s prosbou o finanční příspěvek na jejich zajištění. Zcela na straně Británie stojí většinou český evangelický tisk, argumentující, že „ti, kteří, zejména v Čechách, tupí všecko, co souvisí s Anglií, uvalují také příčinu hladu v Indii na hlavu anglické vlády. Kdo však se spravedlivě chce na věci dívat, pomyslí si, že, nebýti pořádku, ježž vláda anglická v Indii zavedla, a nebýti její vydatné péče, následky neúrody by musely býti ještě daleko horší“ (an. 1898b, s. 119). Komplexnější je postoj katolického tisku. Ten většinou deklaruje, že si anglo-indická vláda je vědoma vážnosti situace a zatěžuje státní pokladnu nejvíce, jak je možno (srov. an. 1897b; 1900b, s. 192), z této sumy však „málokomu se co dostalo neb alespoň pozdě“ (an. 1897b, s. 250). Příčinou údajně je, že Anglie tyto prostředky vynakládá na financování veřejných staveb a zajištění práce pro trpící hladem, přitom se však musí spoléhat na „nesvědomité pohanské úředníky“ (an. 1900b, s. 194). Ti buď získané prostředky rozkrádají, nebo práci dokonce prodávají, takže „kdo nejvíce podával, byl připuštěn“ (ibid., s. 219), přičemž úmyslně opomíjeli křesťany, zčásti pro jejich chudobu, zčásti proto, „aby křesťanství zasadili smrtelnou ránu“ (ibid.). Nezáleží přitom na skutečnosti, že tito bráhmani jsou často evropsky vzdělaní, neboť vzdělanost a kultura nemůže pohana „učinit poctivějším“ (ibid., s. 221). Status bráhmanů (pohanských kněží) jim pak zajišťuje, že ani po přímém obvinění ze stranickosti nebudou světskou spravedlností potrestáni, neboť „u soudu [...] svedli všecko na policisty a policisté netroufali si proti nim před soudem svědčiti“ (ibid., s. 222). Británie a její správa je tak obviňována z nečinnosti neprávem, neboť za nedostatečností hmotné pomoci stojí právě pohanští kněží, kteří však nijak o své hladovějící „bratry“ nepečují a nechávají je umírat poblíž svých dveří (srov. ibid., s. 193, 207). Tím dochází k překvapivému efektu, že totiž pro podporu „v zástupech přicházejí pohani i mohamedáni k misionářským domům a ústavům a projevují ochotu státi se křesťany“ (ibid., s. 193), a doba hladomoru je tak vlastně „pravým štěstím a velkou milostí“ (ibid.), zároveň ale neustálým ohrožením misionářské práce (srov. an. 1906). Právě proto je nyní třeba evropských věřících, kteří mohou přispět nejen společnou modlitbou (srov. an. 1900b, s. 108), ale také finančními částkami nejen na odstranění indického hladomoru, ale především na christianizaci „pohanů“ i muslimů a na udržení činnosti katolických misií, záměrně ochuzovaných fanatickými bráhmany ve službách anglické vlády. Tak tento na několika rovinách budovaný diskurs přenáší odpovědnost na samotné Indy a východisko spatřuje pouze v jejich europeizaci, resp. christianizaci.

Poslední oblastí, kterou chceme na tomto místě zmínit, je zájem o indické nacionální hnutí, resp. o emancipaci a modernizaci Indů, nezávislých na britské koloniální správě. První a nejvýznamnější text, upozorňující na modernizační snahy uvnitř hinduistické společnosti, se

objevil v *České včele* r. 1845 a anonymní autor, jímž je snad Karel Boleslav Štorch (1812–1868; Holman 2008, s. 202), v něm podrobně pojednal o životě a činnosti Dvarkánátha Thákura (1794–1846), jednoho ze zakladatelů a vůdců hnutí bráhmamádž. Text je komponován jako obhajoba evropské kultury a civilizace, zároveň ale vlastenecké hrdosti a patriotismu – a odpovídá tak přesně teoretickým programům národního obrození.⁵⁸ Podle autora právě seznámení se s evropskou vzdělaností a kulturou „způsobilo a způsobuje ve hlavách mladých Indů pravý, ouplný převrat“ (an. 1845, s. 307), a tak „rozšiřuje evropský duch své působení, svou moc dále a dále“ (ibid., s. 303). Jde tedy o šíření skutečně jen osvětou, zároveň patrioticky hrdou, která přirozeně, aby si uchovala svébytnost, vytváří konstrukce, jimiž přenáší „dobrou částku nových přání a náhledů na pomníky dávných věků“ (ibid., s. 307) – přitom autor neopomene opět upozornit na paralelu s naším vlastenectvím. Vlasteneckou hrdost podle něj osvědčil při svých návštěvách Anglie nejen Dvarkánáth, zhnusený moderní konzumní společností, ale i jeho předchůdce Rámmohan (v textu Romahun) Ráj, jehož dle autorova mínění zabilo právě to, že byl i mezi Angličany, „jakož se každému vlastenci sluší, Hindu (Ind) z celého srdce“ (ibid., s. 315). Proto může autor ukončit svůj text apelem zcela v duchu obrozenského patriotismu (srov. Krása 1969, s. 80–81): „Je-li ale i naše vzdělání vysoké, učme se od těchto synů zemí, mohou před naším zrakem zakrytých [...] šlechetné lásce k bližnímu a vlasti, byť i v pohrdání byla. Blaze národu, který Dvarkanaty má!“ (an. 1845, s. 332). Že šlo o text promyšleně apelující skrze indickou paralelu na český vlastenecký program, je zřejmé i ze skutečnosti, že heslo, jež Dvarkánáthu Thákurovi věnuje o dvacet let později *Slovník naučný*, ho líčí jen jako nekritického obdivovatele anglického technického a civilizačního pokroku (RSN, II, 1862, heslo Dwarkanat Tagor).

Zájem o indické nacionální hnutí rapidně vzrostl na přelomu 19. a 20. století. Projevoval se jednak levicově orientovaným zájmem o protestní akce proti britským nařízením (podrobně Krása 1969, s. 86–87), jednak snahami toto hnutí bilancovat a určit jeho pravděpodobný budoucí vývoj. Především panoval již Hellwaldem hlásaný názor, že v indickém národním hnutí budou mít jednoznačnou převahu muslimové, kteří „pyšně jednají s pohany, s nenávisí a skrytým vzdorem pozorují panství křesťanů, kteří jim vládu odňali a sluhy svými je učinili“ (Basl 1908, s. 369). Naproti tomu u hinduistů je vlastenectví nemožné, neboť u nich národní vědomí vždy bude ustupovat příslušnosti ke kastě (ibid.; srov. Hellwald 1880, s. 268–273).⁵⁹

⁵⁸ Takovýto paralelismus ostatně vidíme přibližně o desetiletí dříve i v Polsku. Zde naopak byly konstruovány paralely mezi sultánem Tipúem, bojujícím proti Britům, a polským ozbrojeným povstáním proti Rusům (*Tippo saheb, sultan Misory, Magazin powszechny*, 1836; srov. Tuczyński 1981, s. 51–52).

⁵⁹ Josef Basl (1865–1913) ve výše citovaných názorech přejal Hellwaldův pohled, zbavil jej však některých zvláště ostrých a předsudečných závěrů, např. že by Anglie měla v Indii „zanechat všech tak řečených pokusů ústavných“

Oproti tomuto machiavelistickému pohledu stál pohled, přizpůsobený snahám umírněné indické inteligence – neboť názory radikálů byly pokládány za romantické sny bez širšího základu – o usilování Indů o samosprávu v rámci britského impéria, podobně jako např. Kanada nebo Austrálie. O těchto stanoviskách psal u nás zejména Emil Franke, již tehdy sám politicky činný student indologie u Josefa Zubatého (srov. Filipický et al. 1999, s. 141). Názory umírněné indické inteligence se podle něj opírají o západní vzdělání a tím i zkušenost s formováním národních hnutí v Evropě.⁶⁰ Proto si příslušníci této vrstvy uvědomují, že k vytvoření indického národa je zapotřebí názorová jednota, již však v Indii neustále ruší náboženská nesnášenlivost, a to kvůli Brity podporované panislámské ideologii (Franke 1910, s. 323), a dále jazyková jednota, neboť teprve pak „možno čile a prospěšně vyměňovati společné myšlenky a společné zájmy“ (ibid., s. 324), jež ale v Indii není nikdy možná. Protože jediné, co indické národní hnutí spojuje, je nespokojenost s britským panstvím, je podle autora nejryzejším výrazem indických vlasteneckých snah založení Národního kongresu, který tak přirozenou formou tyto zájmy zastřešuje a zároveň představuje předstupeň k budoucí formě samosprávy v rámci britského impéria, již však, má-li být účinná, musí podle Frankeho předcházet odstranění sociálních nerovností a kastovního systému (ibid., s. 330), aby tak byla Indie alespoň na této samosprávné úrovni schopna demokracie evropského typu. Názory, jež zde Franke reprodukuje, jsou tedy zatíženy a formovány představou západních národních společenství jako jediného možného univerzálního modelu národní a státní samostatnosti. Jde ostatně o představu, s níž se (v podobě univerzalizace západních demokratických hodnot) setkáváme dodnes a jež i nadále zůstává jakousi ideologií západního humanismu a demokracie. Skutečnost, že historie ukázala neplatnost Frankeho závěrů, ideologický podklad jeho uvažování a jeho relativnost jen podtrhuje.

Celkově lze tedy uzavřít, že se uvažování o britském koloniálním panství vždy nese v intencích evropského filosofického myšlení. Jak jeho obhajoba (jako v případě O. Feistmantela), tak jeho kritika vychází ze závěrů západního myšlení: na jedné straně ze zásad pokroku a stereotypů o zaostalém Orientu, na druhé straně o herderovskému podloženému právu

(Hellwald 1880, s. 273), nebo že hinduisté nejsou ani schopni zaujmout nějaké místo ve státním aparátu, neboť dříve byli zvyklí získávat od králů přízeň jen pletichami a intrikami, a proto nyní „nenávidí mnohé v našem zřízení státním, nejvíce pak stejnoměrný způsob, jímž státní stroj pracuje“ (ibid., s. 276). Baslovo stručné resumé je tak dobrým příkladem toho, jak k nám Hellwaldův vliv pronikal, zároveň však uvědomování si nepatřičnosti některých jeho názorů a jejich záměrná marginalizace.

⁶⁰ V podobném modu se nese i referování o snahách indické inteligence ve všech sférách přizpůsobovat se evropským měřítkům a standardům, které jsou pokládány za symbol univerzálního pokroku. Srov. např. hesla o první indické lékařce, Ánandabái Džóší (1865–1887) či geologu Pramáthu Náthu Bosem (1855–1934) v *Ottově slovníku naučném*, nebo oslavný článek v katolické *Hlídce* o Ardžanu Singhovi (1875–1946), sikhském vůdci, jenž otevřeně vystoupil proti praxi dětských sňatků (an., 1906b).

národů na rovnoprávnost a úlohu v dějinách (jež však implikuje existenci jednotného indického národa či vůbec národního vědomí). Z analyzovaných textů je rovněž zřejmé, že právě Indie, tento „klenot v britské koruně“, se často stávala spíše vhodným nástrojem pro kritiku britské politiky a ekonomie a sloužila tak jako jakési zrcadlo, promítající pro- či protibritsky motivované postoje. Podobný trend se pak odráží rovněž v beletrii, kde na jednu stranu můžeme pozorovat klasické ideologizující imaginace pokrok šířícího bílého kolonialisty, na straně druhé jsou (opět v intencích protibritského smýšlení) zejména v německy či francouzsky psané beletrii této kolonizaci přičítány četné přehmaty, jejichž důsledkem bylo např. povstání sipáhijů (podrobně viz VI.4.).

5. Indie jako geografická oblast

Kdo vstoupí do slavného údolí kašmírského, procestovav zemi divů Indii, shledá se býti oklamáným tím více, čím více očekával; onen však, kdo z Ruska přes veliké Tatarsko aneb přes lysý, sluncem spálený Afghanistan do Kašmiru putuje, ocitne se na půvabné oáze, na ostrově blahoslavenců.

Karl Gottfried Wilhelm Vollmer, asi 1860⁶¹

Motto, čerpané z Vollmerova populárně-naučného spisu, chce především upozornit na skutečnost, že geografická literatura věnovaná Indii má v průběhu 19. století tendenci oscilovat mezi podobně barvitými a subjektivními popisy a rozsáhlými telegrafickými seznamy horských vrcholů, provincií či měst. První modus má přitom kořeny již hluboko ve středověku, ve vyprávěních o Indii jako zemi divů a pozemském ráji. Ač této středověké geografii byl v průběhu 19. století věnován zájem jen zcela minimální,⁶² její romantizující představy ještě dlouho do 19. století udržovaly nejrůznější knížky lidového čtení, především lucidáře (např. Zachystal 1924, s. 59). Temto romantizujícím popisům snaží nabídnout protiváhu často až příliš suchopárné přehledy učebnicového typu, mající představovat pozitivisticky orientovanou geografii vědeckého typu. Tato literatura je v českém prostředí po dlouhou dobu založena na adaptaci cizích zdrojů (srov. Krása 1969, s. 72–73), a odráží tak dobové odborné poznávání

⁶¹ Cit. dle Vollmer 1865, s. 319.

⁶² S výjimkou středověkých cestopisů, které se určité reflexe dočkaly (viz V.2.), se o středověkém obrazu Indie podrobně v námi sledovaném období rozepsal patrně jen Jan Macháček, gymnaziální profesor v Českých Budějovicích. Jak ostatně poznamenal již František Kahlík, byla dobová romantická představa o Indii jako zemi koření, drahokamů a nejrůznějších divů ovlivněna i mlhavou středověkou představou o jejím geografickém vymezení, kdy „Indie obsahovala veškerou země, lemující veliký Jižní oceán od Habeše až po Čínu“ (Kahlík 1897–98, s. 25).

Indie a jeho reflexi. To bylo založeno na podrobném mapování subkontinentu, započatém Jamesem Rennellem (1742–1830) již r. 1782 a pokračující pod vedením britských geografických společností až do r. 1907, kdy byl dokončen rozsáhlý *Atlas of India*, v měřítku čtyři míle ku jednomu palci (Black 2005, s. 103). Přitom oblastmi nejintenzivnějšího výzkumu a trigonometrických měření zůstávaly ty, jež byly teprve nově objevovány, ve vlastní Indii především Himálaj (ibid., s. 83), které je proto také věnována relativně velká pozornost i v přehledové geografické literatuře.

Romantizující popisy a představy pronikly především do cestopisné literatury, kde o nich bude pojednáno širěji (kapitola V.). Kromě toho se objevují četné texty, obšírně popisující jednotlivá místa nebo pamětihodnosti subkontinentu. Takové jsou některé texty ve *Světozoru*, podávající romantizující popisy Kandy (an. 1834e), Puduččéri (an. 1834f) nebo Benáresu (an. 1835e) a zahajující tradici bohatě ilustrovaných článků, s nimiž se setkáváme až do konce století (např. an. 1901) a jež našly odraz i v populárně-naučných výkladech pro mládež, jakými byly např. knihy Pavla Jehličky (srov. Jehlička 1878, s. 10). Volně se však k podobně orientovaným příspěvkům přimyká i text Otakara Feistmantela o britských klimatických stanicích, v němž autor podává jakýsi turistický průvodce. O Dárdžilingu se tak dočteme nejen doporučení nejlepšího hotelu (Feistmantel 1886e, s. 23), že zde lze konat výlet na ponících, které „najmouti lze za 4 rupy (4 zl.) denně“ (ibid., s. 24), a že je zdejší podnebí prospěšné především osobám trpícím jaterními chorobami a průjmami (ibid., s. 26), ale dozvíme se dokonce přesnou cenu jízdenky z Kolkaty, jak dlouho trvá cesta vlakem a které spojení je časově nejvýhodnější (ibid., s. 27).

Tímto textem, plným konkrétních údajů, se nicméně Feistmantel zároveň přihlásil k proudu striktně vědecké geografie, jejímž představitelem také skutečně je. Jsou to především jeho rozsáhlé a vlastním nákladem tištěné přehledy indických zeměpisných poměrů (Feistmantel 1887c) a administrativního rozdělení země (1887b), jež u nás představovaly ucelený geografický (ale částečně též demografický a etnografický) přehled indických reálií. V prvním z nich se věnoval především zeměpisu fyzikálnímu, dále pak etnografii a náboženstvím, ve druhém rozebral administrativní rozdělení země, a to především formou rozsáhlých výčtů jednotlivých provincií, jejich krajů a správních center spolu s udáním počtu obyvatel, jejich náboženské příslušnosti atd. Také spis věnovaný fyzikálnímu zeměpisu je podobně telegrafický, ač se autor snaží výklad oživit poznámkami o historické důležitosti Indu a Gangu pro árijské obyvatelstvo (Feistmantel 1887b, s. 28, 42), zmínkami o „nepřekonatelných krásách“ Himálaje (ibid., s. 12) nebo i vlastními zážitky – např. při líčení uragánu, jež zažil v Kolkatě 1. 11. 1876 (ibid., s. 25–26). Většinou je však výklad záměrně strohý, a jak autor

několikrát zdůrazňuje, založený na přesných měřeních, ať již meteorologických (ibid., s. 27), či trigonometrických. V tomto ohledu se dopouští až jisté pedanterie, když někdy evidentně přibližná měření v anglických stopách převádí na metrickou soustavu: horní sněhovou čáru Himálaje, udávanou v pramenech asi na 10 000 stop, převádí přesně na 6 097,56 metru (ibid., s. 6). Od rozsáhlého líčení horopisu, zejména Himálaje, které „není zcela snadné, neboť velké části nejsou ještě dopodrobna známy“ (ibid., s. 4),⁶³ přechází k vodopisu, který podle něj s horopisem těsně souvisí (ibid., s. 20), ale rovněž k podmínkám meteorologickým a klimatickým. Přitom se však dopouští četných odboček, jako když při líčení toku některých řek zmiňuje přesnou trasu železnic, které je na některém místě přetínají (ibid., s. 32), nebo když s etnologickým zájmem uvádí, že na Džihlamu užívají domorodci různé druhy cestovních a nákladních člunů, jež svědomitě vypočítává bez bližšího popisu (ibid., s. 34). Nevěnuje se nicméně jen severoindickým řekám a rozhodně popírá, že by Ganga byla nejposvátnější indickou řekou, neboť stejně účtě se podle něj těší také Narbudda, na niž bude „hlavní posvátnost přenesena“ údajně r. 1895 (ibid., s. 50), nebo Kávéri, tato „Ganga“ jižní Indie (ibid., s. 54). Podobné informace se nicméně čtenářsky ztrácejí v množství místních jmen a čísel, a jestliže chtěl Feistmantel ukázat, že „v zemi tak rozsáhlé nalézáme bohatou rozmanitost krajinných skupení a podnebí“ (ibid., s. 3), poskytl o ní dojem jen nepřeborným množstvím číslic a místních jmen. Ještě větší uniformitu a telegrafičnost představují geografická hesla obsažená v *Ottově slovníku naučném*, jehož vzniku byl Feistmantel přítomen od počátku, i když oficiálně jako redaktor hesel z oblasti geologie (Tkaczewski 2013, s. 97), podepsán je však i u řady hesel z oblasti indické geografie. Výhodou je značně přehledná struktura jednotlivých hesel (srov. ibid., s. 113–114), jež nicméně zejména u těch kratších vede k jisté monotónnosti a zdání neuspořádanosti, neboť se zde na malém prostoru objevují nejrůznější informace o konkrétních územních jednotkách zdánlivě bez určitého logického uspořádání. Například v hesle věnovaném Amritsarů čteme informaci o veřejných budovách (vládní škola, městský dům), bezprostředně následuje věta o tradičních náboženských poutích a text pokračuje zmínkou o učitelském ústavu a pěti tiskárnách. Někdy vedle sebe Feistmantel tradiční a moderní

⁶³ Proto se Feistmantel problematice Himálaje věnoval ještě ve zvláštní studii v *Osvětě* 1890. Jelikož „ještě mnoho zbývá vykonati k ustálení náhledův o skladbě a geografickém urovnání tohoto velehorstva“ (Feistmantel 1890, s. 215), věnuje první (rozsáhlejší) část textu podrobnému líčení geografických výzkumů pohoří v posledních letech, přičemž vyzdvihuje součinnost působení domorodců jako výzkumníků v terénu (ibid., s. 224) s britskými geografů, získané poznatky klasifikujících (ibid., s. 218–219). Ve druhé části textu autor nezapřel svou odbornou specializaci, a protože podle něj podrobnou znalost „tohoto pohoří nabudeme [...] dokonalou znalostí geologické skladby“ (ibid., s. 341), nabízí rozsáhlé líčení geologického složení celého pohoří, včetně nejrůznějších teorií. V závěru je pak jen několik stručných zmínek o systému himálajské flory a fauny a etnografické složení místního obyvatelstva je rovněž téměř opomenuto. Tento text je vhodnou ilustrací toho, jak Feistmantel i při snaze o popularizační text neustále tenduje k odbornosti a zaměření na vědní obory, na něž se specializuje, zatímco ostatní složky výkladu ustupují silně do pozadí.

staví záměrně, jako když při popisu Alláhábádu či Dillí zmiňuje výstavnost evropských čtvrtí oproti zanedbaným historickým muslimským částem města. Těchto hesel obsahuje encyklopedie značný počet (automatizovanou rešerší elektronické verze slovníku jich bylo excerpováno přes 700 – pro srovnání: ze staršího *Slovníku naučného* toutéž metodou asi 250), přičemž jejich hustota později značně klesá (patrně v souvislosti s Feistmantelovou smrtí). Vlastní hesla dostaly i značně malé geografické jednotky, včetně důležitých vesnic a okresních městeček jednotlivých krajů; zde se informace omezují na určení polohy (vzhledem ke kraji, distriktu a nejbližšímu většímu centru) a uvedení počtu obyvatel, případně poměru hinduistů a muslimů. Rozsáhlejší hesla jsou věnována jednotlivým územním celkům britské správy či důležitějším domorodým státům, kde bývá uvedeno většinou několik údajů z historie oblasti,⁶⁴ zájem je ale soustředěn na výčet důležitých měst a vylíčení ekonomiky a průmyslu, často se Feistmantel rozepisuje též o nalezištích nerostů a hornin (např. heslo Ahmednagar).

Problémem je přitom hnízdování, jelikož praxe, že samostatné heslo má jak určitý kraj či okres, tak jeho často stejnojmenné hlavní město, vede někdy k paradoxním situacím, kdy např. Haidarábád má celkem čtyři hesla: 1) kraj v provincii Sindh, 2) jeho hlavní město, 3) největší poplatný stát v Britské Indii, 4) jeho hlavní město. Pozoruhodné jsou také pokusy o českou transkripci, obvykle uvedené vedle anglické podoby názvů, jež svědčí o Feistmantelově nesoustavnosti v této otázce (podobně jako transkripce v jeho ostatních pracích) a rozkolísanosti pravidel, která v tomto směru teoreticky vymezil až *Ottův slovník naučný nové doby* (srov. Tkaczewski 2013, s. 117–118). Čteme tak vedle sebe podoby jako Kač (anglické Cutch), Kalikat (anglické Calicut), ale také Chitore (místo Čittaur), Jaipoor (místo Džaiipúr) atd. I to svědčí o postupném pronikání jednotné transkripce a uvědomování si důležitosti této otázky.⁶⁵

⁶⁴ To se týká i větších měst, kde však jsou tyto údaje velmi kusé. Např. v Adžméru jsou údajně „krásné mramorové pavilony, odkud krásná vyhlídka“ (OSN, sv. I, 1888, heslo Adžmír), v Ajódhji zase „mnoho zřícenin znamenitých stavení a chrámů z doby Rámy“ (ibid., heslo Adžodhj). Tím se hesla *Ottova slovníku* diametrálně liší od hesel staršího *slovníku naučného*, jež právě na líčení historických památek kladl zdaleka největší důraz spolu s leckdy subjektivním hodnocením – Tádž Mahal je např. líčen jako „ne-li nejkrásnější, tedy nejskvostnější hrob na světě“ (RSN, sv. I, 1860, heslo Agra). U některých hesel historický výklad silně převažuje nad jinými informacemi, a v případě Dillí se tak o vzhledu města nedozvídáme téměř nic, podrobně je ale líčena historie od bájné Indraprasthy přes dillský sultanát po hlavní město Mughalů (srov. RSN, sv. II, 1862, heslo Delhi). Jinde zase většinu výkladu zaujímají rozsáhlá líčení událostí za povstání sipáhijů, jako v případě Khánpuru (ibid., heslo Cawnpur) nebo Fatehpúru (sv. III, 1863, heslo Futtipur).

⁶⁵ Rozdíl je evidentní opět oproti heslům staršího *Slovníku naučného*, jež buď přejímají transkripci anglickou (Chicacole, Chuprali), někdy uvádí, jak anglický výraz vyslovovat (Chunargurh jako Cúnagar, Chittore jako Čítér, Mynpooree jako Majnpúrý). Jsou-li přítomny podoby obě, je heslo někdy slovníkově řazeno pod českou, a nikoli anglickou podobou jména. Zejména kvůli této okolnosti dochází místy k paradoxním situacím, jako stojí-li vedle sebe hesla přepsaná v podobách Nagpore (Nagpúr) a Natpur, nebo má-li město Khánpur heslo řazené pod C (Cawnpur), ale okres, jehož je centrem, najdeme pod heslem Khanpur.

Nejčtivějšími zůstávají některé Feistmantelovy spíše popularizační články, jako již zmíněný text o sanitariích nebo *Objasnění některých mylných náhledů ohledně Kalkutty* (Feistmantel 1888b), jenž sice vyvrací především některé tradované mylné údaje německých „konverzačních slovníků“ a tím i některé stereotypy naší cestopisné literatury.

Představuje-li Feistmantelovo dílo geografii orientovanou čistě vědecky a zaměřenou vysloveně k Indickému subkontinentu, je nyní třeba alespoň stručně se zmínit o silném proudu všeobecně zeměpisných příruček a učebnic, jež se u nás hojně objevují po celé 19. století. Z cizích děl je kromě Hellwaldových prací, které přinášely údaje spíše o fyzikálním než politickém zeměpisu (srov. Hellwald 1880, s. 247–271), nutné zmínit zejména překlad rozsáhlého zeměpisného díla italského geografa Adriana Balbiho (1782–1846) *Abrégé de géographie* (1832). Jeho vydání u nás připravoval kartograf a rytec Václav Merklas (1809–1866), jenž k němu ryl i bohužel nikdy nevydané mapy (srov. Kraus et al. 2019, s. 145–146). Pro značný rozsah dílo vycházelo sešitově a zůstalo nedokončeno; práce byly zastaveny zhruba v polovině druhého svazku, a stačily tak obsáhnout jen část pojednání o Asii, které je dnes pro nedokončení svazku jako celku poměrně vzácné. Pojednání o Indii je ve vydaných sešitech kompletní a je pozoruhodné tím, že odděluje od vlastní Indie nikoli državy ostatních evropských koloniálních mocností, jak bylo obvyklé, ale souostroví Maledivy jako samostatný sultanát, stát Sikhů („soustátí seikhské“) a Nepál. Při popisu vlastní Indie po stručném líčení fyzikálního zeměpisu, zejména říčních toků, přechází k popisu politické geografie, zejména měst. Postupuje přitom poměrně atypicky, když nejprve předkládá „přehled nynějšího rozvržení politického, jenž se se starodávním politickým rozdělením srovnává“ (Balbi 1842, s. 209), tj. rozsáhlé přehledy administrativního rozdělení Indie⁶⁶ a výčty měst v jednotlivých krajích, jen občas přerušené stručnou poznámkou.⁶⁷ Na tyto seznamy pak navazuje, když k jednotlivým městům přidává obšírnější popis, přičemž se soustředí „pouze na popsání oněchno měst, která velkým obyvatelstvem a množstvím památností pamětihodná jsou“ (ibid., s. 233). I přes popisy četných náboženských center a poutí – jak muslimských do Adžméru (ibid., s. 223), tak hinduistických např. do Dváraky (údajně k poctění boha Rančora, srov. ibid., s. 236), je evidentní autorova fascinace pokrokem, který urbanizace Indie doznala během období britské správy. Netýká se to jen rozsáhlých popisů Kolkaty, která vzrostla „na nejbohatší, nejlidnatější a největší město obchodní v celé Asii“ (ibid., s. 239), ale např. také Burhámúru, kde je „podivuhodná [...]

⁶⁶ Balbi zeměpisně Indii dělí pouze hrubě na Severné Hindostansko (především Kašmír), Jižné Hindostansko aneb vlastní Hindostan (oblast bývalé Mughalské říše) a celý zbytek jižní Indie zahrnuje pod pojem Dekan.

⁶⁷ Transkripci užívá Balbiho text zásadně anglickou, ačkoli poznamenává, že tak činí z čistě praktických důvodů, neboť se užívá „všem domluvám navzdor [...] na škodu všech zeměpisců a kreslitelů map v Evropě i v Americe“ (Balbi 1842, s. 212).

velikost a krása vojáren a bytů důstojnických“ (ibid., s. 220). Oproti tomu jsou domorodá města údajně zanedbána, vystavěna špatně a většinou dnes pobořena (např. Patna, ale i Ágra; srov. ibid., s. 220, 222).

První česky tištěnou zeměpisnou příručkou se stala již o více než padesát let dříve *Geograffia aneb vypsání okršlku zemského* slovenského kartografa Ladislava Bartholomeida (1754–1825), vytištěná v Báňské Bystrici r. 1798, která tak zachycuje ještě situaci před britskou expanzí (srov. Krása 1969, s. 60–61). Exkurs o Indii (editován in Kramerius 2019, s. 235–236) je poměrně stručný, přesto jsou však do něj zahrnuty některé romantické stereotypy, např. že národ Indů „již před čtyřmi tisíci léty tak dokonalý byl, že k němu k nabytí moudrosti jiní chodívali národové“ (Bartholomeides 1798, s. 80). Severní Indii dělí na mughalskou říši a sikhský stát („republiku Saik nazvanou“, s. 81), z jižní Indie popisuje pouze Malabárské pobřeží, Evropanům údajně jedině známé (ibid.). Mimo vlastní Indii vyděluje evropské kolonie, přičemž v jeho pohledu je indická kolonizace ještě rovnoměrně rozdělena mezi Brity, Francouze, Nizozemce, Portugalce a Dány (srov. ibid.).

Z tohoto modelu pak prakticky vycházejí další stručnější texty učebnicového charakteru. Návaznost je zřejmá především u Karla Šádka (1783–1854), jehož *Všeobecný zeměpis neb geografia* vyšel ve třech svazcích v letech 1822–1824. Po vzoru Bartholomeida rozděluje subkontinent na „občanství Aziatův a držení Evropanů“ (Šádek 1824, s. 153), přičemž území Maráthů, Rádžputů a Sikhů je podle něj na Britech zcela nezávislé. Zdrojem jeho informací byla evidentně některá německá příručka, neboť německé výrazy sám často uvádí tam, kde si není jist českým překladem – např. „zlatohlav a stříbrohlav (Gold- und Silberstof)“ (ibid., s. 156) vyráběné v Benáresu. Jindy se podobné učebnicové texty omezují na líčení přírodních podmínek a indického přírodního bohatství. Podle *Krátkého zeměpisu* (1823), jenž autor Michal Kadaň (1766–1830) v osvícenském duchu pojal jako rozhovor mezi dětmi a učitelem (expertem), se o Indii dozvídáme pouze, že je to „nejstarší národ pod správou velikého mogola“ (Kadaň 1823, s. 107) a že její bohatství je nesmírné, neboť zde rostou ořechy, které „do 18 liber tíže mají“ (ibid.). O poznání odborněji, i když stejně povrchně své líčení pojal v *Počátcích zeměpisu* (1863) Josef Erben (1830–1910), uvádějící jen namátkou některá města a závislé „knížecí“ státy, zato se však rozepisující o tom, že Indie je „od starodávna touha a cíl obchodu světového“ (Erben 1863, s. 116) a že árijští Indové jsou „pilní hospodáři a důvtipní průmyslníci“ (ibid., s. 117). Na ještě stručnější informaci se omezil Hugo Theodor Kolisko (1856–1929), jehož *Stručný zeměpis pro mládež* dosáhl mezi lety 1887 a 1919 nejméně dvanácti vydání. Indie je zde charakterizována pouze jako země koření s největšími městy Bombají a Kolkatou (Kolisko 1887, s. 40). Konečně jakýmsi rozšířením a modernizací tohoto modelu je

i *Ilustrovaný zeměpis všech dílů světa*, vydaný r. 1911 pod redakcí Františka Macháta (1876–1935). Ač je jeho líčení Indie (v rozsahu asi 10 stran) již odborněji pojatou příručkou, soustředí se stále na rozsáhlé popisy přírodních podmínek a nabízí jen letmé zmínky o některých městech, rozsáhlejší místo mají opět jen Kolkata a Bombaj a některé historické památky, především Tádž Mahal.

Z čistě odborně pojatých děl české provenience je třeba jmenovat především tři. Na prvním místě je to *Všeobecný zeměpis* Karla Vladislava Zapa (1812–1871), a to přesto, že formálně říznaně navazuje na Balbiho dílo (srov. Horák et al. 1968, s. 283; Kraus et al. 2019, s. 144–145). I on totiž podává přehled podle jednotlivých prezidentství a „prostředních“ a „neprostředních“ území. I jeho popisy se soustředí na počet obyvatel a významnější města jednotlivých krajů, k nimž přidává stručnou charakteristiku; rovněž jako u Balbiho také u Zapa najdeme vysoké hodnocení britské urbanizace, takže v Kolkatě evropská čtvrť (tzv. „bílé město“) je „tak skvostné a nádherné, že připomíná Petrohrad v Evropě“ (Zap 1850, s. 122), zatímco domorodé (tzv. „černé“) město tvoří ubohé chatrče „dílem docela z bambusu a z lepenice“ (ibid.). Již z toho je však zřejmý jiný rys Zapovy práce, který u Balbiho nenacházíme, totiž snaha přirovnávat jednotlivé entity indické geografie k teoreticky známějším evropským. Tak nejen Kolkata připomíná Petrohrad, ale království Audh „jest velikostí Čechám rovné“ (ibid., s. 127). Tuto tendenci dovedl do jistého extrému ve svém líčení Asie Josef Basl (1865–1913). Podle něj je celý Indický subkontinent podobný Itálii,⁶⁸ himálajský průsmyk Nangpa má „dvojnásobnou výšku Krkonoš“ (Basl 1908, s. 357), ganžská delta „jest o málo menší království českého“ (ibid., s. 362) a do Gangy se vlévají řeky, z nichž „mnohé předčí délkou i množstvím vody nad Vltavu, nad Tisu, nad Seinu“ (ibid., s. 361). Dílo, přiznaně založené na cizích zdrojích, k jejich strohým faktografickým popisům přidává značné množství romantických stereotypů. Z Feistmantela čerpaný popis Himálají je např. rámován líčením nebezpečného horstva, jehož vrcholů se stále nedaří dosáhnout (ibid., s. 359). Tyto stereotypy jsou nejpatrnější v úvodních částech Baslova pojednání, kde popisuje Indii jako zemi, „jejíž význam pro duševní a hmotný vývoj kultury světové jest veliký“ (ibid., s. 355), kde ale zároveň bují tropické rostlinstvo a žijí krokodýli, hadi, tygři a sloni (ibid.) a obyvatelstvo dosud pěstuje obilí jako za nejstarších dob tím nejprimitivnějším způsobem (ibid., s. 368).

Na zcela opačném pólu stojí práce Jana Palackého (1830–1908), jehož dílo bývá ostatně hodnoceno jako telegrafické, nekritické a málo propracované (srov. Horák et al. 1968, s. 220–

⁶⁸ Toto porovnání je evidentně převzato od Hellwalda (1880, s. 240), objevuje se však sporadicky již dříve. U nás je patrně poprvé zmiňuje Karel Boleslav Štorch (1812–1868) ve svém *Zeměpise filosoficky pojatém* při popisu Itálie (Štorch 1853, s. 53), i když při líčení vlastní Indie dává přednost jejímu srovnávání s Afrikou (srov. ibid., s. 45).

221; Kraus et al. 2019, s. 151–152). V *Asii* (1872) se zabývá postupně jednotlivými složkami fyzikálního zeměpisu, nejprve horopisem a geologií, posléze hydrosférou a biosférou, přičemž se věnuje každému z rozsáhlejších geografických celků zvláště. Kromě rozsáhlých seznamů geografických jednotek a jejich číselných údajů přináší zejména kritiku dosavadního výzkumu, když např. pokládá geologii Indie v některých oblastech za zcela nedostatečnou (Palacký 1872, s. 15), také jediným relevantním pojednáním o indické flóře je podle něj *Flora indica* (1855) Josepha Daltona Hookera (1817–1911; srov. *ibid.*, s. 40).

Osobité místo mezi těmito publikacemi zaujímá *Zeměpis hospodářský* (1898) Jana Řežábka (1852–1925). Autor se v něm pokusil sloučit encyklopedické geografické dílo s příručkou ekonomické geografie, a sám si je novátorství tohoto pokusu vědom, když píše, že jeho kniha „jest v naší literatuře vlastně první, jež [...] co do obsahu poskytuje u porovnání s cizími vychvalovanými spisy toho druhu mnoho nového“ (Řežábek 1898, s. II). Ač je toto tvrzení málo skromné a Řežábek zastírá, že v zeměpisných výkladech týkajících se Indie mnohde vychází z Feistmantelových prací, pozoruhodné je zejména podřízení celého výkladu ekonomickému zřeteli, a to i tam, kde se jedná o standardní geografické líčení. Oproti tradičnímu dělení na Přední a Zadní Indii tak dává přednost členění na: a) císařství indické, b) další kolonie Britů a jiných mocností, c) nezávislé státy (srov. *ibid.*, s. 212). Při popisu jednotlivých indických územních jednotek a měst kromě nejdůležitějších údajů o rozloze či počtu obyvatel udává vždy obchodní nebo průmyslový význam každého popisovaného města, a to často vedle jeho významu historického, který je pro něj podružný. Láhaur je sice městem starých mughalských památek, ale hlavně centrem tkalcovského průmyslu (*ibid.*, s. 216). Kolkatou se téměř nezabývá, protože ji v obchodním významu předstihla Bombaj (*ibid.*, s. 223). Některá města zmiňuje čistě pro jejich průmyslovou důležitost, kterou někdy podtrhuje i kalkem toponyma – bihárský Kághazpúr (= Papírové město) „jest pověstný výrobou papíru“ (*ibid.*, s. 225). Ve druhé části svého pojednání, nazvané *Živnosti*, se věnuje jak obchodu, tak zemědělství a průmyslu. Obecně vyzdvihuje přínos britské kolonizace a vzdělávání evropského typu a v dobových intencích diskutuje důležitost indického obilí na světovém, hlavně evropském trhu (srov. výše II.4.2) a dochází k moderně znějícímu závěru, že „výhody plynoucí z levné práce budou se v Přední Indii jeviti tím patrněji, čím více budou nezřízenou soutěží snižovány ceny plodin zemědělských“ (*ibid.*, s. 247). Proto se také zabývá těmi plodinami, které se z Indie exportují (olejnin, opium), naproti tomu pověstnému pěstování koření nevěnuje pozornost téměř vůbec, neboť jeho výtěžek spotřebuje místní obyvatelstvo. Zato tradiční průmysl je v Indii v úpadku, a to především v důsledku soutěže s evropskými moderními technologiemi. Indie se podle něj nalézá v přechodném stadiu, „staré způsoby výroby berou

totiž za své a ponenáhlu nahrazují se novými“ (ibid., s. 250) – dokud nebude tento proces dokončen, nemůže být Indie pro Evropu v tomto ohledu partnerem ani hrozbou. Tak se Řežábkův text stává na jedné straně vysoce dobově aktuální příručkou světové ekonomie, zároveň chce ale být odbornou učebnicí geografie, neboť právě na ekonomické geografii by podle jeho názorů měla celá výuka zeměpisu spočívat.

Závěrem můžeme shrnout, že geografické příručky tvořily významný zdroj základních informací o Indickém subkontinentu často již pro svou přehlednost a strukturovanost odborného textu. Na jedné straně tu byly školní učebnice, variující v podstatě velmi podobné stereotypní informace, na straně druhé se nicméně objevují osobitě pojatá díla, jakými jsou například texty Josefa Basla či Jana Řežábka, snažící se geografii přiblížit evropskému čtenáři a vnést do ní aktuální hospodářskou problematiku. I přes tyto snahy, jakož i striktně vědecké výklady (O. Feistmantel) však, jak uvidíme především v kapitole věnované cestopisné literatuře, i přes snahu o faktografickou přesnost v dobovém povědomí převládaly romantické stereotypy, jež se místy objevují i ve zdánlivě striktně vědeckých textech.

6. Fascinující indická příroda

Jako rostlinstvo, jest také zvířectvo v Indii [...] nejrozmanitější na světě [...] Mezi dravci čtyřnohými na prvním místě sluší jmenovati lvy, tygry, levhardy a hyeny. Žijí v houštinách a džunglích v poříčí ganžském ve společnosti jedovatých hadův, jsouce postrachem člověka i ostatního živočišstva.

Josef Basl, 1908⁶⁹

Rozsáhlé motto, převzaté z Baslovy *Asie*, je více než charakteristické. Především odhaluje, že se daleko většímu zájmu u nás těšila indická fauna než flora, dále pak v rámci fauny upozorňuje na některé základní stereotypy, objevující se již od středověku – Indie jako země plná lýtých šelem (Basl sem bezdůvodně situuje i lvy a hyeny), vraždících ve spolku s nejjedovatějšími hady vše živé. Protože tato líčení odrážejí i četné stereotypy, promítané do dobové beletrie a cestopisné prózy, v úvodu této kapitoly pouze stručně zmíníme zájem o geologii, mineralogii a botaniku Indie, abychom se pak dále věnovali obrazům indické fauny.

Českému čtenáři zprávy o geologii a mineralogii Indie poskytoval prakticky pouze Otokar Feistmantel, jenž jako geolog osm let v Indii pracoval ve službách Geological Survey

⁶⁹ Cit. dle Basl 1908, s. 368.

v Kolkatě (podrobněji dále, V.4.2.; srov. též Filipický et al. 1999, s. 127). Během svého pobytu zaslal domů rozsáhlý popis tohoto ústavu, jenž poté tiskem uveřejnil český cestovatel Antonín Stecker (1855–1888; viz Stecker 1878). Feistmantel především odhalil příbuznost indické, tasmánské a australské karbonské flory a z toho usoudil, že kdysi tvořily jeden kontinent, který r. 1877 pojmenoval Gondwana (Kraus et al. 2019, s. 236), a následně navrhl dvojí klasifikaci jeho uhlonosných vrstev (Pospíšilová 2011, s. 32). Tyto své objevy česky popularizoval v již zmiňovaném *Nástinu všeobecných zeměpisných poměrů Východní Indie britské*, kde uvedl důvody pro tvrzení, že indický poloostrov je zbytkem této „archaické vysočiny“ (Feistmantel 1887b, s. 23) a že „snížení pláně Indoganžské spadá do stejné doby s vytvořením horstva himálajského“ (ibid., s. 13). S mineralogickým složením Indie pak českého čtenáře seznámil v přehledové studii *Nerosty a užitečné horniny Východní Indie britské* (1889), jejímž cílem je nabourání stereotypu o Indii jako zemi drahokamů a perel a jeho nahrazení představou o četných méně vzácných, nicméně prakticky užitečnějších nerostech.

Indická flora byla u nás známa jednak ze sběrů některých českých cestovatelů, jednak z populárně-naučných a odborných prací, zaměřených na botaniku celkově. Z cestovatelů-botaniků zmiňme Johanna Wilhelma Helfera, jehož sbírky indických rostlin byly zpracovány pro nejrůznější muzea (Maiwald 1904, s. 111; podrobněji o Helferově indickém pobytu dále, V.4.1.), Victora Schiffnera (1862–1944), jenž sbíral indické rostlinstvo během cesty na Šrí Lanku r. 1893 (ibid., s. 249–250), nebo Otakara Feistmantela, jenž si během osmiletého indického pobytu odborně všímal indických stromovitých kapradin. O nich uveřejnil rovněž popularizační text, v němž se odborná taxonomie neústrojně mísí s autorovými poetickými líčeními toho, jak jej právě tyto zvláštní rostliny osobně uchvátily (Feistmantel 1886f).

Z indického rostlinstva český tisk zajímalo zpočátku nejrůznější koření, jež bylo v Evropě dobře známým obchodním artiklem a s nímž se český čtenář mohl seznámit již od období středověku nejen prakticky, ale též teoreticky. Na počátku 19. století u nás o indické skořici, hřebíčku či kardamomu píše František Vladislav Hek (1769–1847), ale anonymní informativní texty o těchto plodinách se objevovaly také v *Prvotinách pěkných umění* či *Vlastenském zvěstovateli* (srov. Johanides 1976, s. 204; Hubáček in Kramerius 2019, s. 246–248). Zároveň se objevují texty o některých spíše kuriozních rostlinách; *Světazor* např. přináší články o talipotu (*Corypha umbraculifera*) proto, že „mezi všemi rostlinami na světě dosud známými největší má listy“ (an. 1835f, s. 58), nebo o *Tabernaemontana dichotoma*⁷⁰ z rodu

⁷⁰ Zde i dále se snažíme uvádět současná platná vědecká taxonomická označení namísto dobových. Identifikace některých rodů a druhů je přitom značně ztížena několikerým přeskupováním taxonomických systémů (srov. Janata 2020, s. 149), ale někdy též chybným zápisem dobového latinského názvu v pramenech.

jasmínů, stromu, jemuž pro podivný tvar jeho plodů indiští muslimové přezdívají „Evina jablň“ (an. 1835g).

Systematičtěji, ale stále vzhledem ke kritériím praktického využití a jisté kurióznosti, se indickou florou zabýval Jan Svatopluk Presl (1791–1849). Ten se sice skořicovníkem, rostoucím v Japonsku a Indii, a jeho lékařskými účinky zabýval již ve své disertaci z r. 1816 (Hoffmannová 1973, s. 25–26) a řadu zástupců indické flory zařadil také do *Rostlináře* (srov. *ibid.*, s. 134), vrcholem jeho popularizace exotických rostlin je nicméně *Všeobecný rostlinopis* (1846). Jak napovídá jeho podnázev, soustředil se v tomto díle autor na popis „rostlin ve všelikém ohledu užitečných a škodlivých“, což v případě exotické flory znamená také zahrnutí okrasných skleníkových květin (srov. *ibid.*, s. 128, 193), a vlastně tak jen rozšiřuje kritérium užitečnosti/vzácnosti, které se – jak jsme viděli výše – při deskripci indické flory užívalo již dříve. Pokud jde o indickou floru, lze užitečnost Preslem zmíněných rostlin rozdělit na všeobecnou (rostlina je upotřebitelná i pro Evropana) a specificky indickou. Do této druhé kategorie lze zařadit rostliny jako medoplod olejnatý (*Schleichera oleosa*), jehož roztlučená jádra domorodci „s bavlnou smíchaná navinují na hůlky bambusové a pálí je jako svíce“ (Presl 1846, s. 229), hubokor (*Hydnocarpus*, zde snad *H. Wightianus*), jehož „listy házejí do vody a omračují raky, jenž bez uškození jísti se mohou“ (*ibid.*, s. 108), nebo oslízák líbezný (*Aegle marmelos*), jehož ovoce domorodci „velmi rádi jedí, ačkoli jest silného zápachu a chuti mdlé“ (*ibid.*, s. 189). Již z těchto charakteristik vidíme, že zde Presl částečně navázal na koncepci exotického a kuriozního jakožto vymykajícího se evropským zvyklostem.⁷¹ To částečně platí i o rostlinách užitečných rovněž pro Evropany, pro něž však mají domorodci obvykle jiné, nám stěží pochopitelné využití. Příkladem může být pětikřídlec silný (*Shorea robusta*), jehož smůlu potřebují sice v Indii britští loďaři, ale její nejčistější kusy je nutno poskytovat „na kadění ve chrámech pohanských“ (*ibid.*, s. 177). Další takovou rostlinou je mech *Sphaerococcus gelidium* (u Presla puchratka huspeninová), jehož želatina „v celé jihovýchodní Asii do polévek, omáček ad. se dává,“ zatímco v evropských lékárnách se objevovala jako želatina s hojivými účinky (*ibid.*, s. 1807). Indie skýtá množství nejen užitečných rostlin, ale také exotického chutného ovoce; zde jmenujme např. karandu obecnou (*Carissa spinarum*; *ibid.*, s. 1060), ale především mangostanu lahodnou (*Garcinia mangostana*), vychvalovanou Preslem jako „nejlepší a nejlahodnější v Indii“ (*ibid.*, s. 198). Z okrasných indických rostlin opět autor zmiňuje jednak ty, jež jsou specifické především pro Indii – například opíhled skvělý (*Mimusops Elengi*, *ibid.*,

⁷¹ Jinou modifikaci kuriozity exotického, totiž podivnost rostliny o sobě, nalzáme sporadicky např. v Preslově *Počátcích rostlinosloví*, kde se autor zmiňuje např. o jistém indickém svlačci, jenž roste úžasnou rychlostí 27 stop během 24 hodin (Presl 1848, s. 276).

s. 1010) –, jednak rostliny rozšířené i v našich podmínkách, např. ibišek sázený v našich zahradách pro okrasu, který Indové mimo to „potřebují při hodech a slavnostech, anobrž i při pohřbech“ (ibid., s. 136).

Přesto zůstala Indie nadále spojována jen s několika emblematickými rostlinami, jimž se dostává pozornosti jak v cestopisné, tak beletristické literatuře. Na prvním místě je to baniján (*Ficus religiosa*), upoutávající pozornost Evropanů pro své rozrůstání a celkově podivný vzhled, ale rovněž pro posvátnost, připisovanou mu hinduismem i buddhismem. V odborné a popularizační literatuře nicméně na místo popisů jednotlivých rostlin nastupují stále častější pokusy o charakteristiku indické flory jako celku. Tuto snahu nalézáme již v překladu Vollmerovy *Země a národů v obrazech* (Vollmer 1865, s. 337) a z našich autorů ji reprezentuje především Jan Palacký. Ten se však soustředil spíše na kritiku existujícího stavu bádání (viz i výše), aniž by sám přinesl vlastní přehled či utřídění. Jeho text, otištěný r. 1890 v *Kroku*, se později v upravené podobě dostal také do *Ottova slovníku naučného* (heslo Indie východní – květena). Podle Palackého dosud odpovídající popis celku indické flory nemáme (Palacký 1890, s. 353) a vyhovující není ani Hookerovo dělení flory subkontinentu na 27 krajů, neboť „z nich [...] sám mlčí o šesti [...] a i u ostatních nejsou velké rozdíly“ (ibid., s. 354).

Shrnout obraz indické fauny v naší literatuře sledovaného období je úkol poměrně složitý, a to především z důvodu existence řady popularizačních prací (často pro dětského čtenáře) a překladových publikací z oboru systematické zoologie. Z nich je nejvýznamnější samozřejmě *Život zvířat (Tierleben)* Alfreda Edmunda Brehma (1829–1884), jemuž se nejen díky značné reklamě (srov. Schulze 2009, s. 274), ale rovněž pro populární styl a text doprovázený četnými ilustracemi dostalo obrovského úspěchu hned po 1. vydání 1. svazku, jež zajistilo svému autoru světovou reputaci (Genschorek 1984, s. 197). Klíčem přetrvávajícího úspěchu byl popularizační výklad, odklánějící se záměrně od vědecké taxonomie (ibid., s. 206), aby mohl předložit efektní narativní celky, oproti dřívějším suchým výčtům také líčí „duševní“ život zvířat, jejich povahové vlastnosti a chování (ibid., s. 199). A právě toto rozpětí mezi zábavným a poučným způsobilo, že Brehmovo vysoké hodnocení dlouho přetrvávalo, ač byl jeho přístup již současníky, zejména zástupci Tierpsychologie, kritizován jako nevědecký a zastaralý (srov. Haemmerlein 2015, s. 157–158). Konec slávy Brehmova *Života zvířat* tak paradoxně přinesly až pokusy stále více jej přizpůsobovat pokroku vědeckého poznání, čímž celé dílo ztrácelo svou zábavnou funkci a měnilo se v objemnou odbornou encyklopedii (srov. Genschorek 1984, s. 208). Fenomén Brehma jako autora zdánlivě všeobjímajícího a zároveň přístupného díla byl značný i u nás – narážky, parafráze a přímé či nepřímé citace z Brehma vztahující se k indické fauně nalezneme v řadě cestopisných děl, ale ovlivnily

i dobovou beletrii. Navíc právě ona „všeobsáhlost“, vycházející vstříc požadavkům a potřebám čtenáře-neodborníka, nám umožňuje udělat si dobrou představu o tom, jaké rody a druhy indické fauny byly v obecném povědomí, nebo se do něj popularizačními pracemi dostávaly a v jakých kontextech. Brehmův *Tierleben*, na nějž se dále zaměříme, nám tedy bude sloužit jako jakési pars pro toto obecného povědomí o světě indické fauny, pro nějž česká produkce daného období nenabízí paralelu (a již pro dostupnost Brehmova originálu, jakož i pro značný náklad českých překladů ji ani nepotřebuje). Toto panorama indické fauny, jak jej můžeme vyčíst z Brehma, zároveň poslouží jako vhodné pozadí pro zmínky o českojazyčné původní popularizační produkci, která Brehmem přejímané stereotypy do značné míry paralelně reflektuje. Ze v zásadě taxonomicky pojatého přehledu zde úmyslně vyčleňujeme obrazy indických tygrů a slonů, jichž se týká vůbec nejpropracovanější dobový diskurs, jemuž se budeme v závěru věnovat zvláště.

Nejvyššího stupně dosahuje Brehmova personifikace u savců, neboť podle autorových názorů mají chování nejpodobnější lidem, jelikož mají podobný mozek a srdce (Genschorek 1984, s. 206–207). Přitom většině zvířat připisuje jednu zásadní vlastnost, podobně jako to činí například tradiční bajka. Z indické fauny jako první rozsáhle líčí primáty, z nichž jsou někteří jakousi indickou zvláštností, kupříkladu lori štíhlý (*Lori tardigradus*), podivné zvířátko, které „velmi často chováno jest ochočené a opětně přivázeno živé do Evropy“ (Brehm 1882, s. 252), nebo makak lví (*Macaca silenus*), „jedna z nejkrásnějších opic“ (ibid., s. 121). Nejtypičtější indickou opicí je však hulman posvátný (*Semnopithecus entellus*), Brehmem líčený jako „zuřivé a dotěravé chlapisko“ (ibid., s. 90), jehož si pošetilí Indové váží dnes, stejně jako před tisíci lety (ibid.), zařadili jej do panteonu „mezi třiceti miliony bůžků“ (ibid.) jako Hanumana, pomocníka Ráмова, a nyní vypravují mnoho „o síle jeho ducha a o jeho rychlosti“ (ibid., upraveno JH).⁷²

Z indických šelem má u Brehma samozřejmě nejpřednější místo tygr (viz níže), mimo to je zmíněn též tzv. lev indický, pokládán dobově za samostatný druh, významný proto, že v něm byl spatřován druh známý již starým Asyřanům či Peršanům (ibid., s. 354),⁷³ nebo medvěd pyskatý (*Melursus ursinus*), stejně ukrutný jako obě výše zmíněné šelmy, neboť „savce i lidi, které byl uchvátil, napřed hrozně mučí a pak teprve sežír“ (Brehm 1887a, s. 205), s nímž však přesto chodí indiští medvědáři, „vyučující ho týmž kouskům, jaké náš kmotr myška

⁷² Tento výklad se u nás objevuje v parafrázích Karla Starého (viz i níže), který se přímo explicitě ptá, „má-li se více diviti blbství lidskému, které v svatost opice může věřiti, aneb drzosti a dotěravosti těchto zvířat, která šmahem zpusťují lidem sady a polnosti“ (Starý 1872, s. 96).

⁷³ Panther *leo persica* byl za samostatný druh (či poddruh) pokládán až do roku 2017, kdy byl opětovně zařazen do taxonu *Panthera leo leo* jako zvláštní asijská populace lva afrického.

provozuje“ (ibid.). Tím se dostáváme k indickým domestikovaným šelmám, mezi něž kromě těchto medvědů Brehm zařazuje především promyku, která je „zvířetem švarným, čistotným, čilým a poměrně dobromyslným“ (ibid., s. 46),⁷⁴ a geparda, užívaného při lovu indickými rádži (Brehm 1882, s. 521). Další velkou skupinou indických savců jsou u Brehma kopytníci. Přitom téměř žádnou pozornost překvapivě nevěnuje nosorožci indickému (*Rhinoceros unicornis*), neboť údajně k sobě poutá málo pozornosti tím, že „buďto jedí, nebo spí; o ostatní svět málo se starají“ (Brehm 1890, s. 554), ani tapíru indickému/čabakovému (*Tapirus indicus*), u nějž spekuluje především o tom, zda je příbuzný s jihoamerickým druhem (ibid., s. 533). Zato jej do značné míry upoutávají indiští sudokopytníci, a to někteří proto, že jsou indickými rádži hojně loveni. Brehm tyto lovy obšírně popisuje v případě některých druhů indických koz a antilop (srov. ibid., např. s. 154, 158, 205, 262), aniž by však ze skutečnosti, že takto bývá zahubeno i několik desítek tisíc kusů ročně, vyvozoval jakékoli morální důsledky. Namísto toho líčí obšírně divokou a nezkrotnou povahu některých těchto zvířat. To platí nejenom o některých antilopách, jež se údajně lovcům zuřivě brání (ibid., s. 261), ale i o o domestikovaných kopytnících, např. buvolu indickém (*Bubalus arnee*), „tvoru mrzutém [...] i nebezpečném“ (ibid., s. 482), který tyto vlastnosti nepozbývá ani v zajetí.⁷⁵ Ostatně právě život v zajetí je prostředí, kde Brehm zvířata (nejen kopytníky) nejčastěji pozoruje a líčí jejich chování; proto obsáhle popisuje nezdařené pokusy chovat přimorožce (ibid., s. 263) a také přesazení chovu kašmírských koz (jež klasifikuje jako samostatný druh) do Francie, kde v jeho době „dávají zemi patnáct i dvacet milionů franků výtěžku“ (ibid., s. 339).

V údajích o indickém ptactvu vychází Brehm pochopitelně především z *The Birds of India* (1862–1864) Thomase C. Jerdona (1811–1872), jednoho z pionýrů indické ornitologie. Právě práce s tímto objemným dílem způsobila, že zde Brehm musel z četných druhů vybírat jen některé. Kritéria výběru jsou přitom jasná: na jedné straně zachytit ptactvo pro Indii podle evropských představ typické, na straně druhé z ostatních čeledí a rodů vybrat zástupce něčím reprezentativní. Z indických kukaček proto jmenuje kókilu jako druh nejznámější (Brehm 1887b, s. 208) a ze stejného důvodu z trogonů pojednává o trogonu malabarském (*Harpactes fasciatus fasciatus*; srov. ibid., s. 208). Oproti tomu vlha modrobradá (*Nyctyornis Athertoni*) je z jihoasijských vlh uvedena pro svou netypičnost a vzácnost (ibid., s. 351), o salanganách (*Collocalia*) mluví především pro proslulost jejich hnízd jako vyhledávaných asijských pochoutek (ibid., s. 434), sokol rudokrký (*Falco chicquera*) je zase zmíněn pro svou

⁷⁴ Nejznámější takto konstruovaný obraz promyky nalzáme v Kiplingově *První knize džunglí (Riki-tiki-tavi)*.

⁷⁵ Tyto informace u nás od Brehma převzal Pavel Jehlička, jenž explicitě srovnává nerozumný chov divokých a nebezpečných buvolů s krotkými zebu (srov. Jehlička 1878, s. 13).

„neobyčejnou krásu“ (ibid., s. 591). Mezi typické indické ptáky patří mj. ti, kteří jsou ochočováni. To se týká papoušků, jež podle Brehma přivezl do Řecka již Alexandr Veliký (ibid., s. 6), ale i dalších druhů mluvících ptáků. Z nich věnuje největší pozornost loskutáku posvátnému (*Gracula religiosa*), jenž údajně „baví každého veselou povahou, učelivostí a uměním napodobovacím“ (Brehm 1888, s. 436), Brehm však líčí, že tito ptáci podle jeho zkušenosti pouze „hudlařským zpěvem uši obtěžovali, později však právě tak oněměli jako zlenivěli, neustále žrali, až [...] posléze ztučněním zahynuli“ (ibid.). Oproti oblíbenému loskutákovi se snaží doporučit pro evropský klecový chov jiné druhy, především indické zástupce drongovitých (*Dicruridae*; srov. ibid., s. 537) a bažanta lesklého (*Lophophorus impeyanus*; Brehm 1890b, s. 135).⁷⁶ Kromě těchto ptáků se chovají v Indii pro okrasu a ze sakrálních důvodů rovněž pávi, přičemž Brehm poukazuje na skutečnost, že „kdo sám neviděl páva v jeho osamotnělé pouštině, nedovede si ani představit, jak jest krásný“ (ibid., s. 165). Některé ptáky chovají Indové také, aby pozorovali jejich zápasy – Brehm v této souvislosti zmiňuje nejen drozdce hnědého (*Toxostoma rufum*; Brehm 1888, s. 574), ale také z Evropy dobře známou orebici horskou (*Alectoris Graeca*; Brehm 1890b, s. 97). Stejně proslulí jsou domestikovaní indiští dravci, ať už sokoli, nebo jestřábi, a indické sokolnictví pokládá za umění tak pověstné, že mu věnuje rozsáhlé pasáže při popisu těchto dravců. Z ostatních dravců je podle něj pro Indii nejtypičtější sup holohlavý (*Sarcogyps calvus*), který „bývá v Indii nezdřídka i hrobařem mrtvol lidských“, neboť požívá nedostatečně spálené mrtvoly, které hozeny do řeky „vyplývají na hladinu vodní, a tu bývají supům za kořist“ (ibid., s. 6).⁷⁷ S Indií Brehm konečně spojuje i některé naše stěhovavé ptáky, především vybrané druhy budníčků (ibid., s. 218–219), nebo špačka růzového (*Pastor roseus*), který na svých zimních hnízdištích „působivá v rýžovištích indických často spousty tak hrozné, že bývá potřeba kvůli němu ochranných hlídek“ (ibid., s. 426). Právě zařazením těchto stěhovavých ptáků, jež lze pozorovat i u nás, a podrobným líčením jejich tahů Brehm přibližuje indickou ptačí faunu naší středoevropské.

Dalším fenoménem indické fauny jsou podle Brehma plazi, a to zejména hadi, kteří zde „jsou živočichy nejnebezpečnějšími a nejstrašlivějšími, proti nimž dle nejnovějších výzkumův i tygři, pardálové a vlci jsou opravdu nevinátky“ (Brehm 1889a, s. 406). Mimo ně jsou v rámci indické fauny zmiňováni zejména gaviálové, o jejichž údajné dravosti však podle autora dosud

⁷⁶ U nás přinesla v podobném duchu *Česká včela* zprávy o „dlasku indickém“ (patrně panenka muškátová, *unctura punctulata*), jehož učelivost je tak značná, že vypravování o ní „mohlo by se [...] snadno počísti k výtvorům bujně obraznosti“ (an. 1834g, s. 239). Anonymního autora však spíše než kousky, jež pták provozuje v zajetí, fascinuje stavba jeho hnízd a skutečnost, že si je údajně v noci osvětluje „zaživa polapenou světlouškou přilepenou ke stěně kouskem vlhké hlíny“ (ibid.).

⁷⁷ Také stereotyp těchto supů požívajících mrtvoly jak nedostatečně spálených hinduistů, tak především Pársů, je zvláště v cestopisné literatuře hojně zastoupen.

neexistují přesné zprávy (ibid., s. 105), zejména proto, že bývají jen zřídka pozorováni v zajetí (ibid., s. 106); pozornost si tím spíš podle Brehma zasluhuje největší z dnes žijících zástupců řádu, krokodýl mořský/cejlonský (*Crocodylus porosus*), jehož „bojí se všechna větší zvířata, právě tak jako tuzemci“ (ibid., s. 116). Také z hadů jsou zmiňováni především ti tradičně pokládání za nejnebezpečnější. Kromě indické kobry je to především bungar modravý (*Bungarus caeruleus*), pokládáný za po brejlovci nejnebezpečnějšího hada Východní Indie, neboť jeho „všecko vzezření vůbec nevinné, kromě toho pak krása barev [...] člověka nezkušeného snadno v omyl uvede“ (ibid., s. 421). Vycházejí z výzkumů Josepha Fayrera (1824–1907) zdůrazňuje Brehm nebezpečnost tradičně podceňovaných malých hadů, nejen bungarů, ale také např. zmije paví (*Echis carinatus*), která „jest velmi popudlivou, zlostnou a nebezpečnou“ (ibid., s. 496). Oproti těmto drobným hadům se údajně často přeceňuje nebezpečí škrtičů, zejména obou indických krajt, tygrovitě (*Python molurus*) a mřížkované (*P. reticulatus*), jež podle něj věda dosud neumí přesně druhově rozlišit; ač o obou u domorodců kolují značně přehnané zprávy, podle Brehma „nejsou nikterak nebezpečnějšími příbuzných svých z Nového světa“ (ibid., s. 334), což dokládá řadou historek, např. o tom, jak krajta pustila ze sevření bránící se kočku (ibid., s. 336).⁷⁸

Jak postupuje Brehmův *Život zvířat* od vyšších taxonů k nižším, klesá i jeho zájem o indickou faunu. Druhů obojživelníků zde prý „nežije více než v oblasti etiopské“ (Brehm 1889b, s. 13), a i když se jich někde vyskytuje větší počet, není podle autora žádný pro tuto oblast charakteristický. Také z ryb věnuje pozornost pouze kuriozní schopnosti některých zástupců tohoto řádu přežít a pohybovat se určitou dobu na suchu; proto z typicky indické rybí fauny zmiňuje pouze lezouna indického (*Anabas testudineus*) a některé hadohlavce (*Channidae*), které domorodci vybírají z bahna, kde se často nalézají, tvrdí o nich, že spadli z nebe,⁷⁹ a pak předvádějí na tržištích jejich podivné vlastnosti, zejména to, jak se dokáží „plazit po zemi, i když [jim] byly vnitřnosti z těla vyrvány“ (Brehm 1889c, s. 171). Zprávy o indických bezobratlých jsou již jen velmi kusé, přičemž důvodem je patrně i poněkud odlišná koncepce posledního dílu Brehmovy práce, na níž autorsky významně spolupracovali Eduard Oscar Schmidt (1823–1886) a Ernst Ludwig Taschenberg (1818–1898; srov. Genschorek 1984, s. 206). Z hmyzu je věnována pozornost pouze štěnicím (*Cimex*), údajně pocházejícím právě

⁷⁸ Texty o nebezpečnosti krajt a hroznýšů (oba rody byly často směřovány či zaměňovány) se objevují sporadicky i u nás. Srov. např. text Jana Nejedlého v *Hlasateli* 1806, podrobně líčící, jak tento „král hadů“ svým obětem „hnáty [...] přeláme, krev vysaje a po kusu pohltí; ano i hnáty poslintá, aby kluzké byly, a pak i ty celé požří“ (Nejedlý 1806a, s. 243).

⁷⁹ V tomto smyslu o nich u nás píše již *Světovzor* r. 1835 jako o „rybičkách z povětří spadlých“ (an. 1835h).

z Indie, „kde prý též štěnice s křídly úplně vyvinutými se vyskytují“ (Brehm 1889d, s. 627).⁸⁰ Z ostatních bezobratlých se částečně pozornosti dostalo některým měkkýšům, a to pouze citací starých zpráv Georga Eberharda Rumphu (1627–1702) o používání lastur některých mlžů v tradičním „indickém“⁸¹ lékařství nebo šperkovníctví (srov. Brehm & Schmidt 1896, s. 277, 301).

Jak bylo již řečeno, systematicností se žádné české dílo nemůže s Brehmem srovnat. O indické fauně sice pro *Ottův slovník naučný* souhrnně pojednal Jan Palacký (heslo Indie Východní – zvířena), nicméně stejně přehledově a telegraficky jako o floře subkontinentu (viz výše). Systematičtěji se věnoval indické fauně u nás také Jan Svatopluk Presl, a to v rámci svého *Ssavectva* (1834) – již r. 1821 v *Navržení soustavy živočichů* však poprvé použil české názvy pro páva nebo lezouna indického (srov. Hoffmannová 1973, s. 69). V *Ssavectvu* se pak pokusil o systematický přehled celé třídy, založený na rozsáhlé charakteristice rodů a doplněný o krátký popis způsobu života jednotlivých druhů; patrně se chystal takto zpracovat i ostatní třídy fauny (především snad obratlovců), ale již dokončené *Ptactvo* zůstalo pouze v rukopise (ibid., s. 103). Kromě zásluh terminologických, kdy jako odborné termíny byly poprvé použity názvy pro nosorožce či slona (srov. ibid., s. 106), obsahuje charakteristiku některých druhů indické fauny – přičemž však Indie je zde synonymem pro celou Východní Indii, tedy včetně Zadní Indie a Indonésie. Z opic je tradičně zmíněn především hulman posvátný (*Semnopithecus entellus*, u Presla lenoop), který „mezi třemi miliony božstev nenepatrné místo má“ (Presl 1834, s. 137), a makakové, působící škody na indických polích (ibid., s. 140). Z šelem zde má kromě tygra místo druh rejska, „zápachem pížmovým nejprudším velmi obtížný“ (ibid., s. 192), nebo promyka, jež však není líčena pouze kladně jako neohrožený lovec hadů, ale též jako šelma, která „drůbež uchvacuje a krev její pije“ (ibid., s. 205). Z indických hlodavců nejvíce prostoru věnuje potkanu a jeho cestě z indické pravlasti přes Astrachaň do Ruska a Evropy (ibid., s. 272), do indických moří situuje především dugonga (*Dugong dugon*, u Presla moroň), jenž je podle něj u tamních břehů ještě „obecný“, a proto vyhledávaný pro maso „asi co telecí chutnající“ (ibid., s. 367). Indické sudokopytníky částečně zmapoval rovněž Feistmantel v textu o jejich rozích a parozích, kde se věnuje rovněž životu jednotlivých druhů (Feistmantel 1880).

Jak bylo zmíněno výše, největší pozornosti se v popularizační literatuře dostalo indickým tygrům a slonům, o nichž se od počátku vytvořil značně konsistentní obraz, který tak

⁸⁰ I u nás se objevují zprávy o obtížnosti indického hmyzu, který však naivní domorodci považují za posvátný (srov. např. Kramerius 2019, s. 24), případně o jeho obrovských hejnech, jež nemají jinde obdoby (např. an. 1836b).

⁸¹ Ve skutečnosti se navíc tyto zprávy nevztahují k Indii, ale k Molukám, neboť pocházejí ze soupisu tamních rarit, vydaného ve Vídni r. 1705 s titulem *Amboinische Rariteitkamer*.

můžeme sledovat napříč celým analyzovaným obdobím. Tygr je standardně líčen jako „nejkrvožíznivější šelma“ (an. 1834h, s. 178; srov. an. 1836c; Renger 1866, s. 127; Jehlička 1878, s. 15), případně „nejrychlejší a nejukrutnější zvíře mezi všemi čtvernohými zvířaty“ (Hýbl 1811, s. 13).⁸² To se projevuje zejména tím, že „nehledá slávy vítězení nad kořistí svou, nýbrž dychtivě slídí po lotrovské rozkoši v roztrhávání zvířat přelstěných“ (an. 1834h, s. 179), a ze stejného zvráceného pudu vraždí i vlastní mláďata (ibid.). Přitom je vybaven tak obrovskou silou a rychlostí, „že živého koně neb vola do huby vezme a s ním tak spěšně utíká, jako by jen zajíce nesl“ (Hýbl 1811, s. 14; srov. Renger 1866, s. 127), a navíc zbarvením, jež ho (zdánlivě překvapivě) v indické džungli dokonale maskuje (Brehm 1882, s. 391). Proto není v podstatě možné se jeho útoku ubránit (Renger 1866, s. 127), což je tím závažnější, že tygr využije každé příležitosti a „vzácností je, když [...] někdy před člověkem ustoupí, nečině na něj vůbec žádného útoku“ (Brehm 1882, s. 394). Když pak šelma požije lidské maso, „zamítá již každý jiný pokrm a stává se lidožroutem, strachem celých vesnic a krajin“ (Jehlička 1878, s. 16). Tehdy promyšleně útočí na indické vesnice, takže mnohé vyhubí a posléze se v opuštěných domech usadí, aby odtud dále terorizoval celou krajinu (ibid.; též Starý 1872, s. 105). Uniknout mu nelze ani na hřbetu koně nebo slona a v bezpečí se před ním cítí jedině pastýři sedící na hřbetě buvola, který „vrhne se někdy sám na tygra, jehož svými rohy nezřídka i k útěku přinutí“ (Renger 1866, s. 127). Proto se jej domorodci, ale i Evropané „více bojí než d'ábla, pokládajíce jej za vývrhel pekla, jenž poslán jest na zemi, aby lidstvo sužoval a hubil“ (Brehm, 1882 s. 400; srov. Jehlička 1878, s. 15). Navíc někteří indiští rádžové lov na tygry přímo zapovídají, „aby jejich vlastní honby, které dle libosti tu a tam pořádají, byly dle libosti vydatné, hlučné a veselé“ (Starý 1872, s. 111), a snad i proto, že je dříve pokládali za posvátné zvíře, které uměli krotit a cvičit (Brehm 1882, s. 406). Proto jsou pravým dobrodiním Indie Angličané, kteří pořádají na tygry pravidelné hony a údajně v průměru vyhubili „za čtyři léta 1 032 tygrů“ (Starý 1872, s. 113), přičemž osvědčují nejen svou odvahu, neboť ani „anglické dámy v Bengálsku se neostýchají honbě býti přítomny“ (an. 1836c), ale především soucit s Indy, tímto „ubohým, skoro bezbranným lidem“, který „je ovšem za to vděčně oslavuje“ (Jehlička 1878, s. 15). Jednotlivé honby jsou často líčeny podle nejrůznějších dobových líčení (např. an. 1836c; Renger 1866; Kramerius 2019, s. 206–207), pro něž se později (zejména u Brehma) stala základní referenční příručkou publikace Williama Ricea *Tiger-shooting in India* (1857; srov. Schulze 2009, s. 180–181). Jediným štěstím při nebezpečí těchto šelem tak zůstává často zmiňovaná okolnost, že tygrovi „ze sebemenší rány povstanou zlé hnisavé rány, kteréž se zanítí,

⁸² Brehm pokládá tygra přímo za symbol krvežíznivosti a ukrutnosti, proto také o leopardu mluví jako o „africkém tygru“ (srov. Schulze 2009, s. 119).

hnis vtřebá se do krve a následkem toho tygr pojde“ (Starý 1872, s. 140; srov. Brehm 1882, s. 403).

Podobně konsistentní diskurs u nás nalézáme také, pokud jde o indické slony, a to od prvních rozsáhlých líčení v Krameriových pseudocestopisných textech z r. 1804 (srov. Kramerius 2019, s. 104–108) až po populární brožurku *Největší sluha člověka, slon*, již r. 1902 vydal Josef Kafka (1858–1929). Tyto stereotypy v mnohém navazují již na středověkou tradici (Gregor 1968, s. 58–60), kterou později reflektovala v evropském kontextu i raná německá romantika, připomínající staroindické i antické zprávy o těchto zvířatech (Herling, 2004 s. 233–234). Slon je tradičně líčen jako zvíře, jehož zkrocení sice dalo člověku značnou práci (srov. např. Michelet 1865, s. 23–24),⁸³ získal si tím však jedno z nejchytřejších a nejmoudřejších zvířat, opěvované indickými básníky „jako symbol moudrosti a soucitu“ (Jehlička 1878, s. 21). Jeho učenlivost a chytrost udivuje tím více, že má „mozek, sídlo schopností, přemalý“ (an. 1834i, s. 69). Proto jsou často zmiňovány jeho neobyčejné schopnosti, to, že chobotem „peníze ze země vyzdvihne a tam, kde je míti chceme, položí [...] lahvičku vínem neb kořalkou naplněnou ze země vyzdvihne, spunt vytáhne, víno vypije a lahvičku zas tam, kde ji vzal, postaví“ (Hýbl 1811, s. 55; srov. an. 1834i, s. 70; Kramerius 2019, s. 106). V alkoholu má údajně slon takovou zálibu, že se kořalkou zpíjí, dokud vysílen neusne (Kramerius 2019, s. 107) a že kdo mu kořalku slíbí, slib ale nesplní, učiní si z něj nejhoršího nepřítele (Hýbl 1811, s. 58). Navíc bývá líčen jako „srovnalivý, tichý a krotký, ve všem poslušný, aniž komu ublíží“ (ibid., s. 56), takže se jeho moudrost klade za vzor lidem (Kramerius 2019, s. 105). Právě pro tyto jeho lidské vlastnosti se jej však údajně v zajetí nedaří rozmnožovat pro jeho „stydlivost velikou“ (Presl 1834, 307), a je tedy nutné lovit stále další jedince. I k tomu se ovšem mírný slon nechá použít, stejně jako k válečným účelům, k nimž ho údajně ještě v 19. století užívají panovníci „v Kochinu a v jiných částkách Malabaru“ (Dušek 1830, s. 91), a jeho služeb upřebuje s úspěchem i britské vojsko (Vollmer 1865, s. 325). Protože je tedy ochočený slon „krotký a povolný jako kůň“ (Brehm 1890a, s. 525), užívá se i k lovení divokých slonů a jejich vhánění do kraalů (an. 1834j). Tyto lovy jsou často obsáhle líčeny, zejména podle popisů Jamese Emersona Tennenta (1804–1869), považovaných za nejpodrobnější a zároveň nejživější (srov. Schulze 2009, s. 98). Několikastránkové citace jeho prací se objevují nejen v Brehmově *Životu zvířat*, ale též v Kubesově přepracování cestopisů W. M. Zaleského (Kubes 1906). Přitom se však např. Brehm rozhořčuje, že většinou byli sloni

⁸³ Zkrocení největšího suchozemského savce je často pokládáno za triumf lidské civilizace (Kafka 1902, *passim*) a někdy je vykládáno značně naivisticky, jako když Jules Michelet píše, že staří Indové „mluvili [...] slonovi do ucha, že byl již někdy člověkem, a sice brahmanem nebo mudrcem. On se tím dal pohnouti a choval se jako mudrc“ (Michelet 1865, s. 23).

v těchto kraalech postříleni jen proto, aby tak evropští sváteční střelci „hanebný svůj rejstřík lovecký zvětšili o několik čísel“ (Brehm 1890c, s. 512), takže byl slon v jeho době na některých místech subkontinentu již téměř vyhuben (ibid., s. 499). Navíc stále panovala nejistota o tom, zdali sloni žijící na Šrí Lance a v Indonésii, „bělaví a náčervení“, jimž se „jako bohům [...] klaní a poctu prokazují“ (Nejedlý 1806b, s. 367), netvoří samostatný zoologický druh (Brehm 1890b, s. 499).

Vidíme tedy, že i přes pestrost zoologického poznání, jak ji ilustruje Brehmův *Život zvířat*, je popularizace indické fauny omezena jen na několik skupin, převážně savců (opice, šelmy, méně kopytníci), ptáků (zvláště exotických papoušků, loskutáků a dravců) a hadů. Jestliže tak ve Verneově *Cestě kolem světa za osmdesát dní* popisuje inspektor Fix Passepartoutovi Indii jako zemi tygrů a hadů, aby si vzápětí Phileas Fogg zakoupil slona (viz též níže VI.4.2.), vystihuje tím autor vlastně šíří západních stereotypů o indické fauně. Tyto stereotypy se objevují nejen v beletrii, ale především v cestopisných líčeních. Tak i zde se odborné práce zoologů setkávají s kulturními stereotypy a do značné míry na ně navazují, a tyto stereotypy jsou předávány dále popularizační a populárně-naučnou literaturou.

7. Závěr

Sledováním diskursu věnovaného Indii napříč několika vědeckými disciplínami jsme v rámci této kapitoly práce zamýšleli především odkrýt některé základní vývojové tendence a zároveň stereotypy, jež v průběhu dlouhého 19. století tyto diskursy prostupují. Jakkoli je takové soustředění na subjektivní aspekty vědeckého poznání a jeho artikulace poněkud jednostranné a zastíňuje obecný pokrok v řadě vědních oborů, chceme tím poukázat na možnost vzniku stereotypizujících imaginačních struktur i v rámcích odborného diskursu, nebo na přijímání tímto diskursem stereotypních schémat již existujících. Vzájemnou provázaností této často imaginativní formulace vědeckého poznání s diskursy ryze popularizačními můžeme lépe pochopit životnost těchto stereotypů v ostatních literárních žánrech, zejména v cestopisných, ale rovněž beletristických textech. Zároveň nám pomůže toto vědomí lépe kontextově zasadit vnímání oblasti indické religiozity (jemuž se budeme věnovat dále), jež přes často deklarovanou odbornost poznání podobným stereotypizacím podléhalo pochopitelně v nejširší míře.

Částečně se z těchto výkladových rámců vymyká širší zaměření na oblast filologie indických jazyků, zejména sanskrtu, jíž věnujeme největší prostor zejména pro osvětlení návaznosti na předchozí romantizující indomanické tendence, jak jsme je sledovali v předchozí

kapitole na hledání indicko-slovanských paralel, na něž se zaměřila předchozí kapitola práce. Zároveň zde můžeme patrně nejlépe sledovat na základě obecnějších indoevropských teorií měnící se postavení sanskrtu jako zástupce indických jazyků a s ním komplementární vznik převážně filologicky orientované indologie jako samostatného vědního oboru, jak se na počátku 20. století formuluje nejen u nás, ale např. také v Německu. I tímto procesem lze do značné míry vysvětlit přetrvávající filologickou orientaci naší indologie, do značné míry odlišné zejména od anglo-americké tradice. Navíc nám sledování tohoto diskursu v širších indoeuropeistických souvislostech umožnilo lépe pochopit provázanost filologických a etnografických konceptů, jež je pro dané období charakteristická a do značné míry se odráží nejen v dobovém vnímání etnického složení Indického subkontinentu, ale rovněž rasových či etnických vztahů v rámci širšího indoevropského společenství.

Právě oblast etnografie a historiografie je pro existenci stereotypních schémat značně produktivní, resp. umožnila vytvořit několik základních stereotypů, dlouhodobě v odborném diskursu tradovaných. V oblasti etnografie tak vidíme obecnou tendenci k subjektivním hodnocením kultury a vzdělanosti jednotlivých etnik s ostrým členěním na árijská a neárijská. Spolu s ústupem tradiční na sanskrit orientované indomanie pak můžeme paralelně sledovat ústup honorifikace árijských etnik a oproti tomu vzrůstající zájem o po dlouhou dobu opomíjené příslušníky neindoevropských (nejen drávidských) skupin, viděných exotizujícím rizmatem „šlechetných divochů“. Oblast indické historiografie se pak uplatňováním západních historických konceptů snaží vysvětlit proces vývoje starověké Indie především jeho zasazením do širšího konceptu světových (resp. indoevropských) dějin s postupným vývojem lidského ducha od Východu na Západ, jak jej v evropském myšlení definoval již Görres a následně kodifikoval především Hegel. Tyto většinou ze zahraničních zdrojů přejímané stereotypy, pracující s představou Indie jako civilizace v dané době úpadkové, jež musí být obrozena evropskou kulturou, vzdělaností a humanitou, jsou pak využívány i při specificky kontinentální schematizaci působení současné britské koloniální správy. Na rozdíl od anglického diskursu se zde neuplatňuje přímočará kauzální souvislost mezi potřebou re-civilizace a westernizace Indů a touto kolonizací, ale oba tyto procesy jsou spíše stavěny do protikladu. Britská koloniální správa je tak vnímána spíše v intencích utlačovatele a moderního otrokáře, jenž často nejen není s to, ale ani ochoten evropskou osvětu Indii poskytnout. Jestliže v zahraničí (Německo, zejména Francie) může takový diskurs sloužit především jako zrcadlo vlastní koloniální praxe, u nás se naskytovaly daleko spíše paralely k tradičnímu konceptu „ujařmeného“ českého národa, žijícího pod cizím panstvím podobně jako „národ“ indický. Ač jsou tyto schematické

konstrukce příležitostně narušovány (nejsilněji dílem O. Feistmantela), přetrvávají u nás prakticky až do období získání nezávislosti Indie a období předsednictví Džaváharlála Néhrúa.

Jestliže jsme se v závěru kapitoly rozhodli alespoň stručně zmínit i stereotypizující imaginace v nehumanitních vědních oborech, jakými jsou geografie nebo zoologie, měly tyto pasáže především za cíl poukázat, že stereotypizace (i když samozřejmě v daleko menší míře) a vznik kulturních obrazů se nevyhnuly ani tzv. „přírodním“ vědám. Také jsme chtěli podtrhnout ty ze schematizujících obrazů Indie, jež budou nadále ovlivňovat především cestopisnou či beletristickou produkci (jimž se chceme věnovat v závěrečných kapitolách práce). I zde se ukazuje provázanost tradičních schémat uvažování a vědeckého poznání, která často neumožňuje rozlišit převzetí určitého stereotypu z jedné oblasti do druhé (a tak částečně nutí k modifikaci Saidových názorů o podporování se orientalistického odborného a populárního diskursu).

III. REFLEXE INDICKÝCH NÁBOŽENSKÝCH A FILOSOFICKÝCH TRADIC

1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum

Existuje-li obraz, jenž byl po celé období (nejen) 19. století pro Indii charakteristický, pak je to obraz země uvažující a rozjímající. Prameny pojetí Indie jako země moudrosti jsou přítomny již ve starověkém konceptu indických „nahých mudrců“ (gymnosofistů), o němž slyšíme od prvních zpráv o výpravách Alexandra Makedonského a jenž pak přetrval v evropské imaginaci po celý středověk. Nový, misionářské rétoriky zbavený přístup, jenž souvisel s rozvojem srovnávací filologie (ale též religionistiky) na počátku 19. století, pak náhle tajemné východní světy (nejen) Indie otevřel možnostem pramenného zkoumání, těsně souvisejícímu s vlastní sebeidentifikací. Píše-li již roku 1804 Francouz Benjamin Constant, „že ve svém díle *O náboženství* [...] se Indií nehodlá zabývat, protože Angličané coby její vládci a Němci, kteří ji neúnavně zkoumají, z ní učinili oris et origo úplně všeho“ (cit. dle Said 2008, s. 159), dokládá to jenom nesmírně rychlý nárůst zájmu o Indii jako o zdroj náboženského a filosofického myšlení. Tyto snahy měly v sobě vždy zakódovaný silný topos návratu „ad fontes“, tj. k prapočátkům indoevropského myšlení a religiozity. Jakkoli byla tedy Indie pokládána (stejně jako Egypt či Mezopotámie) za kolébkou lidské civilizace, za „místo, kde lidstvo prožilo své šťastné dětství, kde stály sloupy ohně, v nichž bozi sestupovali ke svým miláčkům“ (J. Görres: *Glauben und Wissen* [1805]; cit. dle Halbfass 1988, s. 74), působila podobná starozákonně instrumentální vyjádření zároveň jako jistá provokace, jako určitá (zpočátku nevyslovená) výzva žido-křesťanskému (a tedy semitskému v opozici k indoevropskému) světu religiozity, jak byl do té doby v evropském myšlení zakořeněn. Znovu se dostává ke slovu starý koncept odvěké filosofie (philosophia perennis), prastaré, primordiální moudrosti společné všemu lidstvu, jenž má svůj původ v renesančním myšlení Marsilia Ficina či Pica della Mirandoly (Sharpe 1986, s. 28–29). Právě již renesance, artikuluující nejen tuto filosofii, ale komplementárně i prvotní teologii (theologia prisca), odvozuje jejich zdroje z Východu. Pro Ficina jimi byly spisy *Corpus hermeticum*, pro Pica della Mirandolu židovská kabbala (Herúfek 2017, s. 124–125). Bylo tedy jen přirozené, že Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron si ve svém *Oupnek'hatu* počíná vlastně obdobně s indickými upanišadami (Sharpe 1986, s. 29). Toto navazování na předchozí filosofické koncepty je pro celé 19. století při poznávání indické religiozity nesmírně důležitým faktorem. Jakkoli se totiž bude snaha o nepředpojaté poznání

indické religiozity (spíše nežli filosofie) halit do hávu čistě vědecké terminologie, ve své podstatě jde vždy o potřebu určitého sebevymezení či profilace vlastní západní kultury vůči tomuto neobvykle bohatému a do jisté míry konkurenčnímu fenoménu. Toto vymezení nabývá buď charakteru explicitních komparací, nebo naopak zdánlivě striktně vědeckých deskripcí, jež však implicity stále tendují ke zdůrazňování rozdílů nebo naopak shod se západním myšlením (srov. Schwab 1984, s. 133–135). Přitom veškeré tyto komparativně religionistické snahy oscilují mezi „otevřeným“ (tedy přijímajícím) a „uzavřeným“ (tedy odmítajícím) přístupem k mimokřesťanským náboženstvím, podle toho, do jaké míry je komparátor zakotven v rámci evropského křesťanského myšlení (Sharpe 1986, s. 10). Důsledkem však jsou logicky pochybnosti, do jaké míry je striktně komparativní přístup oprávněný. Proto často nabývá historické, v podstatě evoluční podoby, což souvisí s teoretizováním o původu a rozvoji náboženského myšlení obecně. Jestliže již David Hume přišel s teorií, že náboženství pochází z lidských strachů, a proto po polytismus, který tyto strachy personifikuje, zákonitě přichází filosofický deismus (Kippenberg 2002, s. 6–7), znamená jeho koncept nejen počátek úvah o náboženství jakožto výtvaru lidského ducha,¹ ale také úvah o rozdílu mezi náboženstvím a filosofií. Ten je pro evropské myšlení signifikantní, neboť řecká filosofie je z mezí náboženství (alespoň ve své klasické podobě) poměrně striktně vyňata. Aplikace tohoto řeckého modelu na východní religiozitu pak v důsledku znamená, že je často celému Orientu odírána schopnost filosofovat (tedy povznést se k vyššímu stupni myšlení než náboženskému). Tento rozdíl artikuloval především Hegel v *Dějinách filosofie*, podle nějž rozdíl spočívá v tom, že „zbožnost je pouze myšlenkové zaměření na předmět, kdežto filosofie usiluje o to, aby toto smíření dovršila myslícím poznáním — duch usiluje, aby do sebe pojal svou podstatu“ (Hegel 1961, s. 87). Takový koncept je však zákonitě uplatnitelný především ve vztahu k antickým tradicím, a proto již pro Hegela žádný z modů indického myšlení (včetně ateistických systémů jako njája či sánkhja) není skutečnou filosofií, nýbrž jen teologickou spekulací (ibid., s. 134). Proto píše později Johann Eduard Erdmann (1805–1892), že (příznačně mimo judaismus) jsou všechny orientální myšlenkové systémy pouze náboženské, a tedy vlastní (vyšší) filosofie počíná teprve v Řecku (Glasenapp 1960, s. 120–121).² Poněkud obecnější rámec tomuto uvažování vtiskl Immanuel Kant, tvrdící, že „všechna

¹ Již osvícenství položilo základ k podobným klasifikacím, když náboženství začíná vnímat v rámci dějinného vývoje lidstva (Horyna & Pavlincová 2001, s. 19). Proces pak dovršují zejména Hegel a Schleiermacher pokládající křesťanství za evolučně nejvyšší možný vývojový stupeň náboženství (Sharpe 1986, s. 19; Kippenberg 2002, s. 15–16). Zejména u Hegela se tak obraz indických náboženství stává nástrojem k artikulaci celkového vývoje lidského ducha (Horyna & Pavlincová 2001, s. 38–39; tíž 1999, s. 71–73).

² Tyto kategorizace jsou ostatně jedním z důvodů různorodých definic náboženského, duchovního, jež se více či méně vždy pokouší oddělit toto duchovní od filosofického (srov. Waardenburg 1997, s. 10–12).

jednotlivá náboženství se mají ospravedlnit před dvorem filosofů praktického rozumu“, a tak vlastně rozdíl mezi filosofickým a náboženským myšlením jasně hierarchizuje, když dává filosofům právo zkoumat a rozvažovat etický potenciál jednotlivých náboženství (srov. Kippenberg 2002, s. 11). Mezi těmito dvěma póly tedy bude vždy oscilovat obraz východního myšlení, označovaného občas za „učení“, jindy za „filosofii“, jindy za stupeň náboženského předfilosofického uvažování.

Přestože předchozí úvodní poznámky ukazují specifickou provázanost religionistiky, filosofie a teologie v období celého 19. století, rozhodli jsme se následující pojednání o podobách reprezentace indického myšlení u nás ve sledovaném období uspořádat přehledně ve třech podkapitolách: 1) o těch směrech, jež se pokoušely o indickém myšlení a religiozitě pojednávat deklarativně nezaujatě; 2) o specifických imaginacích konfesijně křesťanského myšlení; 3) o alternativním přístupu směrů, hledajících duchovní naplnění jinde než v západní žido-křesťanské tradici, jež se budou později obvykle označovat jako okultní. Důvodem je zejména vzájemné vymezování se těchto tří základních modů myšlení již koncem námi sledovaného období.

V rámci těchto reprezentací se bude naše pozornost soustředit nejprve na kategorii hinduismu, poté buddhismu a nakonec na relativně chudou reflexi ostatních duchovních tradic subkontinentu. Jakkoli se o pojmu hinduismu i buddhismu v současné religionistice oprávněně pochybuje jakožto o evropských konstruktech, byly to právě tyto konstrukty, jež směr evropského uvažování po dlouhou dobu ovlivňovaly. Tak se pojem hinduista stal jakousi nálepkou pro určité formy indické religiozity (srov. Küng & Stietencron 1997, s. 25–27)³ a analogicky je tomu také u buddhismu (srov. Lenoir 2002, s. 18; Weiss 2023, s. 139–140). Právě uchopení těchto konstruktů jakožto existujících konceptualizací západního myšlení a diskuse v jejich rámci nám nicméně pomůže lépe historicky deskribovat myšlenková schémata námi sledovaného období, jež s těmito konceptualizacemi pracují jako s danostmi.

Vědecký zájem o českou reflexi indických duchovních směrů v období 19. století se zatím až na několik výjimek soustředil spíše na obecně přehledové texty, a to jak k hinduismu (zejména Ondračka 2020), tak k buddhismu (např. Kolmaš 1974; Rozehnalová 2008; Holba 2023). Mezi deklarativně vědeckými pokusy o reflexi východní religiozity vyniká monumentální *Učení staroindické* Františka Čupra, jež jako jediné bylo v tomto ohledu posud

³ Přesto je tvrzení, jako by byl koncept hinduismu jakožto silně diverzifikovaného, avšak přesto rozpoznatelného duchovního fenoménu, pouze evropským konstruktem založeným na aplikaci termínu náboženství, nesprávný. Ač odpovídá dobře rétorice postkoloniálních studií. Jak ukázal již Lorenzen, vznikl dávno před evropskou kolonizací, a to nikoli pouze cílenou evropskou manipulací, ale spíše snahou po sebedefinici vzhledem k indickým muslimům (Lorenzen 1999).

reflektováno a částečně analyzováno (zejména Chavalka 2023). Jestliže poté ve druhém oddílu této kapitoly učiníme digresi k (historicky jistě staršímu) křesťansko-misionářskému myšlení, chceme ukázat nejen to, jak jeho koncepty, vytvořené dávno před příchodem fenoménu orientální renesance, přetrvávají až do konce 19. a počátku 20. století, ale také to, jak svérázně a často striktně a nekompromisně reagují na snahu po „vědeckém“ výkladu náboženství jakožto fenoménu obecně lidské kultury. Mimo některé velmi záslužné studie pojednávající především o myšlenkovém světě katolického kléru v českých zemích v poslední třetině 19. století je toto téma (hlavně ve vztahu ke vzrůstajícímu fenoménu alternativních duchovních směrů) dosud poměrně neprobádanou oblastí (srov. zejména Franc 2013). Jinak je tomu v oblasti reflexe hinduismu v českých okultních směrech konce 19. a počátku 20. století, kde práce Milana Fujdy (zejména Fujda 2010) přinesly řadu jednotlivých analýz, ale zejména zobecňujících tezí. Právě na tyto teze je zde možno navázat a pokusit se o konkrétní načrtnutí některých západních obrazů indické duchovnosti, jak se v rámci těchto směrů objevují v prvním období existence těchto alternativních směrů u nás, kdy jsme (mj. z důvodu omezování publikace okultní literatury) mnohdy omezeni na kusé a nesouvislé prameny.

2. Vědci a filosofové

2.1. Hinduismus jako výzva západnímu myšlení

2.1.1. Evropský kontext

V době, kdy se v Indii stavěly velké skalní chrámy, umění psaní snad ještě nebylo vynalezeno a četné zástupy kněží, kteří obývali ony chrámy, byly živou schránkou véd. [...] Později zřejmě právě v těchto chrámech, tedy v nejdůstojnějším prostředí, byly sepsány Upanišady.

Arthur Schopenhauer, 1851⁴

Chceme-li se pokusit o přehled českého filosofického a vědeckého uvažování o fenoménu, nazývaného hinduismus (či bramínství, brámaismus atd.), je nezbytné předeslat alespoň několik odstavců věnovaných těm konturám jeho evropské recepce, které byly pro české 19. století zvláště nosné a k nimž je dále nutno přihlížet.

⁴ Cit. dle Schopenhauer 2011, s. 221.

Základním rysem evropské reflexe východní spirituality je (jak jsme zmínili již v úvodu) neostrá hranice mezi reflexí religionistickou a filosofickou. Důvodem zůstává faktická potřeba vztáhnout jakoukoli reflexi cizího myšlení k vlastní tradici, už jen proto, aby mohlo být zasazeno do příslušných historických souvislostí a poté deskribováno a pochopeno, tedy vyjádřeno termíny našeho filosofického (případně teologického) slovníku. Proto již sám termín hinduismus není jen „fenomémem, který se v Indii zrodil zhodnocením orientalistického vědění indickými intelektuály“ (Fujda 2010, s. 10), ale rovněž – a pro nás především – právě produktem tohoto vědění samého, jak se rodilo postupně v dějinách reflexe myšlení a religiozity Indického subkontinentu, především jeho etnický i jazykově indoevropských složek.

Tyto konstrukty totiž nejsou (jak občas tvrdí badatelé v oblasti postkoloniálních studií) zdaleka teprve plodem orientální renesance počátku 19. století. Podobná homogenizace indických náboženských představ se objevuje počínaje antikou; tak již koncept indických gymnosofistů podobné rysy vykazuje, neboť jejich duchovní hledání životní prostoty slouží jako základní protiklad k hellénistické hédoné (srov. Halbfass 1988, s. 10). Ač je antický starověk na jedné straně tímto fenoménem fascinován, s výše zmíněnou konceptuální hédoné se často ostře střetává, protože jsou indiští gymnosofisté často vnímáni jako představitelé v zásadě negativního postoje k životu, nápadně blízkého řeckému kynismu (srov. *ibid.*, s. 16). Právě pro protiklad k antické hédoné je koncept gymnosofistů kladně reflektován jak patristikou, tak pozdní mysticizující antikou, jež jej spojuje s pythagoreismem (jako mystickou a skrytou, tedy okultní, naukou) a v intencích pozdně antických i raně křesťanských představ mu připisuje ezoterní konceptualizace krajního filosofického monoteismu, artikulovaného jako vyšší forma filosofického i náboženského prožívání (srov. Schouten 2020, s. 32).

Tato západní víra v ezoterní monoteismus zevně polyteistického hinduismu je jedním z nejtrvalejších fenoménů západní reflexe indických náboženských systémů vůbec (nejen hinduismu). Jakkoli totiž středověké zprávy o indických náboženských systémech většinou reflektovaly jeho exoterní, polyteistické projevy (na příkladu Marca Pola srov. *ibid.*, s. 12–14), víra ve druhou, ezoterní složku těchto systémů stále přetrvávala. Podporovala ji navíc představa o prvotním uctívání jediného Boha, této *theologia prisca*, kterou uchovávají právě jen nejučenější (kněžské) vrstvy nekřesťanských, resp. neevropských kultur. Tento názor má za cíl mj. středověku objasnit teologicky věčnou existenci Božího zjevení, jehož se dostalo Adamovi (a tím celému lidskému pokolení). Na tyto koncepty v raném novověku navazuje produktivně John Zephaniah Hollwell, který na základě vývodů (které však byly jeho vlastním konstruktem) o nesmírném (primordiálním) stáří indického monoteismu, poprvé vyslovil myšlenku o přednostech indických monoteistických systémů proti křesťanství (srov. Budil 2007, s. 411).

Tatáž příčina, tedy snaha po kritice zkaženého křesťanského Západu, přiměla k podobným závěrům rovněž Voltaira (srov. App 2010, s. 39–40). Důkazem této primordiální monoteistické víry se mu stal zejména spis *L'Ézour-Vedam ou ancien commentaire du Vedam, contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens*, jehož text s francouzským překladem publikoval v roce 1788. Ačkoli pochybnosti o jeho pravosti vyslovil již Sonnerat, roku 1810 rovněž Lanjuinais (Schwab 1984, s. 154) a v roce 1826 vyšlo najevo, že se jedná o podvrh vzniklý v jezuitských misiích, kladoucí si za cíl vytvoření tzv. prvotní (tj. křesťanské) vědy, očištěné od nánosů puránské mytologie (ibid., s. 155), na významu této Voltaireovy konceptualizace pro další západní myšlení to nijak neubralo. Podobný názor na ezoterický hinduistický monoteismus, prvotnější než křesťanské zjevení, zastával v návaznosti na Voltaira např. Wilkins ve svém překladu *Bhagavadgíty* (srov. Schouten 2020, s. 115), William Jones svou datací *Manuova zákoníku* před Mojžíšovo desatero (Gérard 1963, s. 72; Halbfass 1988, s. 63) a v určité modifikaci se objevil i v *Oupnek'hatu* Abrahama-Hyacintha Anquetil-Duperrona. Ten totiž není zdaleka jen překladem upanišadových textů, stejně tak jde o osobitý Anquetilův přínos k indickému myšlení – a právě tento celek (a nikoli, jak se obvykle tvrdí, „jen“ překlad upanišad) se dostal nejen k Schopenhauerovi, ale také u nás k Čuprovi (srov. k tomu Cross 2013, s. 28). V rozsáhlém úvodu k celému dílu, nazvaném příznačně *Dissertatio, in quae Judaeorum, Ecclesiae Doctorum, et tam Catholicorum, quam Catholicorum theologorum scriptis, summa Orientalis Systematis inquiritur*, se Anquetil pokusil sumarizovat z učení upanišad onu primordiální orientální moudrost (Winter 2013, s. 262). Přitom o všeobecné platnosti této jím extrahované filosofie nijak nepochybuje (ibid., s. 262–263), protože je však v upanišadách vyjádřena nesystematicky a pro evropského čtenáře neobvyklým způsobem, vytváří jakési čtyři kruciální body, na nichž podle něj tato philosophia perennis, jak ji upanišady podávají, spočívá. Pro další recepci jeho spisu u nás připomeňme především bod 1., „ens supremus, ejus natura et proprietates“ a bod 3., „existentia mundi supernaturalis, intelligibilis, hoc mundo sensibili longe antiquioris“ (cit. ibid., s. 263). Tuto indickou teologii a filosofii (theologia et philosophia indica) poté autor zasazuje do rámců všech náboženských systémů, jež v úvodu jmenoval, tedy konfucianismu, judaismu, křesťanství, zoroastrismu, novoplatonismu atd. (srov. ibid., s. 262, 266), a to tak, že komparuje jednotlivé elementy klíčových textů těchto systémů, aby všude nalézal „jediný duchovní princip“ (unicum principium spirituale). Přitom věřil, že právě křesťanští teologové a novoplatonští filosofové tyto ideje přejali z Východu (Schwab 1984, s. 158) a na konci života vyslovil přání uvidět Indii a Evropu spojené nejen materiálně, ale též duchovně (ibid., s. 163). Jakkoli jeho dílu nelze upřít nesmírný vědecký potenciál, otevírající brány nepředpojatému poznání indické duchovnosti

(Novák 1977, s. 209), byla to právě tato nekriticky komparativní metoda, jež byla na *Oupnek'hatu* tak přitažlivá pro Schopenhauera a poskytla vlastní analytický nástroj u nás Františku Čuprovi.

Důležitost Anquetilova počínu byla záhy zjevná. Z jeho práce čerpali již Creuzer a Görres, kteří – každý vlastní cestou – dospěli k závěru, že komponenty všech světových mytologií musí být přijaty za základ nového čistého náboženství (Schwab 1984, s. 217);⁵ oba pak do této soustavy začleňují představu historického vývoje, jisté formy evolucionismu. Zatímco Creuzer začíná od křesťanství, aby v *Oupnek'hatu* našel jeho potvrzení, Görres postupuje opačně a křesťanství pokládá za čtvrté stadium vyvíjejícího se náboženského vědomí, jehož je právě indické myšlení *Oupnek'hatu* počátkem (Gérard 1963, s. 181). *Oupnek'hat* se tak stává jakousi prvotní biblí lidského rodu, jež byla duchovními učiteli různých národů přizpůsobena jejich chápání (ibid., s. 187). Proto je monoteismus Indů „nejčistší“ (ibid., s. 185), Židé představují být vyvoleným národem a křesťanské učení se svou metafyzikou je poprvé vyhlášováno za (do určité míry) odvozené právě z prvotního indického monoteismu (ibid.).

Jednou z forem, jíž může být tento monoteismus zobrazen, je božská Trimúrti (Trojice), jež svou formou Brahma – Višnu – Šiva reprezentuje (jako Trojice křesťanská) tři mody bytí světa a Boha. I tato artikulace významu Trimúrti je na Západě velmi stará, na základě Hollwellových podvrhů o ní píše již Jean-Rodolphe Sinner (1730–1782) ve spise *Essai sur les dogmes de la metempsychose et du purgatoire enseignés par les Bramins de l'Indostan* roku 1771 (Schwab 1984, s. 151) a oblíbena byla i první vlnou britské orientální renesance (Willson 1964, s. 42–43) a německou romantickou indománií (Cowan 2010b, s. 137–138).

Tato prvotnost indického monoteistického zjevení, potvrzována především učením upanišad, jak jej zprostředkoval Anquetil, se pak stala úhelným kamenem přístupu k indickému myšlení u Arthura Schopenhauera (podrobně srov. Cross 2013). Byl to právě Schopenhauer, jenž u nás Františku Čuprovi zprostředkoval poznání Anquetilova díla, jež se německému filozofovi stalo – jak sám píše – životní útěchou, a to právě proto, že na příslušném místě (*Parerga a paralipomena* §184) uvádí, že toto učení „dýchá indickým vzduchem a původním, s přírodou spřízněným pobýváním. A ó, jak je zde duch očištěný od všech raně mu vštěpovaných židovských pověr a od vši filosofie, která těmto pověrám robotuje!“ (Schopenhauer 2011, s. 220). Tato útěcha je Schopenhauerovi nikoli inspiračním zdrojem, ale sebestvrzující paralelou jeho vlastního filosofického systému (srov. Halbfass 1988, s. 110).

⁵ Tuto mystickou teorii později oživí okultismus a theosofie; tak podle Franze Hartmanna představují indická náboženství absolutní monismus, zatímco křesťanství absolutní theismus; úkolem našeho věku je, aby se tato náboženství spojila a vytvořila jakousi víru budoucnosti, konkrétní monismus, náboženství autosoterické, autonomní a kosmotragické (srov. Glasenapp 1960, s. 118–119).

Ten prý nejlépe vyjádřil upanišadový výrok „tat tvam asi“ („to jsi ty“) (srov. Schopenhauer 1998, s. 283), protože právě tímto výrokem je vyjádřeno nejvyšší a prvotní poznání véd (ibid.). Proto nutně všechny ostatní stupně indického náboženského polyteismu představují jen učení exoterické, určené pro lid, a tedy nepůvodní a nesprávné: „Upanišad, jak řečeno, je plod nejvyšší lidské moudrosti. [...] Sanhitá poskytuje vesměs pošetilé čtení“ (*Parerga a paralipomena* §185; Schopenhauer 2011, s. 221). Toto upanišadové prvotní učení údajně z Indie přejali egyptští kněží, kteří prý z této země také přišli (srov. ibid., s. 222, §190), objevuje se u novoplatoniků, ale především v křesťanství. Proto nemůžeme pochopit křesťanství ze semitských náboženství, především z judaismu, ale pouze porozuměním „oběma ostatním náboženstvím popírajícím svět, tedy bráhmanismu a buddhismu“ (ibid., s. 110). To vede až ke slavnému tvrzení, podle něhož „z indické moudrosti vzešlé učení o Kristovi překrylo jemu zcela heterogenní kmen surového židovství a to, co muselo podržet z jeho základního tvaru, je něco zcela jiného, něco živého a pravdivého, proměněné Kristovým učení“ (ibid.; srov. Glasenapp 1960, s. 73). Zatímco totiž judaismus pohltil temnotu perského Ahrimana a s ní přijal i semitský optimismus k životu, východní systémy zachovaly základní lidský pesimismus v podstatě nedotčen, aby jím obohatily křesťanství (Budil 2002, s. 170), „neboť světu přiznávají jen snovou existenci a život považují za důsledek naší viny“ (Schopenhauer 2011, s. 209). Tak Schopenhauer dospívá až k popření židovské tradice křesťanství, jež tím indoeuropeizuje a arizuje (srov. Schwab 1984, s. 430–431). Stejný názor zastává například Jules Michelet ve svém (do češtiny záhy přeloženém) spise *Bible de l'Humanité*, jehož cílem bylo laicizovat křesťanství jeho srovnáním s jinými světovými „biblemi“, z nichž právě indické se dostává jednoho z nejpřednějších míst (srov. ibid., 243–244). Základní myšlenkové schéma i tón těchto a podobných historicko-filosofických konstrukcí, snažících se nabídnout pohled na vývoj lidské religiozity alternativní tradičnímu pohledu křesťanskému, ve zkratce plasticky vyjádřil Honoré de Balzac ve svém *Ludvíku Lambertovi*: „Konečně člověk měl vždy pouze jedno náboženství. [...] Trimúrti, to je naše Trojice. Z tohoto dogmatu vzniká v Persii magismus, v Egyptě náboženství africká a židovská. [...] zatím v Indii povstává Buddha, slavný reformátor tří prvotních náboženství, a zakládá tam svou Církev [...] kam se přišla posílit nesmírná vůle Kristova a Konfuciova“ (Balzac 1930, s. 89–90, upraveno JH; srov. též Schwab 1984, s. 307–309).

Tyto názory budou mít na vývoj chápání hinduismu a jeho role ve světové historii náboženství nesmírný vliv, nezůstaly však bez kritiky. Přišel s ní vlastně již Friedrich Schlegel, jenž sice přijal Anquetilův názor, že původní, čisté duchovno je vyjádřeno zejména v upanišadách (Fujda 2010, s. 91), bylo nicméně bráhmanskou kastou zneužito (Halbfass 1988,

s. 78); prvotní zjevení tedy bylo narušeno, a proto hinduismus není dnes čistě monoteistický (ibid., s. 76) a jedinou jistotu může dnešku poskytnout přece jen křesťanství (ibid.). Tento názor pak využívali nejen přívrženci francouzského „primitivního katolicismu“, jako např. Lamennais (srov. ibid., s. 80; Schwab 1984, s. 326), ale i filosofové jako Schleiermacher, podle něhož je orientální mladá bujnost sice nezkažená, nicméně schopna pouze mytologie, nikoli již náboženství (srov. Willson 1964, s. 113), a svým způsobem také Schelling. Ten rovněž odmítá názor, že upanišady jsou svou podstatou monoteistické, neboť podle něj představují teprve předchozí stupeň religiozity, kreativní mytologické myšlení, jež ale z křesťanství vlivem osvícenství bohužel vymizelo a jež umožňovalo Stvořitele představovat stále novým kreativním způsobem (srov. Halbfass 1988, s. 102; Gérard 1963, s. 170).

Největším kritikem vlivů Indie na západní myšlení byl však Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Protože se zde nemůžeme zabývat jeho filosofickými názory na danou problematiku podrobněji,⁶ poukážeme jen na několik základních momentů. Indie je pro Hegela sice východním zdrojem, odkud se Weltgeist šíří na Západ, zároveň však ve své pravlasti zůstává ustrnulý a nijak se dále nevyvíjí (Halbfass 1988, s. 88; srov. Hegel 1961, s. 112). Tak je indická Trimúrti sice prvotním pokusem o rozlišení božství jakožto všeobjímajícího brahmá a konkrétních božstev (Steward 2018, s. 130), srovnávání s trojicí křesťanskou je však krajně neuvážené, neboť trojice křesťanská je na rozdíl od Trimúrti indické uzavřená, a tedy filosoficky vyjadřující ducha: „Tato trojina bohů by totiž byla duchem, kdyby třetí bůh byl konkrétní jednotou a návratem k sobě z rozlišení a zdvojení. Neboť podle pravdivé představy je Bůh duch jako tato činná absolutní distinkce a jednota, která je vůbec celým pojmem ducha“ (Hegel 1966, sv. I, s. 264). V Trimúrti oproti tomu dochází jen ke stále novému vyjadřování boha jako ničivého a tvořícího subjektu; protože však tato „substance bez ducha“ (bráhmá) není slučitelná s mnohostí světa, je nejen Trimúrti koncept nedokonalý a nevyjadřující ducha, ale v celém indickém náboženství dochází k neustálému kolotání, k jakémusi šílenému tanci: „Tento princip obsahuje největší extrém, totiž představu abstraktního jednoho a jednoduchého Boha a obecně smyslových přírodních sil. Souvislost obou spočívá jen ve stálém střídání, v nikdy nekončícím kolísání od jednoho extrému k druhému“ (Hegel 2004, s. 79). Proto v indickém myšlení neexistuje pravá svoboda, neboť tu představuje pouze uvědomění bytí pro sebe (Fürsichsein), avšak celý pojem svobody/osvobození v hinduismu spočívá jen v pronikání k brahmá skrze tento jevový nekonečně vířící svět. Právě proto „indický způsob sjednocení lidské osoby s brahmá není nic jiného než ustavičně stupňované vypínání se k této extrémní

⁶ Problémem pojetí bráhmá u Hegela se zabývá Viyagappa 1980, jeho vývody dále rozšiřuje a zobecňuje Signoracci 2017. O relativně stručné souhrnné zhodnocení se pokusil např. Steward 2018, s. 109–144.

abstrakci samé, v níž musí zaniknout nejen veškerý konkrétní obsah, nýbrž i sebevědomí, nežli k ní člověk dokáže dospět“ (Hegel 1966, sv. I, s. 264). Právě proto není v hinduismu ani možný vývoj vyššího pojetí mravnosti, neboť „náboženství je pro nás věděním podstaty, která je vlastně naší podstatou, tedy substancí našeho vědění a chtění, jejímž určením je být zrcadlem této základní substance“ (Hegel 2004, s. 105), jež však u Indů nemůže existovat, protože oddělené duchovno (brahmá) není obsahem lidského vědomí. Tím vším se indická kultura ocitá na jednom z prvních stupňů ve vývoji lidského ducha, který kulminuje teprve v křesťanství.

Protichůdnými stanovisky, jež nejpregnantněji vyjádřili právě Schopenhauer a Hegel, jsou udány dvě základní tendence při (historickém nebo filosofickém) výkladu role indických náboženství, zejména hinduismu, v celku dějin lidského myšlení a religiozity. Tyto protichůdné názory budou dlouho zaznívat i z odborných pokusů o analýzu indické religiozity, a to právě kvůli nutnosti vztáhnout vlastní k cizímu za účelem jeho výkladu.

2.1.2. Počátky české reflexe hinduismu

Ale mějme s nimi outrpnost a promiňme jim mnoho, protože se posavad mezi ně světlo pravého náboženství nedostalo.

Václav Matěj Kramerius, 1804⁷

Stručné motto, vzaté do záhlaví tohoto oddílu, pochází ze spisku nazvaného *Historické vypsání velikého mogolského císařství*, jenž je spolu s následujícím *Druhým dílem Indie* vůbec prvním rozsáhlým českým textem pojednávajícím o Indii v námi sledovaném období. Vyšel z České expedice Václava Matěje Krameria a původně vycházel na pokračování v *Pražském poslu*, příloze Krameriových novin, v letech 1803–1804.⁸ Právě v tomto textu nalézáme rovněž rozsáhlejší zmínky o indickém náboženství. Krameriovými prameny byly převážně cestopisy 17., řidčeji pak 18. století a z informačního hlediska jeho spisy představují jakousi pozdní náhradu za cestopisné zprávy raného novověku, které – až na určité výjimky – v češtině k dané lokalitě chyběly.

Krameriovou zásluhou je, že jako první upozornil na náboženskou rozmanitost subkontinentu: „Hlavní národ jest tu dvojí; žlutí neb černí lidé jsou pohané, kterých jest posavad preveliké množství, a bílí, jenž podle barvy Mogolové, to jest ‚bílí‘ slovou, jsou mahometáni;

⁷ Cit. dle Kramerius 2019, s. 37.

⁸ Podrobnější informace o vzniku textu a jeho zasazení do celku Krameriova díla viz v kritické edici obou děl (Kramerius 2019, s. 225–254).

máte tu ale taky něco židů i evropských křesťanů“ (Kramerius 2019, s. 12). Při této rozmanitosti je však Krameriova Indie nábožensky tolerantní a v tomto ohledu představuje vzor postjosefinské toleranční monarchie, neboť zde „jedenkaždý svobodně a beze vší překážky své náboženství vyznávati a vedlé něho svému Bohu sloužiti může“ (ibid., s. 17, srov. též s. 80). Ovzduší náboženské tolerance je cítit i v tom, že ač se některé obřady indických pohanů zdají Evropanům směšné, reflektován je jejich náboženský cit a tyto rituály, mají-li eticky pozitivní dopad, je proto nutno tolerovat, jako v případě přehnané úcty a lásky ke zvířatům. Jejím důsledkem totiž je, že „neobětují nic jiného nežli peníze, rejži, kadidlo, mléko, máslo, ovoce, obilí a květiny. Pane sousede, z toho můžete poznati, že tito modloslužebníci předce drobet mravnější a rozumnější jsou nežli všichni ostatní pohané, kteříž posavad krvavou obětí svým bohům obětují“ (ibid., s. 56).

Ve zprávě o hinduistických božstvech je Kramerius částečně závislý na Hollwellových falzech (srov. IV.3.1.). Jako první u nás zmiňuje védy, jakožto zákon, obsahující nejen světské, ale i náboženské příkazy (ibid., s. 50). Připomíná původ čtyř kast z Brahmova těla (jak jej zmiňuje již *Purušasúktam*), nicméně inspirován Hollwellem rovněž uvádí, že „po Brámovi věří a učí ještě o jiné hlavní bytnosti, kterouž Visnu jmenují, a této bytnosti, jakožto zachovateli všeho, počátek putování duší připisují“ (ibid., s. 51). Ctí také různé „duchy“ a „d'áblíky“ a zejména pak řeku Gangu, kterou ve své „zpozdilosti“ pokládají za očištnou pro ostatky zemřelých (ibid., s. 53). Proti těmto pověrám je jediným lékem „světlo rozumu, kterěz za našich let dosti jasně svítí“ (ibid., s. 158), poukaz, jímž chce autor apelovat především na českého čtenáře. Ač se nám totiž indické pověry zdají mnohdy směšné, je podle autora třeba si uvědomit, že prostý český lid často jedná podobně pověrečně, „jako by se tomu jedni od druhých byli naučili“ (ibid., s. 154).⁹

Obrovské množství indických pohanů se podle Krameria dělí na několik sekt, jež mají však všechny společný základ, neboť „o nesmrtnosti duše, o jejím putování, o očišťování těla a o zdržení se ode všech živých tvorů, o tom všickni stejně věří“ (ibid., s. 58 – jde o jeden z příkladů utváření pozdějšího evropského konceptu hinduismu). Výčet těchto sekt je založen na zprávách cestovatele Mandelsla a vztahuje se k situaci v Gudžarátu poloviny 17. století: „První jsou Evroatové, druzí Samarati, k nimž hlavně náležejí Banjáni, [...] třetí bisnové a čtvrtí gongi a fakirové“ (ibid., s. 58–59). Mezi tyto sekty patří mimo hinduisty i džinisté (Evroatové, Krameriovův chybný přepis za Mandelslovo Curavakové) a muslimští fakíři (které Kramerius ztotožňuje s gongi/jóginy). Na tomto místě tedy pojednáme pouze o obrazu

⁹ Ostatně v podobném tónu vyznívá ještě noticka *List z knihy o pověře v Indii*, již do Čechu zaslal Hanuš Voves, píšící později jako básník pod pseudonymem Anatol Rubín (1867–1929; Voves 1892).

hinduistických škol, tedy o Samaratech a Bisnech. Samaratové (Samareth) je označení pro sektu Smárthů, „podle jejichž učení bůh Visnu jest ta nejvyšší bytnost, o kterémž pevně věří, že svět stvořil, že nade vším vládne a s svou nezměnitelnou a nevystihlou mocí všecko zachovává“ (ibid., s. 61). K nim pak údajně náleží i Banjáni (zde snad označení pro všechny indické nemuslimy), kteří „vedlé svého učení věří jediného a nejvyššího boha, kterýž všecko stvořil a všecko zachovává; ale také d'áblu se klaní“ (ibid.).¹⁰ Tím se naznačuje skutečnost, zmíněná již výše, totiž fascinace západních učenců na jedné straně hluboce abstraktním myšlením bráhmanů a na straně druhé zdánlivě divokým a lidovým polyteismem. I proto je obraz chrámů tohoto „lidového“ polyteismu, v nichž se slouží d'ábelským obrazům, podobný tomu, jaký nalézáme v misionářských zprávách až do počátku 20. století (srov. ibid., s. 63). Sekta Bisnů je zmíněna jen okrajově, jedná se o višnuisty uctívající jako nejvyššího boha avatár Rámy, a Kramerius o nich píše: „Kdyby neměli té smyšlenky o ženě svého boha, kteréž se právě jako bohu klaní, tak jim mezi ostatními pohany dobrým právem první místo dávám“ (ibid., s. 68). O povědomí existence zvláštní skupiny nedotýkatelných svědčí poznámka, podle níž vlastní náboženskou sektu mají také theerové (tj. dhérové/dhétové, příslušníci velmi nízké kasty), kteří „nejsou ani pohané ani mahometáni ani židé, a slovem, nevěděl bych náboženství na světě, ku kterémuž by se hlásili“ (ibid., s. 124).

V jižní části subkontinentu jsou podle Krameria pohanské kultury ještě daleko zvrhlejší a divočejší než na území bývalé mughalské říše, neboť „toho lidu zaslepenost jest tak hrozná, že čím ohyzdnější a škaredější modly jsou, tím větší cti i hojnějších darů od pohanů docházejí“ (ibid., s. 143). Tato zaslepenost vede k nejrůznějším excesům, včetně sebeobětování (ibid., s. 197). Jediným prostředkem, jak jim zamezit, je podle autora „světlo poznání“, jemuž jsou však často na překážku místní vladaři, kteří jsou zcela pod vlivem bráhmanů (srov. ibid., s. 191). Civilizační role tedy připadá Evropanům, kteří by měli své moci na subkontinentu využívat nikoli ke kolonizaci a exploataci země, nýbrž k šíření kultury a vzdělanosti. Tak bylo podle Krameria i od výše zmíněného sebeobětování upuštěno „nejvíce pomocí Evropanů, kteříž malabarských králů ponukli, aby lid od toho barbarského obyčeje odvedli. [...] Někdy dosti nepatrná rada mnohem více napravití může, než abychom nevím jakými tresty hrozili“ (ibid., s. 197). Krameriov text se tak jeví jako typicky postjosefinsky orientovaný příspěvek, jemuž je osvícený rozum nade vším a jenž jím nejen posuzuje veškeré neznámé a exotické náboženské

¹⁰ Tento koncept je v evropském myšlení o hinduismu přítomen již od raného novověku (traduje jej např. nizozemský cestovatel Jan Huyghen van Linschoten), u nás se objevuje patrně v překladu *Kozmografie české* Sebastiana Münstera (1555): „Král sám d'ábluom slouží, neodpíraje, aby Buoh stvořitelem nebe a země býti neměl, ale že jest d'áblu moc dal svět souditi a práva lidem ustanovovati, k tomu jednoho každého, což jeho jest, přitom zachovávati, a dobré skutky dobrými a zlé zlymi odplacovati“ (Münster 1988, s. 93).

zvyklosti, ale rovněž právě jím chce působit k jejich odstranění (a tedy, implicite, i k odstranění podobných pověr mezi českými venkovany).

V souladu s tímto apelem Krameriova textu byly právě indické pověry jedním z témat, objevujících se v českém tisku relativně hojně i nadále. *Vlastenský zvěstovatel* v roce 1821 přinesl zprávu o skále „u Puchmury“, zasvěcené Šivovi mahádévovi, kde ženy, nemohoucí otěhotnět, činí zaslíbení, že narodí-li se jim potomek, obětují jej Šivovi svržením z této skály (an. 1821). Podobně vyznívá článek ve *Světozoru*, vypravující o tom, jak se v lanech z převržené lodi zapletl a zhynul obrovský krokodýl, „nerůda ohromné velikosti i šeredného vzezření“, který je však pro místní obyvatele posvátný „pod jménem Mahadevy, tj. velikého boha“ (an. 1835a, s. 48).¹¹ Podobně se v jiném textu uvádí: „Zdaliž až posud Hindové [...] krvavé lidské oběti přinášejí, do pochybnosti bráváno bývá. V Bengalii podtají prý se to častěji stává“ (an. 1835b, s. 37) a stejným šílenstvím je i obětování sebe sama, totiž vrhání se pod kola vozu boha Džagannátha v Purí (an. 1835c, s. 127). Podobnou pověrou je ale i lidový obřad k zahánění neštovic, spočívající v uctívání bohyně Maryanah (Mari-ammá), který z jižní Indie vykořenili teprve Evropané (srov. an. 1835d, s. 117).¹² Podobné texty se objevují ještě mnohem později, a to zejména v časopise *Světém*, jenž si kladl za cíl být jakousi paralelou Šimáčkova *Světozoru*. Popisuje se zde například obřad paňčagavja, jímž se musí očist'ovat každý, na koho dýchl někdo z nižší kasty (an. 1890a), a nejrůznější pověry údajně přetrvávají i v lidovém lékařství, spoléhajícím se při hadím uštknutí na zařikání zaklínačů hadů namísto na evropské lékaře (an. 1890b, s. 101).

O jiných stránkách hinduismu byl český obrozenský čtenář informován velice spoře. Jistou výjimku představují texty v *České včele* referující stručně o pokání k počtě bohyně Kálí (an. 1840) či o kastě bráhmanů (an. 1836) a letmé zmínky o očištných koupelích obsahuje i poměrně rozsáhlý text o řece Ganze (an. 1842). Výjimkou z tohoto pravidla jsou rozsáhlé popisy některých chrámů, především Džagannáthova chrámu v Purí. První zprávu o něm přinesl *Světozor* roku 1834; uvádí, že v „bramínském náboženství [...] věří se ovšem, anebo aspoň věřiti má v jedinou nejvyšší bytnost ve trojím způsobu, jmenovanou Brama (stvořitel), Višnu (ochránce a zachovatel) a Živen (zkazitel světa)“ (an. 1834b, s. 130). Romantickou představu trimúrti nicméně text koriguje tím, že postupem času došlo ke zkažení této prvotní a čisté nauky a indické náboženství se zvrhlo ve skutečný polyteismus. Jen poměrně malá část textu se věnuje přímo zmíněnému chrámu, o němž tvrdí: „Jest to jakoby Mekka bramínův, cíl

¹¹ Jako podobně škodlivé a pomatené je vnímáno též uctívání opic, neboť „nikdo nesmí se odvážiti těmto nekalotám něčím uškoditi, ačkoli cestu do města [Vindravany] velmi obtížnou činí“ (an. 1834a, s. 198).

¹² Je pozoruhodné, že ještě téměř osmdesát let poté (r. 1910) obřad na témž místě sleduje a podrobně popisuje Otakar Pertold (Pertold 1933, s. 21–25).

jejich nejhrošlivější tužby a putování“ (ibid.). Stále však přetrvává starý topos modloslužebných chrámů s ohyzdnou modlou: „Obraz samého Džagernata [...] ani krásou ani velebností se nevyznačuje. Nikdy snad nemotornější a nesličnější podobizna z rukou obrazníka na světlo nevyšla, jako jest modla tato“ (ibid., s. 131). O čtyři roky pozdější článek Václava Filípka, uveřejněný v *Květech*, je již podstatně informovanější; cituje Abú'l Fazlovu zprávu o tomto chrámu¹³ a zmiňuje rovněž, že daně z náboženských poutí dnes připadají anglické vládě (Filípek 1838).¹⁴ Abychom nicméně dále sledovali, jak se celkový pohled na hinduistické svatyně mění, přeskočme nyní k obdobně informačně vystavěné zprávě o Šivově chrámu v Čidambaramu, kterou přinesl *Světobzor* v roce 1871. Zde se jedná již o zcela jiný, romantizovaný pohled. Hned v úvodu textu se připomíná skladba básníka Mánikkavášara na tento chrám, kterou autor neváhá připodobnit k Šalomounově *Písni písni*. Vůbec „chrám tento a jiné velkolepé stavby v zemi Tamulů svědectví vydávají o velikém rozkvětu umění v době, kdy již státní a náboženský život k vysokému rozvoji dospěl“ (an. 1871, s. 295). Je monumentální stavbou, udivující stejně jako egyptské pyramidy, a pokud je dnes poněkud zchátralý, nesou na tom vinu jediné drancování cizími vojsky, „bylat' [svatyně] několikrát od mohamedánů i Evropanů vydrancována, a mimoto zmenšilo odvezení modly její posvátnost“ (ibid.).

K reflektování hinduistické mytologie docházelo rovněž v rámci jejího (často nekritického) srovnávání s mytologií slovanskou. Nicméně tento fenomén (jež jsme podrobně analyzovali v I. kapitole práce), tím, že vycházel z dále nereflektovaných cizích zdrojů, poznání indické mytologie mnoho nepřinesl. Výjimkou je několik poznámek u Kollára, Erbeny a zejména pak u Krolmuse. Tak Kollár ve *Slávě bohyni* (1839) především znovu předkládá rozdělení hinduistů na několik „sekt“, na rozdíl od Krameriova textu je však jeho pokus alespoň poněkud poučenější. Zvláštní sektu podle něj tvoří brahmané, „kteří boha Brahma jako nejvyšší bytost ctějí, jejich sekta jest v počtu nejskromnější“ (Kollár 1839, s. 59), dále jsou tu šivaisté a višnuisté, Kollár jako první uvádí i šákty, „ctitele bohyně Šákty čili Přírody“ (ibid., s. 60). Nejpozoruhodnější však je poznámka, že se višnuisté „opět na dvě strany rozpadají, na tatvavady (pravdomluvcí, pravdoslavi), čili Madhavany od původce jejich školy Madhavy a Ramanajagy od jejich učitele Ramanajaga“ (ibid., s. 59), jedná se snad o první reflexi višnuistické Madhvovy a Rámánudžovy filosofie u nás. Erbenovy a Krolmusovy poznámky

¹³ Abú'l Fazl ibn Mubárrak (1551–1602) byl perský učenec, vezír Akbara Velikého. Zpráva se nalézá v jeho díle *Ain-i Akbarí (Akbarova správa)*.

¹⁴ Skutečně zevrubnou zprávu o svatyni zanechal teprve Otakar Pertold po své návštěvě zde (21. 12. 1909). Také polemizuje s teorií o árijském původu Džagannátha a obsírně popisuje celý průběh slavnosti vozu (Pertold 1914, s. 192–197).

jsou spíše mytologické. Ve *Vidách čili sudicích* uvažuje Erben mj. o původu Trimúrti, konceptu, jenž počal přitahovat stejně naše jako zahraniční autory; podle Erbena povstal z prostého pozorování faktu, „že vsecky věci na světě mají svůj počátek, že nějaký čas potrvají, a potom že opět hynou“ (Erben 2009, s. 173). Zajímavá je poznámka, podle níž je z trojice dnes nejvíce uctíván Šiva, přičemž Erben tuto skutečnost odůvodňuje tím, že „povědomá sobě křehkosti své přirozenost lidská největší zřetel má na toho, koho se hrozí“ (ibid.), což ale ve skutečnosti patrně souvisí s faktem, že hlavním zdrojem jeho informací byl šivaisticky laděný Sómadévův *Oceán příběhů* (viz k tomu I.7.4). Jako Krollmův epigon se jeví Krollmus (srov. I.7.2), na rozdíl od něj však do svých textů vkládá poněkud obšírnější informace o indické mytologii. Uvažuje především o Trimúrti, jejíž původ artikuluje podobně jako Erben (srov. Krollmus 1845, s. 154–155; 1847, s. 2; 1851, s. 23), koncept mu však symbolizuje také „slunce, vodu, oheň (mocnost, moudrost a spravedlnost – minulost, přítomnost a budoucnost; prostoru, čas a ruch [pohyb])“ (Krollmus 1853, s. 175, upraveno JH). To jasně ukazuje, nakolik srovnávací mytologové této doby vkládají zvláště do tohoto (pro křesťany přitažlivého a zároveň obecně magického) konceptu opozice. Signifikantní je, že toto uctívání původního jediného božství (Parabrahmy) ve třech podobách (Trimúrti) se Krollmusovi jeví jako počátek náboženských svárů o to, který z projevů Parabrahmy je nejvyšší; důsledkem toho bylo, že „tyto troje sekty indické od praboha Parabramy odstoupily, a jen toliko Jeho vlastnosti za bohy měli, a později každý tvor Boží zbožnili, jež toliko za dílo rukou Božích pokládati měli“ (ibid., s. 84).¹⁵

Můžeme tedy resumovat, že až do šedesátých let byly informace o hinduismu v češtině spíše sporadické a především nesystematické; reflektovaly přitom buď nápadné zevnější jevy (chrámy, pověry), nebo se zabývaly dobově i v Evropě oblíbenými tématy, zejména výkladem Trimúrti.¹⁶

¹⁵ Kromě toho obsahuje Krollmusův spis rovněž informace o některých jednotlivostech, jako jsou oběti kohouta bohyni Bhávaní na tamilském jihu (Krollmus 1847, s. 399) a zejména rozsáhlá pasáž o indickém uctívání krav (Krollmus 1845, s. 372–383), v níž je Krollmus předchůdcem Krollmůvých úvah ve *Staroitalii slavjanské* na dané téma (srov. I.6.3).

¹⁶ Tato obsese indickou „Trojicí“ potrvá, jak uvidíme, i dále; teprve Zubatý v příslušném hesle *Ottova slovníku naučného* poznamená, že „Trimurti nemá v ind[ickém] náboženství význačnějšího místa a stala se známější jen jakožto zdánlivá obdoba křesťanské Boží trojice“ (OSN, XXV, 1906, s.v.; srov. již dříve Zubatý 1892, s. 327).

2.1.3. První pokusy o syntézu

Na západě jest mi vše těsno a ouzko. Země Řeků jest tak malá, že bych se v ní udusiti mohl. A Judea jest tak vyschlá, že bych tam žizni zahynouti musel. Dovoltež tedy, abych zraků svých na chvíli obrátil v stranu vysoké Asie, do samého středu zemí východních.

Jules Michelet, 1864¹⁷

Motto, slavná úvodní pasáž Micheletovy *Bible de l'humanité*, není voleno náhodně. Dílo, jež u nás bylo přeloženo již rok po svém francouzském vydání, poprvé podávalo českému čtenáři podrobnější informace o východních kulturách, zejména indické a staroperské. Jde tu o skutečné rozšíření obzoru, dosud omezeného především na oblast žido-křesťanské a antické kultury. Michelet ve svém spise nahlíží „úplnou shodu mezi Asií a Evropou, souhlasí věkům nejvzdálenějších s dobou naší“ (Michelet 1865, s. 14) a tím je dán i jeho celkový přístup k indické kultuře. Je to kultura védských sanhit a *Rámajány*, neboť jinou Michelet nezná a znát nechce. Právě védská Indie „vidí se nám býti ve svých rázných, jednoduchých a dojmavých obrazech rodinného žití a díla tvůrčího, nám zůstavených, o mnoho bližší, nežli pustoty a duchaprázdné obřadnosti středověku“ (ibid., s. V–VI, upraveno JH). A védské náboženství se Micheletovi jeví skutečně ideálním: „Počátek indického náboženství jest docela jednoduchý a přirozený. Netřeba tu žádného nadpřirozeného vnuknutí neb zjevení, nýbrž zde dostačuje pouhý zdravý smysl a vděčná uvědomělost člověka v jeho poměru k přírodě jej živící. Jiného základu neb navedení tu nebylo“ (ibid., s. 26). Hinduismus je pro Micheleta symbolem náboženství svobodné vůle a tvůrčí síly, které „bylo mnohem utěšenější a ušlechtilější nežli později náboženství Řeků“ (ibid., s. 42). Úpadek tohoto „zlatého věku“ působí teprve nutnost vytvoření určitého zákona a kněžské kasty: „Tento zákon se mění následkem rozličných předpisů, jimiž se lid dráždí a utiskuje, a kněžstvo jest čím dále tím větším tyranem a zatemnělcem“ (ibid., s. 54). Jakkoli byl Micheletův spis namířen především proti katolicismu (podrobněji Burrow 2003, s. 121), jeho koncepce ideální védské kultury u nás nezůstala bez vlivu – shledáme se s ní jak u Šembery, tak u Čupra.

Že se mění také celková informovanost o základních pojmech a božstvech hinduismu, dokládají nejen stručná hesla, jež na dané téma přinášel *Slovník naučný*, ale též některé fejetony Jana Nerudy, které si již na tomto poli hrají s nejrůznějšími narážkami a komparacemi. Pouze namátkou uvedme text z *Národních listů* 28. 1. 1866, v němž kritizuje list *Tagesbote* přirovnáváním k bájnemu ptáku čáťakovi, živícímu se měsíčními paprsky (Neruda 1956, s. 7).

¹⁷ Cit. dle Michelet 1865, s. 2–3.

Stále rostoucí informovanost naznačují i některá poměrně stručná sumarizující pojednání o hinduismu celkově. Jako příklad uveďme to, jež Jaroslav Libáňský předeslal svému překladu *Nalópákhjány* (srov. k tomu IV.2.3). Jako jeden z prvních vyslovuje myšlenku, že původním indickým náboženstvím byl prostý polyteismus, neboť „Indové rovněž jako jiní národové nejprve více bytostí ctili, které byly toliko zosobněné úkazy přírodní, poněvadž člověk přirozeným pudem, pokudž vyšších názorů postrádal, vše obdivoval, co přesáhvalo obzor vědění jeho“ (Libáňský 1875, s. III). Naproti tomu panteistické náboženství upanišad „značí vůbec vyšší stanovisko vzdělanosti nežli dřívější prosté názory“ (ibid., s. VI). Text podává rovněž poměrně přesné základní informace o védském panteonu, konceptu máji, obřadech satí, chrámech a pagodách, čtyřech stádiích bráhmanského života či rozvoji hinduistického sektářství. Příznačné je, že veškerá sláva staré Indie zanikla podle autorových názorů s příchodem muslimů a Indové se více nemohou vymanit z letargie, do níž upadli následkem politického a náboženského útlaku (ibid., s. XVII). Na méně než dvaceti stranách textu se tak český čtenář mohl poprvé soustavně seznámit se základními informacemi o hinduismu jako o určitém celku, navíc založenými na poměrně aktuálních dobových pramenech.

Rozšiřování základního povědomí o hinduismu od šedesátých let mělo za následek, že se začaly objevovat texty věnované otázkám složitějším. Patrně prvním takovým pojednáním jsou pasáže o klasických filosofických systémech (daršanách), jak se objevují ve *Slovníku naučném*. Filosofie je zde vnímána jako přirozený důsledek bráhmanského hloubání a uvažování upanišad, a proto je za nejstarší ze všech filosofických systémů pokládána púrvamímánsá. Neboť bráhmani „chtíce rozličné modlitby a obřady běžné na hodnost védskou povýšiti, snažili se především podivuhodným důvtipem a ostrovtipem dokázati, že tyto védami samými nařízeny a ustanoveny jsou. Tím se stali původci zvláštního dialektického učení, jež se scholastickým učením středověkým porovnatí můžeme“ (RSN, sv. I, 1860, heslo brahmani). Z mímánsového systému se prý teprve později vyvinula šankarovská advaitavédánta, jíž se bráhmani ocitli na půdě panteismu (ibid.). Proti abstraktnímu panteismu přirozeně nastala reakce, jejímž výsledkem je filosofie sánkhji, jež se zase stává předchůdkyní buddhismu. Jakkoli z tohoto náčrtu vypadávají logické systémy njája a vaišéšiky (jóga je správně pojímána jako součást sánkhji), má njája ve slovníku vlastní místo v hesle věnovaném jejímu zakladateli Gautamovi, v němž je představena jako „znamenitý výjev v dějepisu filosofie“ (RSN, sv. III, 1863, s. 455–456). Celkově může autor resumovat, že „filosofie řecká a naše souvěká s málo otázkami vykázáti se mohou, o kterých filosofie indická v tom neb jiném způsobu by nebyla rokovala“ (RSN, sv. IV, 1865, heslo Indové). Byť jsou tato hesla přiznaně založena na

Colebrookových *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, zůstávají u nás nadlouho jediným pojednáním o tomto tématu.¹⁸

Neprávem zapomenutým pojednáním je těsně před Čuprovým *Učením staroindickým* vydaný text Františka Šembery, nazvaný příznačně *Genesis indické Trimurti*. Vyšel ve výroční zprávě gymnázia v Českých Budějovicích, kde Šembera vyučoval v letech 1868–1881 dějepis, a našel rovněž místo v jeho dějepisné příručce (srov. II.4.1.). Ačkoli se o konceptu trimurti psalo poměrně často (viz výše), je Šemberův text prvním českým pokusem o celkové historické uchopení vývoje hinduismu a jeho proměn, ač do značné míry poplatným dobovým názorům. Začíná výkladem migrace Árijů do údolí Indu, k níž došlo prý asi ve 20. století př. n. l. Původním bohem těchto árijských kmenů byl pán oblohy Djaus Pitar (Šembera 1872, s. 3). Tato vznešená myšlenka však brzy upadla v zapomenutí, neboť „myslný lid žádal si zajisté bohův více, a to bližších a konkrétnějších (ibid., s. 4). Diferenciace védského panteonu končí obdobím bráhmanským, které nastupuje asi v 15. století př. n. l. a znamená úplné přetvoření polyteistického světónázoru véd v bráhmanský panteismus. K tomuto procesu zavdala příčinu podle Šembery již védská sómová oběť, kterou „bohové nebyli [...] pouze krmení a živení, nýbrž prý i zplození“ (ibid.). Ta se postupně dematerializovala a na její místo nastoupila jen symbolická modlitba: „Z ní utvořen tudíž během času vládce bohův, bůh nejvyšší, Brahmanaspati (Brihaspati) = Modlitby Pán“ (ibid.). Tento Brahmanaspati/Brhaspati se postupně změnil v boha Brahmú, jemuž byli ostatní bohové podřízeni spíše již jako nižší duchové; tento systém pak umožnil nejen vznik indického kastovníctví, ale jeho prostřednictvím i nauky o reinkarnaci, neboť je nutné, aby každý, kdo si přeje splynout s brahmá jakožto Nejvyšším, postupně prošel všemi vyššími stupni (kastami). Vrcholem tohoto panteistického učení je filosofie advaitavédánty, jež „zničila [...] hmotu zúplna“ (ibid., s. 12). Již záhy se však proti nadvládě bráhmánů začíná objevovat reakce; tu podle Šembery představuje buddhismus, nikoli ale ve smyslu odporu výše popsanému učení, jako spíše ve zjednodušení cesty k nicotě, kterou je pro buddhisty nirvána, stejně jako pro bráhmány splnutí s brahmá: „Obé bylo celkem a v praxi jedno; avšak dobývání se do lůna Brahmova bylo obtížnější a vyhraženo toliko jen pro brahmíny. Vedlo skrze nesčíslná muka, zatím co buddhismus i v této příčině mnohem lidštější choval názory“ (ibid., s. 13). Bráhmáni, aby

¹⁸ Znovu indickou filosofii stručně připomíná teprve Václav Petřů ve svých *Ilustrovaných dějinách literatury všeobecné* (1881); většinu poznatků přebírá právě z RSN, za nejstarší systém však pokládá sánkhju, z ní se pak vyvinula jóga, „mající rozhodný vliv na sektu křesťanských gnostikův v Malé Asii a později na vývoj sufismu mohamedánského“ (Petřů 1881, s. 55), následovaly systémy mímánsy a védánty a konečně njája a vaišéšika. Jako první rovněž připomíná, že přes tuto rozdílnost je společným cílem všech šesti daršan (a vlastně celé indické filosofie) „vyhledávati prostředky k vykoupení“ (ibid.).

posílili svou moc, se obrátili k lidovým polyteistickým náboženstvím uctívajícím Šivu jako boha ohně v Dekkánu a v ganžské nížině Višnu jako božstvo vláhy a vody a začali hlásat, že „dlužno věřiti v Brahma, jenžto svět stvořil, ve Višnu, jenžto jej zachovává a řídí, a v Šivu, jenžto jej ničí“ (ibid., s. 12). Tak povstalo učení o Trimúrti, které bráhmani ještě modifikovali tím, že namísto asketického sebetřýznění si z buddhismu vypůjčili a adaptovali koncept „ponoření se v Boha“, tj. jógy, jako nástroj nejvhodnější pro dosažení brahmá. Závěrem Šembera resumuje, že „indická Trimurti není starší nežli křesťanství. Neměla vlivu na vývoj učení křesťanského, a mnohem spíše dalo by se tvrditi, že, naopak, křesťanství působilo na brahmíny“ (ibid., s. 14).

Šemberův text je tak explicitní demonstrací toho, jak byly jednotlivé poznatky a teorie postupně skládány a rozpracovávány ve stále komplikovanější teoretické syntézy. Až na výjimky zde nejde o shromažďování nových faktů, ale daleko spíše o stále nové variace téhož, snažící se teoreticky pochopit vývoj indické religiozity jako konkrétního jednolitého celku. Vrcholem těchto snah je u nás Čuprovo *Učení staroindické*.

2.1.4. František Čupr a jeho *Učení staroindické*

Staří Hindové [...] za věcmi makatelnými, za věcmi nemakatelnými (pouze viditelnými aneb slyšitelnými) skutečně chápali celou tu neskonalost' božskou, cítili nátlak její; nebo bůh jim byl sám světem na nejvyšším stupni povýšenosti myšlenkové.

František Čupr, 1881¹⁹

Ačkoliv Čuprovo monumentální čtyřsvazkové *Učení staroindické* má nesporný význam nejen pro počátky české indologie, ale rovněž česky psané filosofie, nebyla tomuto dílu ani jeho autorovi dosud věnována adekvátní pozornost. Nejpodrobnějším příspěvkem zůstává stále pasáž, kterou Čuprovi životu a dílu věnoval ve své monografii o herbartismu Ivo Tretera (Tretera 1989, s. 217–244), neboť portrét, načrtnutý Josefem Sanitrákem (Sanitrák 2010, s. 213–214), je jen shrnutím starších studií, navíc s četnými nepřesnostmi. Již proto je nutné dříve, než se začneme zabývat vlastním obsahem spisu, zaměřit se poněkud na okolnosti jeho vzniku a především na filosofické vlivy, jež na jeho autora působily.

Často se zdůrazňuje Čuprova osobní inspirace, spojovaná s náhlým úmrtím autorovy ženy, Ludmily Hlasivcové (1827–1872), dcery pražského měšťana a majitele libeňské usedlosti

¹⁹ Cit. dle Čupr 1881, s. 87.

Kolčavka (Tretera 1989, s. 222). Napomáhá tomu věnování celého spisu její památce: „Byla jsi příčinou, že jsem se jal překládati na jazyk český úryvky z upanišad staroindických, nikoliv snad proto, abych je někdy uveřejnil, nýbrž původně pouze proto, abych se s nimi, co se vzácným obsahem vlastního žití svého, s Tebou sděloval; nebo Ty’s žila mne, a já Tebe“ (Čupr 1874, s. 3). Důvody hledání takové osobní inspirace shrnul patrně nejvýstižněji Tretera podivem nad tím, že „tento filozof, jenž přímo ztělesňoval evropskou racionální činnost, našel půvab ve zcela odlišných hodnotách moudrosti východní“ (Tretera 1989, s. 234). Kromě toho autor sám několikrát přímo přiznává, že – stejně jako Schopenhauerovi – i jemu bylo učení upanišad především osobní útěchou (srov. Čupr 1874, s. 14). Pokud však chceme takto osobní inspiraci za autorovým dílem spatřovat, domníváme se, že příčinou není jen náhlé úmrtí milované bytosti, jako spíše celoživotní pocity křivdy a osobního zklamání, jež Čupra pronásledovaly. Ačkoli František Čupr vystudoval v letech 1841–1846 na pražské univerzitě filosofii a práva a byl promován doktorem filosofie (Tretera 1989, s. 218–219), místo mimořádného profesora zde získal teprve v roce 1849; začal zde pak jako vůbec první přednášet filosofii česky, a to přednášky z logiky, hodogetiky a vědecké encyklopedie (ibid., s. 221).²⁰ Ty nicméně trvaly jen do léta 1850, poté se záznamy o nich již neobjevují a v roce 1853 se Čupr musel akademického působení navždy vzdát. To bezprostředně souviselo s jeho krátkodobou pedagogickou činností na českém Akademickém gymnáziu v Praze, neboť byl jedním z pedagogů (mj. spolu s penzionovaným ředitelem V. K. Klicperou), kteří museli v roce 1853 gymnázium, přeměněné na německé, opustit (ibid., s. 222–223), a ač o možnost přednášet na univerzitě žádal ještě několikrát, vždy byl bez bližšího vysvětlení odmítnut, naposledy ještě v roce 1870, kdy se ucházel o řádnou profesuru po zemřelém Josefu Dastichovi (1835–1870; ibid., s. 223). Stejně zklamání Čupra očekávalo i v jeho politické kariéře; v roce 1861 byl zvolen do zemského sněmu, a zasedl tedy i v poslanecké sněmovně říšské rady (ibid., s. 228–229), protože však odmítl účastnit se Riegrem vedené politiky pasivní rezistence, kterou pokládal za řešení značně nešťastné, byl označen za zrádce národa a pod touto nálepkou byl zmíněn i v právě vydávaném *Slovníku naučném* (ibid., s. 231). Proto po uplynutí poslanecké kadence v roce 1865 politickou scénu natrvalo opustil, uchýlil se na Kolčavku, kde rozpustil všechny vychovatelské ústavy, které zde vedl již od propuštění z gymnázia (ibid., s. 234), a ponořil se do samostudia staroindických nauk.

Již souvislost s Čuprovou osvětovou a pedagogickou činností může naznačovat i jiný účel spisu jako celku, jak o něm autor sám hovoří. Jeho vědecká bádání na poli srovnávací

²⁰ Mylná je oproti tomu informace, že by sem přenesl výklady o indické filosofii (jak se domnívají Horyna & Pavlincová 2001, s. 110).

religionistiky totiž neměla být pouze akademickým „cvičením“, jako spíše nabízeným řešením dobově naléhavé problematiky: „Doba nynější podobá se poněkud době, v které Ježíš žil. Na všech stranách naskytuje se samá nespokojenost, rozervanost' a rozkácenost', co se týče názorův a závodů náboženských. Jsouť i takoví, kteří se vůbec všech vyznání náboženských proto zříkají. ‚Změny‘, ‚opravy‘, to jsou hesla doby naší, ježto věci náboženských se týkají“ (Čupr 1878, s. 355). Východiskem z této situace je podle autora „dokázati, že náboženský kult křesťanský, jako každé jiné náboženství, dílo lidské jest, dokázati to cestou historicko-filosofickou. Na takovém základě bude pak teprva možná [...] rozumovati o možných změnách a opravách náboženských“ (Čupr 1881, s. IX–X). Spis je tedy nesen určitou tendencí a jde mu spíše o důkaz evolučního vývoje náboženství jako lidského díla než o zkoumání jednotlivých náboženských systémů (srov. Horyna & Pavlincová 1999, s. 186; Rozehnalová 2008, s. 163).

To staví Čuprův spis do kontextu dobového uvažování o podstatě křesťanství. Jeho cílem bylo, zjednodušeně řečeno, dokázat, nakolik byl Ježíš Božím synem a nakolik pouze člověkem, nakolik je tedy náboženské dílo lidským produktem. Byl to spor, v němž se hrálo o „sebevědomí a identitu křesťanských intelektuálů“ (Fujda 2010, s. 180), a jeho hlavními protagonisty a Čuprovými předchůdci se stali Ernest Renan (1823–1892) a David Friedrich Strauss (1808–1874). Čuprův poměr k oběma těmto dobově nesmírně rezonujícím osobnostem si pro hlubší pochopení jeho díla zaslouží podrobnější analýzu.

Ta nicméně nemůže začít až Renanem a Straussem a nutně se musí vrátit k dílu Arthura Schopenhauera. Je totiž zažitým zvykem označovat Čupra za největšího českého schopenhaueriána (např. Horyna & Pavlincová 1999, s. 187; Sanitrák 2010, s. 214), a to od doby studie (a původně disertační práce), již na toto téma publikoval Adolf Janáček (1929). Byť se pro pochopení Čuprova myšlení dodnes jedná o zcela zásadní text, je to zároveň studie poněkud problematická a již delší dobu jsou okrajově vyslovovány názory, že Janáček Schopenhauerův vliv na Čupra značně přecenil (Tretera 1989, s. 240; Zumr 1998, s. 49–50). Jak jinak totiž číst závěr Janáčkovy studie, deklarující, že „můžeme Čuprovo *Učení staroindické* STAVĚTI zcela pod vliv **Schopenhauerův, jehož filosofie** tvoří základnu všeho ČUPROVA ŘEŠENÍ a dává mu i směrnice pro způsob tohoto řešení“ (Janáček 1929, s. 26, zvýraznění autor). Janáček skutečně s využitím především I. dílu *Učení staroindického* přesvědčivě ukazuje, jak Schopenhauer otevřel Čuprovi cestu k indické filosofii (ibid., s. 13), jak jej ovlivnil hlavně svou teorií snu, kterou „přenáší pak Čupr na boha a na svou říši pocitů temných“ (ibid., s. 16), že přejal i jeho teorii vůle jako jediného objektivního hybatele, kterou však „spojuje s vývojovým stanoviskem“ (ibid., s. 17). Právě z tohoto pojetí vůle, jak uvidíme dále, Čupr skutečně do značné míry vychází, a jak Janáček píše, právě jím vykládá „zjevy

magické, magnetické, k nimž patří zázraky, sen a působení po smrti“ (ibid., s. 18). Ze Schopenhauera Čupr vskutku přijímá myšlenku o dosažení svobody vůle popřením vůle k životu, askezí a pokáním (ibid., s. 21). Rovněž je pravdou, že ve Schopenhauerových stopách definuje Čupr možnost úniku „z této bludárny“ především „mocí negace a rezignace“ (ibid., s. 22) a že lidské spasení pak skutečně záleží „na vymknutí se z chtíčů a rozkoší, z touhy, lásky a přichylnosti k životu, ve zničování své individuality“ (ibid.).

Až potud můžeme dát Janáčkově za pravdu, neboť zejména v I. svazku, v němž se Čupr pokouší vysvětlit význam upanišadového učení, se schopenhauerovská inspirace hojně objevuje. Pokouší-li se ji však Janáček sledovat i v Čuprově pojetí náboženského vývoje (ibid., s. 24), sahá tento vliv jen potud, pokud inspiroval autora k hledání vlivu indických „negativních“ náboženství na „pozitivní“ učení křesťanské (srov. výše III.2.1). Jestliže však Janáček vidí jasnou schopenhauerovskou inspiraci i v Čuprově teorii o „říši pocitů temných“, v níž dochází k realizaci náboženských představ člověka a jež je jistou „čarou“, prahem našeho vědomí, oddělena od „říše rozhledů jasných“ (ibid., s. 24), uvědomil si jednostrannost tohoto pohledu již Tretera, jenž důrazně upozornil na vliv herbartovské psychologie v tomto bodě Čuprova uvažování (Tretera 1989, s. 240–242).

Ještě složitější je situace v otázce vlivu kantovské filosofie. Janáček sice tvrdí, že Čupr znal Kanta jen prostřednictvím Schopenhauera (Janáček 1929, s. 16), připouští nicméně, že cituje jeho spis *Náboženství v mezích pouhého rozumu* (*Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft*; ibid.). Právě s tímto Kantovým dílem však Čuprovo myšlení vykazuje značné shody. Jakkoli totiž podle Čupra náboženský pocit vzniká v našem nevědomí, jeho význam je především etický, stejně jako u Kanta „veškeré představy, které k [náboženství] náleží, lze vyvodit ze základní mravní danosti, jíž je podle Kanta mravní zákon v nás, a mají smysl, jen pokud slouží jeho zachování“ (Sousedík 2013, s. 31). Stejně jako u Kanta i podle Čupra je „třeba vyzdvihovat morální podstatu tradičního křesťanství a reinterpretovat jeho [...] dogmatické (kultické) prvky“ (ibid., s. 38). A především, stejně jako Kant i Čupr přijímá představu postupné proměny kultického a dogmatického náboženství v náboženství rozumově-etické (Kant 2013, s. 154); kultické a dogmatické přídavky k původnímu učení jsou Kantovi i Čuprovi „překážkou jednoty a obecnosti církve“ (ibid., s. 156), neboť „všechno, co mimo dobrý způsob života člověk může [...] ještě konat, aby se líbil Bohu, je pouze náboženská iluze a pseudoslužba Bohu“ (ibid., s. 196).

Byly to právě tyto Kantovy názory, jež daly podnět ke zkoumání náboženství v jeho konkrétní formě jako lidského výtvaru. Přitom zde existovaly v podstatě dva protichůdné proudy: jeden se pokoušel na komparativním základě dokázat, že všechny náboženské kultury

obsahují v zásadě totéž a historicky mají proto přednost ty starší, orientální a zejména indické (srov. již výše III.2.1) – jde o myšlenku, kterou u Kanta ještě nenajdeme,²¹ objevuje se však především v Anquetilově *Oupnek'hatu*. Druhý proud, který reprezentují Strauss či Renan, se pokoušel traktovat Ježíše jako osobnost zcela výjimečného stupně, nicméně rovněž pouze osobnost lidskou. Od proudu prvního se lišil zejména tím, že jakékoli orientální vlivy popíral, nebo je bagatelizoval. Tak Strauss píše v samém závěru svého díla, že „Ježíš stál nejvýše mezi těmi, kteří učili člověčenstvo, jak dokonalým býti má“ (Strauss 1883, s. 262, upraveno JH), a na podobně exponovaném místě svého *Života Ježíšova* prohlašuje i Renan: „Ježíš ani dle jména neznal Platona, Zoroastra, Buddhu, nečítal ni řecké ni jiné spisy cizozemské, a přece nalzáme u něho zárodky, jež pochodí skoro z buddhismu, parsismu neb učenosti řecké“ (Renan 1864, s. 407). Zvláště Renan je však Čuprovi zároveň svým způsobem velice blízký, neboť na rozdíl od Strausse nevykládá Ježíše pouze jako hegelovsky artikulovaný mytologický konstrukt. Právě Renan učinil z Ježíše skutečně jedinečnou lidskou osobnost, jakéhosi vizionáře, předkládajícího především etické, ale i náboženské učení, nikoli nové, ale novým způsobem traktované (srov. Burrow 2003, s. 217–220). A rovněž již český překladatel Renanova spisu si všiml, že „zcela objektivně líčí Ježíšův život a k tomu Ježíše staví co ideal dokonalosti lidské, co vroucího lidumila a reformátora“ (Renan 1864, s. I), a jeho traktování je tak velice podobné tomu, jež nalzáme u Čupra.²² Nicméně Schopenhauerem ovlivněný přístup byl nezbytně historický a komparativní, nemohl se tedy ztotožnit s Renanovými názory na východní nauky. Ač Čupr sám popírá, že by se o nich Renan ve svém spise vůbec zmiňoval (srov. Čupr 1874, s. 11), ve skutečnosti je u Renana takových odkazů hojnost, všechny však mají za účel jediné, totiž podtrhnout Ježíšovu historickou výjimečnost. „Ať by se parství, hellenství a židovství jakkoli byly sloučily, učení o vzkříšení a o slově mohly staletí se vyvinovati, aniž byly by způsobily velkolepou a jedinou událost, ježto zove se křesťanství“ (Renan 1864, s. 38), čteme hned na počátku spisu a tato deklaráce je pak potvrzována v celém jeho průběhu. Pokud zde podle Renana nějaký vliv existoval, pak to byl snad vliv buddhistického mnišství (ibid., s. 124–125) nebo perských a buddhistických legend na vznik pozdějších vypravování o Ježíšově pokušení na poušti (ibid., s. 135). Tím vším se Renan od Čupra diametrálně odlišuje, a proto vystupuje v jeho *Učení staroindickém* často v podobné

²¹ Kant má o indických náboženstvích ještě velmi zkrácené mínění, pocházející víceméně z v jeho době zastarávajících misionářských zpráv; podrobně viz Glasenapp 1954; týž 1960, s. 17–20.

²² Za neopodstatněnou považujeme Fajdovu domněnku, že Čupr pokládá Ježíše za božskou bytost, za syna Božího, pro jeho konání zázraků (Fajda 2010, s. 181), neboť pro Čupra je „zázrak“ vlastně dosažitelný právě každé lidské bytosti a Ježíšovo „božství“ spočívá, podobně jako u Renana, v jedinečnosti, s níž traktoval své poselství.

poloze jako Hegel u Schopenhauera (Janáček 1929, s. 17). Nezapomeňme nicméně, že základní pojetí Ježíše jako lidské, nicméně zcela výjimečné osobnosti je do značné míry renanovské.

Potvrzení svých názorů mohl Čupr nalézt rovněž u Friedricha Maxe Müllera, s jehož dílem se však seznamoval teprve v závěru své práce na celém spise. Také Müllerovy teorie byly založeny na názoru, že náboženství vzniká percepcí toho, co leží za hranicemi prostého smyslového vnímání, a bezprostředně tak souvisí s kantovským mravním imperativem (srov. Sharpe 1986, s. 39–40). Také on dospívá k propagaci čistě etického křesťanství, protože v sobě obsahuje spojeny mravní ideje všech velkých náboženských systémů (srov. Green 2016, s. 53), také on věří, že později budou podněty všech náboženství spojeny v jakési čistější a vyšší náboženství (srov. Kippenberg 2002, s. 38–39).²³

Je nicméně zřejmé, že všechny podobné pokusy byly ostře odsuzovány a kritizovány zástupci kléru, evangelického i katolického. Také reakce na Čuprův spis, přesněji řečeno na jeho I. díl, na sebe nedaly dlouho čekat. Již po vydání prvního sešitu tohoto svazku proti Čuprovi ostře vystoupil Bedřich Vilém Košut (1819–1893) a svůj výpad opakoval zaslánem z Prahy po vydání celého svazku; v něm píše: „[To] Vaše tvrzení, pane doktore, že Ježíš vážil učení své ze staroindického a z židovského, to nazývám slátaninou a lží“ (Košut 1876, s. 222). Také Klement Borový (1838–1897)²⁴ v *Časopisu katolického duchovenstva* nešetří ironií: „Mnohý, jemuž v několika jiných oborech se nedařilo, konečně na theosofii připadá a také by rád nějaký ten květlík svého rozumu na váhu nevěreckých lžiprorokův přiložil, aby co hlava ‚osvícená‘ jméno své zvelebil“ (Borový 1874, s. 314). Umírněnějším tónem psal patrně pouze anonymní recenzent pro *Evanjelický církevník*, jenž Čuprovy názory podrobil kritice vskutku věcné, a vytýká mu zejména, že z podobnosti zjištěné pouhou komparací jednotlivých názorů ještě nemusí vyplývat genetická závislost křesťanství na východních naukách (srov. an. 1874).

Čuprovo dílo se však stalo nesmírně vlivným zhruba od devadesátých let, a to v kruzích orientovaných alternativně, zejména okultně a mysticky. Tento vliv nespočíval zdaleka jen ve faktu, že Čupr jako první přinesl překlad *Bhagavadgíty* či *Tao-te-ťingu* (Sanitrák 2010, s. 214). Vliv na myšlení pozdního Otokara Březiny je dostatečně znám, jako první se o něm zmínil již Zdeněk Záhoř v roce 1915 (srov. Fujda 2010, s. 185), důkladně jej pak analyzoval Vincenc Lesný (1945; srov k tomu též Vi.1.). Méně prozkoumán je vliv, jaký mohlo mít Čuprovo pojetí zázraků na české okultisty a hermetiky. Čuprovo myšlení, podle nějž působí vůle na nervovou soustavu pomocí elektrických a magnetických proudů, totiž velice připomíná rozšířenou myšlenku animálního magnetismu (Fujda 2010, s. 186). Výrazná je přitom především shodně

²³ Z poněkud jiné perspektivy celkový smysl Čuprovy práce zkoumá Chavalka 2023, s. 136–142.

²⁴ Recenze podepsána není, Borovému ji ve své bibliografii připisují Podlaha & Tumpach 1912–1918, s. 1892.

artikulovaná představa, že lze takovým vypětím vlastní vůle skutečně dosáhnout „zírání do nadmyslna“, totiž pravého plodu indické jógy, tohoto „posvátného spojování srdcí lidských s bohem, této zbožné usebranosti celého ducha až i, pomocí sil magických ba magnetických, jejíž vanutí [...] až doposud v zápalech zbožnosti [...] poněkud přece tušíváme, cítíváme“ (Čupr 1874, s. 137). Tak lze praktikami indických asketů a bráhmaňů dosáhnout tohoto vyššího stavu, v němž se naše vůle přestává podrobovat přírodním zákonům, neboť se cítí být totožnou s nejvyšší vůlí brahmá.²⁵

Pokud bychom chtěli podrobně sledovat, jaký je vlastně Čuprův názor na indické náboženství a jeho vývoj, staví nás to před značně nelehký úkol, neboť většinu svých závěrů na toto téma autor formuluje prostřednictvím své historicky komparativní metody a nepředkládá tak téměř nikdy jen obraz vývoje indické religiozity, ale nástin náboženského vývoje obecně. Základy jeho pojetí dějin náboženství přitom tvoří neustálé střídání polyteismu, panteismu a monoteismu: „Korekturou starověkého polyteismu stal se panteismus, hledě překonati jej znenáhla vlastní mocí myšlenky. [...] Proti panteismu vystoupil v běhu století henoteismus Buddhův a monoteismus Zarathustrův. Když pak též Semité, zejména Židé [...] k monoteismu přilnuli, nastal jaksi kombinovaný útok na panteismus a starověký polyteismus“ (Čupr 1881, s. VIII). Tak také védské náboženství „zakládalo se v počtě zjevů a živlů přírodních, poté postupovalo poznenáhla k zosobněním, k antropo- a teomorfiím veškeré přírody, až pak konečně svého dovršení a ustálení nabylo v naukách panteistických“ (Čupr 1878, s. 15). Až teprve, když se prapůvodní ctění světla a slunce rozšířilo po celém světě (ibid., s. 1–2), došlo k vytvoření určitých atmosférických božstev. Ta byla zpočátku chápána jako tyto živly par excellence (ibid., s. 208) a teprve s rozvojem mytických narativů začíná skutečná teomorfizace. Proč tomu tak je, Čupr podrobně nevysvětluje, obecně pouze poznamenává, že přírodní bohové „byli puzeni k činům hlavně odporem dobra a zla v nich se jevícím a napotom Osudem nad nimi horujícím“ (ibid., s. 209), v každém případě však právě vznik mytických narativů učinil bohy „velemocnými“ (ibid.). Tento védský polyteismus pak procházel různými stupni, které se podle Čupra přímo zračí v různých vrstvách rgvédských hymnů (srov. IV.3.1), až konečně se jeden z plejády bohů stal mocným natolik, že začal v myslích lidí postupně zatlačovat představy o bozích ostatních. Došlo tedy nejprve ke stadiu, pro něž Čupr přijímá Müllerův pojem

²⁵ O vlivu Čuprova spisu na artikulaci indického náboženství a jógy v rámci počínajícího českého hermetismu ostatně nejlépe svědčí výňatky z Čuprova *Učení staroindického* v časopisech Otakara Grieseho (srov. Čupr 1913/14, 1919/20). Mimoto Griese přijal též celou Čuprovu koncepci vlivu indického učení na Ježíše prostřednictvím sekty Esejců (viz dále). Jeho text *Východní nauky a křesťanství* je vlastně spíše parafrází Čuprových názorů a závěrů, hlásající přesvědčení, že Ježíš byl jakýmsi zprostředkovatelem „mezi subtilním transcendentálním učením Hindů, pro jehož vnitřní pochopení člověčenstvo té doby zralým nebylo, a mezi přežitým již náboženstvím židovským“ (Griese 1905/06, s. 159).

henoteismus, kdy jsou jednomu božstvu připisovány vlastnosti božstev ostatních (ibid., s. 40), který později přešel v čistý monoteismus. Ten se ve védách jeví jen jako jistý záblesk, když je například Pardžanja označován přídomek „Otec“, a tudíž „dogma křesťanské o jsoucnosti a svrchované jedinství božské už [...] v písničkách rikvedských [...] jest valně naznačeno“ (ibid., s. 85). Toto dogma je sice nejvlastnějším obsahem upanišad (ibid.), především se však rozšířilo do celého světa, přes Írán proniklo k Židům a pak i do křesťanství a islámu, takže „si ani žádného řádného náboženství představití nemůžeme, které by v jsoucnost a jedinství božskou nevěřilo“ (ibid., s. 87). V samotné Indii však na sebe brzy přijalo podobu panteismu, když totiž „bráhmané ve svých tajných naukách náboženských panteistickou teorií o původu světa a tím současnost hmoty s bohem teprva zúplna vykládají se jali, tvrdíce, že celý svět sám zjevený bůh jest“ (ibid., s. 59).

Tento myšlenkový přechod je pak typický pro Čuprovo traktování filosofie upanišad, kterou autor považuje za jakýsi středobod veškerého „učení staroindického“.²⁶ Zůstává nicméně otázkou, zda se Čuprův názor na upanišadovou nauku měnil v průběhu sepisování díla; jak již bylo poznamenáno, v I. dílu ji silně pod vlivem Schopenhauera vnímá jako koherentní nauku, již lze extrahovat z Anquetilových překladů,²⁷ později od tohoto zjednodušujícího pojetí poněkud ustupuje. Jeho základním předpokladem zůstává, že upanišadové učení bylo tajné, esoterické. Neboť „bráhmané pozitivního náboženství lidu, totiž polyteismu [...] celkem jen naoko se ujímali [...] Svě vlastní náboženství, PANTEISTICKOU totiž filosofii svou, považovali však za největší tajemství, za poklad skrytý“ (Čupr 1877, s. 140).²⁸ K hlubším spekulacím bráhmany původně podnítila myšlenka, že „navrátiti se třeba k té pradávnej horoucnosti náboženské, kteráž hned v prvním věkoletí panovala, k původnímu kultu světla“ (ibid., s. 142). Tím dospěli k poznání, že lidská duše/mysl je pouhou manifestací nejvyšší vesmírné duše/mysli (ibid., s. 144). Toto poznání bylo pak základem bráhmanské filosofie, podle níž „to jest právě to divné postavení člověka na světě, že jsa sám [...] Brahm nejvyvinutější, nezná přece sama sebe, aniž skutkův vlastní vůle své“ (Čupr 1874, s. 26). Důsledkem tedy nutně je, že „vlastně jest jenom sebe vědomí pravá bytnost“ (Čupr 1877, s. 209). Že skutečné brahmá, obsažené v mysli každého jedince, plně nevnímáme, způsobuje

²⁶ Srov.: „Jinak jsou upanišady a spisy k nim náležející jako náboženský ‚Starý zákon‘ indický. Z něho se všecka ostatní náboženská přesvědčení čeledi ářjerské vyvinula, z něho učení *Bagavadgity*, učení Buddhy a dříve už učení Zarathustry povstalo a podněty své bralo“ (Čupr 1877, s. 150).

²⁷ Srov.: „Především podám systematické sestavení jádra *Oupnek'hatu* právě takž, jakž systém ten vznikl a vyrostl v mysli mé po přečtení a opětném přečtení a promyšlení těchto kněh filosoficko-náboženských“ (Čupr 1874, s. 15).

²⁸ Tuto myšlenku později v určitých modifikacích potvrzují i ti indologové, jimž je protiklad vědského a upanišadového učení rovněž nápadný. Tak Rádhakrišnan mluví o protikladu náboženství myšlenky proti náboženství čisté radosti z pobývání ve světě (Rádhakrišnan 1961, s. 144). Že učení upanišad bylo pokládáno zpočátku za tajné, potvrzuje též Frauwallner (2003, s. 44).

májá, „náhoda, smyslné zalíbení, individualizování a pud k životu“ (ibid., s. 18). Právě jen hrou máji povstal tento svět (ibid., s. 24), nebo – viděno jaksi z druhé strany – zdání jeho pomíjejícínosti, neboť svět „od věčnosti současně s tou pravou bytostí pohromadě přítomen byl“ (Čupr 1881, s. 61). Osvobození z této sítě klamu spočívá v tom, „odhaliti tuto roušku a ukázati jednotu a totožnost [...] vší vůle a poznati takto pravou bytost Brahm“ (ibid., s. 20). Problém nicméně spočívá ve skutečnosti, že existence tohoto bráhmá, zjevná odhrnutím závoje májá lidským smyslům, je pouze částí božství. Je jí komplementární část nezjevná, zvaná óm (Čupr přepisuje *oum*).²⁹ Snaha, aby se toto óm stalo brahmá (tedy nezjevné zjevným) však vyžaduje to, co je v náboženství mystické, totiž styk rozumu s pocity a pudy (Čupr 1881, s. 181). Jde tu tedy o snahu přivést představy z „říše pocitů temných“, tj. podvědomí, co nejbližší vnímání „říše představ jasných“, ve které je božství poznatelné naším vědomím. V této snaze se bráhmani dostávali do nejrůznějších extatických a hypnotických stavů, v nichž „někdy hleděli [...] zákony přírody přerušovati, divy a zázraky tvořiti“ (ibid., s. 150).

Již na této rovině má však rozumové poznání, že celý svět je jen iluze máji a že každý jedinec je sám vesmírným brahmá, závažné důsledky nejen filosofické, ale především etické; vždyť „kdo pravdu tuto jasně poznal, ten spatřuje v každém jiném člověku, ne snad jenom ‚bližního‘ a ‚bratra‘ svého, anobř sebe sama [...] v každém cizím zlu své vlastní zlo a v každém cizím dobru své vlastní dobro“ (Čupr 1874, s. 30–31).

Přes tyto pozitivní důsledky je nicméně v Čuprově pojetí filosofie upanišad spasení prakticky nedosažitelné – neboť óm nemůže být nikdy ztotožněno s brahmá, může se mu maximálně po obtížném psychicko-fyzickém jógickém „tréninku“ jen přibližovat. Proto je teoreticky nejjednodušším únikem z této sítě iluze a klamu smrt; ta je totiž „přechodem do onoho stavu, z něhož vůle vyšla a kdežto opět [...] zcela volnou se stane, mohouc voliti, tj. tvořiti bez návalu pohnutek, důvodů a příčin“ (Čupr 1874, s. 22). Tento typicky schopenhauerovský únik popírající vůli k životu se však nakonec jako únik ukazuje pouze na rovině čistě filosofické. V praktickém životě je potřeba volit jiné východisko, a to podle Čupra poskytlo lidem právě teistické náboženství. Ani brahmá ani óm totiž nemohou s člověkem nijak komunikovat, nejsou mu nijak nápomocny, aby jich mohl dosáhnout. Proto v lidských myslích povstala zcela zákonitě představa o bohu, který „by toto působení právě prostředkoval“ (Čupr 1877, s. 177). Tak vznikala potřeba osobních spasitelských bohů a rovněž proroků (Buddhy, Kršny, Zarathuštry, Ježíše, Muhammada). Právě tímto způsobem se do upanišad znovu vrací

²⁹ Toto óm se Čupr pokouší přiblížit jeho přirovnáním k pojmům moderní filosofie, jako jsou Spinozova substance, Kantovo *das Ding an sich*, Hegelovo *das Absolute/das Unendliche*, Schopenhauerova vůle (*der Wille*) či Hartmannovo *das Unbewusste* (srov. Čupr 1881, s. 181).

teorie o personifikovaném božství a panteismus se postupně mění v monismus a posléze v monoteismus. Tento vývojový stupeň v indickém náboženství představuje na jedné straně pro Čupra Buddha jako refarmátor hinduismu (viz dále), na straně druhé učení *Bhagavadgíty*, která „zná ještě jako upanišady pouze vesmír co podstatu Boha“ (ibid., s. 283). Avšak (možná právě vlivem buddhismu, jenž jako první filosofie odděluje Boha od světa [ibid.], tento vliv však Čupr explicitě neuvádí) dochází k tomu, k čemu v buddhismu rovněž došlo, i ve filosofii *Gíty*, totiž že Kršna, původně prorok-učitel, je později deifikován a jako takový obklopen rozsáhlou legendistickou tradicí; opakuje se tak jen znovu proces, který jsme pozorovali již v polyteistickém védském náboženství. Lidová víra, potřebující osobní božstvo oddělené od světa, později počíná ve formě višnuismu silně pronikat do bráhmanského učení. Když však (a tuto periodu sleduje Čupr již jen velice stručně a v hrubých rysech, neboť je podle něj pokřesťanská a tedy bez větší možnosti působení na Ježíšovo učení) místo višnuismu „divoký kult Šivy započal a hranice cudu a mravnosti směle překračoval“, počali bráhmani „z tajného pokladu svého filosofii panteistickou obecnému lidu skytati“ (Čupr 1874, s. 108). Tak se mezi lid začíná šířit (advaita)védántová filosofie, jež je podle Čupra skutečným zjevením tajných upanišadových nauk. I toto pojetí advaitové filosofie je příznačné a předznamenává období zájmu o šankarovskou filosofii, jak jej budeme sledovat dále.

Jestliže zhruba takto vypadá schéma náboženského vývoje Indie, je toto schéma pro Čupra pevnou součástí podobných procesů, probíhajících na světové rovině. Nepředstavuje však pouhé komparandum, Čupr je přesvědčen, že se daleko spíše jedná o pronikání, jakési „vyzařování“ staroindických náboženských názorů do zbytku civilizovaného starověkého světa. Že jsou takové názory někdy postaveny na značně pochybných základech, ukazuje vyhodnocení falza, jakým je tzv. *Listina Holwellova* (srov. IV.3.2), za nejstarší literární památku vůbec a za doklad prvotního monoteismu ještě předvédského období. Monoteistické indické názory, jak jsou uloženy v této listině a v puránách, např. o původu světa z kosmického vejce, pronikaly prý již do Řecka (dokladem je vyprávění u Pausania o Lédině vejci nad oltáři; Čupr 1881, s. 54). Stejně monoteistické myšlenky, obsažené ve *Rgvédě*, prý inspirovaly Orfea, Hésioda a Homéra a prostřednictvím Řeků se dostaly k Římanům, zvláště k Ovidiovi, „kterýžto se jal k těmto názorům řeckým jakési monoteistické záhlaví přidělavati a tak k semitickým o té věci náhledům se přibližovati“ (ibid., s. 64). Přitom však i ony „semitské náhledy“ jsou ve svém základu poplatné indickému prameni – indického původu byl prý u Béróssa doložený babylónský mudrc Óannés (ibid., s. 65) a ozvěny henoteistických rgvédských názorů hledá Čupr nakonec i ve starozákonní *Genesi* (ibid., s. 76). Stejně jako kosmogonické názory se do jiných náboženských systémů šířila i některá indická „dogmata“. Příkladem může být dogma

o nesmrtnosti duše, které Čupr spojuje již s rgvédskou sómovou obětí (ibid., s. 80) a jež tímto prostřednictvím a později učním o reinkarnaci pronikalo do íránského zoroastrismu, křesťanství či helénských mystérií³⁰ (ibid.) „a důvody nezvratnými vyvinuto bylo zvláště v *Tao-těkingu* Lao-tseově [...] už 600 let před Kristem i udrželo se doposud, an každý lepší člověk jím jest proniknut“ (ibid., s. 82).

Jistého extrému toto stopování indických vlivů napříč celým civilizovaným světem dosahuje, mluví-li Čupr o védském polyteismu. Jeho prvotními bohy byli bohové světla, kteří poté pronikli do Egypta jako dvojice Knef a Ftha ((ibid., s. 3).³¹ Od Egyptů tento kult přešli Řekové a Římané. Výsledkem podobných vlivů směrem do Íránu a pak přes Sýrii do Levanty je skutečnost, že „frygická Ma [...], asyrská Mylita (Alitha), Aschera, též Atergatis (Baltis), velická Kybela, egyptská Isis, parská Armaiti atp. byly patrně rik-védská Aditi, jinak též bohyně Bhavani zvaná, ježto byla matkou světlobytostí božských“ (ibid., s. 4). Jako indická Prthiví (země) byla v Efesu vzývána Artemis, jež se prý teprve později „proměnila [...] v lovecky podkasanou, lehce ozbrojenou myslivkyni“ (ibid.) řeckých mýtů. Indové ale kult této „bohyně světla“ prý šířili i do předkolumbovské Mezoameriky, neboť i u Aztéků nalézáme jeho stopy „nyní ovšem už schátralé a rumem věkovitým pokryté“ (ibid., s. 5). Tento kult pronikl údajně i k Židům a Čupr se nerozpakuje obnovit starou evropskou představu o souvislosti jmen Abrahám/Brahma a Sára/Sarasvatí (ibid.). Uvádí-li u nás asi o čtyřicet let dříve Kollár veškeru mytologii na slovanský jmenovatel, postupuje nyní Čupr velice podobně, pouze jmenovatel je tentokrát indický a měřítkem nejsou pseudo-etymologické, nýbrž pseudo-mytologické důvody.³² Podobně jako kult světla se šířil rovněž kult ohně, tj. Slunce; ten působil zvláště na perský mithraismus a jeho prostřednictvím na křesťanství. Proto je prý Kristus označován jako „Solus novum“ a proto byl den Kristova narození později určen na den zimního slunovratu (ibid., s. 12).

Podobně podle Čupra šířili védští Indové i pozdější osobní božstva. Příčinou posunu od bohů světla a přírodních úkazů jako zjevu fyzického k bohům osobním (takže vedle světla se vyskytuje bůh světla Djaus, vedle moře a vod bůh Varuna, vedle ohně bůh Agni atd.) je prý značná lidská senzitivita pro „magickost, toto božské tvořivo čili nadání“ (ibid., s. 181). Výčet

³⁰ Zejména domnělý staroindický vliv na řecká dionýská mystéria Čupr podrobně promýšlí, neboť podle vzoru upanišad byla i „jedinost a pouhost božská [...] fundamentálním článkem věrouky mystérií dionýsských“ (Čupr 1881, s. 121). Ta se vlivem změn hinduismu formovala i dále, a když namísto višnuismu převládá orgiastický šivaismus, byla podle něj upravena i řecká mystéria a vznikla legenda, že Dionýsos „vyšší mocí pojednou zšílel“ (ibid.).

³¹ Ve skutečnosti byli Geb a Ptah chthonickými bohy země.

³² Analogie s Kollárem není náhodná; ať již jeho dílo Čupr znal v jakékoli míře, pravda je, že ani on se neubráníl zmínce o „slovansko-indických názorech“ o bozích, jež vykládali Hyperboreové, totiž původní indo-slovanští obyvatelé Thrákie, kterou později zpusťovali Řekové a její výdobytky si podmanili (Čupr 1881, s. 6–7).

přejímání takto vzniklých personifikovaných božstev je podobný jako výše, od indického Hariho je odvozen řecký Héraklés (ibid., s. 15),³³ Marutové se transformovali v řeckého Aiola, „Rudra postoupil blesky své pozdějšímu hlavnímu božství Zeusovi³⁴ a hojící síly své především Esmunu/Aeskulapovi“ (ibid., s. 17) – a o indickém původu Athény, této „bohyně tkalců“, svědčí dokonce to, že „dodnes z Indie přicházejí nejlepší tkaniny“ (ibid., s. 48). Stejně jako představy o dobrých bozích pronikaly na západ i představy o d'áblech a mocnostech zlých; zde náhle Čupr oprašuje původní Humeovu teorii o tom, že „počátkem všelikého náboženského vyvíjení byly pověra a strach“ (Čupr 1881, s. 25; srov. Hume 1900, s. 5–7), a přestože by tedy představy o nejrůznějších zlobozích (počínaje vétály, rákšasy, pišáči a kinnary a konče prý puránskou představou Mahásury) mohly být teoreticky etického původu (Čupr 1881, s. 28), jejich původ je dle Čupra patrně v atmosférických přírodních úkazech. Jejich otiskem je totiž egyptská představa Apopa a Sutecha (ibid.), nicméně „nalézají se také speciální odtisky zejména zápasu Indry s Vritrou v antické mytologii, jako Herakles a Geryon“ (ibid., s. 28). Tito démoni přírodních mocností se postupně změnily v bytosti nižšího řádu, svůdce a posměvače; zde Čupr konstruuje paralelu mezi démony-asury, kteří v indické mytologii byli svrženi do podsvětí za tupení bohů (jak o nich píše např. *Holwellova listina*), a pasáží *Eposu o Gilgamešovi*, v níž bohové vyčítají Enlilovi, že na zem seslal potopu.³⁵ Tím byl započat etický vývoj těchto zlých bůžků, když totiž na tomto základě staří Íránci z původních zlobohů „nadělali samých andělů“ (ibid., s. 30), a tato představa posléze pronikla do křesťanství v učení o padlých andělech.

Tyto komparace mají svůj základ v dobových evolučních teoriích postupného vývoje a migrace, zosobněných nejpříměji patrně teorií Benfeyovou. Z toho pochází Čuprův důraz na chronologickou posloupnost v případě prokazování vlivů indického náboženství jako staršího na systémy mladší, zejména křesťanství, okrajově ale také čínské systémy či zoroastrismus. Zoroastrismu věnuje autor pozornost především proto, že pokud existoval kontakt mezi duchovností Indie a starého Izraele (jako Ježíšova působiště), zprostředkoval jej právě starý Írán (srov. Čupr 1878, s. 263). Značná pozornost je proto věnována především odtržení Íránců od společného indoárijského národa. Čupr interpretuje (s výhradami dodnes přijímanou) teorii o sporech mezi indickými nomády a íránskými pastevcí také nábožensky. Když na základě

³³ Také řecké podobenství o „Héraklu na rozcestí“ je podle Čupra patrně staroindického původu, neboť „v askesi staroindické šlo právě o to, aby se odporovalo všelikému chtíči a všemu rozmaru smyslnému“ (Čupr 1881, s. 15).

³⁴ Jinde se za předobraz Dia (na základě Hésiodovy *Theogonie*) prohlašuje Indra (Čupr 1881, s. 18, 20), neboť u Hésioda se prý odráží vůbec mnoho staroindických představ (ibid., s. 25). Ještě jinde pak autor rozvíjí teorie o tom, že jeho „předkem“ byl védský Djaus, původní bůh světla uctíváný orfíky, jehož až Homér „odloučil od světa“ (ibid., s. 20).

³⁵ Srov. *Epos o Gilgamešovi*, tzv. standardní babylonská verze, XII.181–195; tato paralela je zajímavá mj. historicky, protože ukazuje, jak poměrně záhy po jeho uveřejnění se Čupr s obsahem babylonského mýtu o potopě seznámil.

těchto rozporů došlo k odtržení a západní migraci Íránců, ve vědomém odporu k původnímu společnému védskému náboženství se „z božství Indry [...] stal u usedlíků (Eránců) zloboh Andra (Agramainjus), a tiché starobylé, Erancům ovšem velmi povědomé božství Varuna proměnilo se z týchž příčin v [...] osobnost' theologickou Ahura Mazdu“ (ibid., s. 266–267). Takto vzniklý zoroastrovský dualismus měl poté značný vliv na judaismus a rané křesťanství, a to zejména na jeho pojetí ďábla; proto působily tyto dualistické nauky zejména na některé gnostické sekty, jako na basilidiány či valentiniány (Čupr 1881, s. 262–263).³⁶

Zájem o Čínu, především taoistickou, byl podnícen důvody poněkud jinými. Taoismus má totiž podle Čupra řadu příbuzných rysů s buddhismem. Jako svéráznou ilustraci náboženského vývoje autor do spisu zařadil i ukázky z Konfuciových *Hovorů* a z Mencia, protože jsou podle něj důkazem, že lze konstruovat etické učení i bez osobního pojetí Boha, a jde tak o jednu z možných cest, kterou se teoreticky lidstvo mohlo vydat poté, co byly „zvráceny a jako odbyty“ bráhmanské panteistické nauky jako neosobní (ibid., s. 115).³⁷ Rovněž v *Tao-te-ťingu* lze podle Čupra vidět některé zajímavé paralely s křesťanstvím: je to především myšlenka očekávaného Mesiáše vyjádřená v kapitole 78,³⁸ za nějž poté Číňané pokládali Buddhu a jeho učení (ibid., s. 256), a dále také kapitola 14, v níž Čupr nachází svérázné potvrzení božské Trojice, resp. trojjednosti Boží (srov. ibid., s. 197).³⁹ Zdali má však autor i zde na mysli možnou historickou souvislost a čínský vliv na křesťanství, nebo má jít o podobnost čistě náhodnou, Čupr explicitě neuvádí.

Jak již bylo několikrát zdůrazněno, autorovým hlavním cílem je však prokázat možnost historických kontaktů mezi Indií a Palestinou v Ježíšově době, a tím i vlivu indického „učení“ na křesťanství. Základem je mu přesvědčení, že indický panteismus, zakládající se „v centralismu, v jednotě, totiž v pouhé, jediné pravé bytosti“ vytlačil (zdánlivý) židovský monoteismus, ve skutečnosti dualistický, který „klade vedlé jedné pravé bytosti, bytosti světa, totiž bytost boha osobného“ (Čupr 1874, s. 5). Přitom došlo i k oné (již Schopenhauerem proklamované) změně náboženského optimismu v asketický pesimismus (ibid.). Křesťanství představuje syntézu obou principů (ibid.), jako náboženství mučednictví a kříže má blíže

³⁶ Podobné názory na vliv východních učení na gnostiky vidíme nejen u Čupra, přiznává je (pro osobu Šimona kouzelníka/mága) též Renan, který je jinak (srov. výše) zarytým odpůrcem podobné „vlivologie“ (srov. Renan 1896, s. 274–275).

³⁷ Skutečně jde o jakési prosazení čistě etického imperativu, což je mimochodem jedním z důvodů obliby čínských konfuciánských myslitelů mezi západními osvícenskými filozofy, včetně Leibnize, Rousseaua či Montesquieua (podrobně Zempliner 1966). Čupra patrně fascinoval tentýž fakt, totiž že „posvátno [...] je] v individuálním morálním uvědomění jedinice, v neochvějně věrnosti Cestě (Tao), zdroji všeho dobra“ (Cheng 2006, s. 66).

³⁸ Ve skutečnosti jde patrně o obecnější poselství úzce provázané s celou filosofií vládnutí, jak se u Lao-c' objevuje (srov. Sehnal 2013, s. 314–315).

³⁹ Tuto teorii svým překladem *Tao-te-ťingu* uvedl do evropského myšlení Abel Rémusat (srov. Zempliner 1966, s. 168–169).

k indické askesi než židovskému optimismu (ibid., s. 6–7). Ve spojení s indickým panteismem byly prý již staroegyptské nauky (ibid., s. 64), v nichž byl vychován rovněž Mojžíš, jenž však později přestoupil k optimistickému židovskému monoteismu, protože „musil lid do brněného pancíře svého teokratismu dostat“ (ibid., s. 66). Tím však došlo v judaismu k jisté jednostrannosti, již příležitostně narušovaly pouze některé prvky indického panteismu, které do něj pronikaly, a to – mimo knihu *Kazatel* – zejména v době po babylonském zajetí. Tak Čupr shledává stopy indického slohu v dikci prorockých knih *Starého zákona* (ibid., s. 123), ve způsobu výkladů snů v knize *Daniel* (ibid., s. 118) nebo v „pojetí čerta u Joba“ (ibid., s. 119). Většinou to byly právě jen vnější znaky této nauky, co do judaismu pronikalo; důkazem toho je pro Čupra *Talmud*, zvláště jeho angelologie, neboť právě tento „nátěr polyteistický“ může mít védské kořeny (ibid., s. 69). Hlavním prostředníkem staroindických vlivů na západě byla však komunita Esejců, „kteřížto učení staroindické dosti úplně znali a je mezi vyvolenými v zemi židovské rozšiřovali“ (ibid., s. 69–70). Tento názor je zajímavý a dobově příznačný; vychází z útržkovitých zpráv antických autorů, Filóna z Alexandrie, ale daleko spíše Flavia Josepha (*Válka židovská* II,120–161; česky Flavius Josephus 1965, s. 146–150) a Plinia Staršího (*Historia naturalis* V,115; slovensky Plinius 2021, s. 132). Ve světle těchto dokladů se Esejci skutečně jeví jako o čistotu dbající asketi a filosofové, jejichž učení „bylo v ustavičné opozici proti partikularismu učení židovského“ (Čupr 1874, s. 71). Tyto názory, které zcela přehodnotily až objevy v qumránských jeskyních (tzv. *Rukopisy od Mrtvého moře*), byly dobově obecně přijímány; také Renan píše, že „Esseové, kteří již nebyli téměř ani židi, zdá se že nedbali mnoho o chrám a mosaické způsoby a obřady“ (Renan 1864, s. 231).⁴⁰ Rovněž názory na styk Esejců s indickými nábožensko-filosofickými systémy se poprvé objevují již u Creuzera (Wagner 1960, s. 19–20), dále je rozpracoval básník a filosof Johann Andreas Lebrecht Richter (1782–1844) ve spise *Das Christenthum und die ältesten Religionen des Orients* (1819), v němž vyjádřil názor, že vše, co je v křesťanství etické, bylo Esejci zprostředkováno z buddhismu (ibid., s. 21). Diskuse byla oživena znovu v šedesátých letech a soustředila se zejména na komparaci esejského a buddhistického mnišství (ibid., s. 144). Alespoň některé z těchto názorů Čupr patrně znal, neboť obšírně dokazuje členství Ježíše i Jana Křtitele v esejském společenství (Čupr 1874, s. 80–81).

Každopádně je podle Čupra nesporným faktem, že Ježíš „přišel na mnohé vznešené pravdy, které už tisíce let před ním v národě staroindickém brahmanům vůbec známy a dílem i mezi lidem rozšířeny byly“ (ibid., s. 88). Jeho úkolem byla světová syntéza, tj. uvedení těchto

⁴⁰ Tyto názory na styk Esejců s indickou filosofií tedy Čupr rozhodně nepřejal od F. M. Müllera (jak píše Horyna & Pavlincová 1999, s. 188).

panteistických staroindických názorů do souladu s židovským monoteismem; proto „nejkrásnější květy tohoto staroindického náboženského učení dle svého božského nadání vybíral, myslí svou jako uchvacoval a je z půdy panteistické do půdy monoteistické i s kořeny takřka přesazoval“ (ibid., s. 90–91). Právě touto geniální syntézou se vlastně stal božskou bytostí (ibid., s. 87), neboť jeho přičiněním „křesťanství [...] nad oběma těmito učením [...] se vznáší“ (ibid., s. 93). Modifikoval přitom některé části panteistické nauky upanišad, které „už tenkrát vůbec za zastaralé, za jakousi veteš byl považoval“ (ibid., s. 96), a to především zobecněním a zduchovněním staroindické askese a tím, že na místo neosobního pojmu brahmá staví osobního Boha Otce, čímž „jako jednou ranou před tváří lidu obecného povalil učení panteistické v jeho celku, ačkoliv jednotlivé velmi důležité názory [...] za své přijal a je dále zdokonalil“ (ibid., s. 97; srov. též Čupr 1881, s. 287). Těmito prvky v křesťanství podle Čupra jsou zejména „neobmezená láska k bližnímu i k nepřátelům, ‚milosrdenství a věrnost‘, ‚jsoucnost duše a ducha a jejich nesmrtelnost, spravedlnost, čisté srdce, mírnost, skromnost a tichost“ (Čupr 1874, s. 99). Přestože je křesťanství nejvyšší možnou syntézou, podléhá zároveň kritice jako historický produkt lidské kreativity. Tak učení o lásce k bližnímu se do křesťanské nauky dostalo teprve prostřednictvím buddhismu, a nikoli původního učení upanišad, a je tak jakýsi „pouhý květ bez ratolesti, bez kořene“ (Čupr 1881, s. 96), neboť lásku ke všem tvorům omezuje pouze na lásku k bližním, tj. k lidským bytostem.

Pronikání indických pravd do křesťanství nicméně nebylo jednoduché. Židokřesťanská církev se jim zpočátku přirozeně vzpírá (Čupr 1874, s. 111) a snaží se přijímat spíše některé jeho vnější znaky, jako je ježíšovská legendistika (podobná kršnovské). Přesto však do učení církevních otců pronikají i některé hlubší indické teze, jak ukazují např. Synesiovy hymny k Bohu (ibid., s. 113),⁴¹ nebo „dogma o souvěčnosti hmoty s Bohem, jež rozhodně odporuje křesťanskému o té věci názoru“ (ibid., s. 114) a jež se objevuje jak u Dionýsia Areopagity, tak zejména u Órigena a koriguje je teprve Aurelius Augustinus v *De civitate Dei*. Podobné korekce se později dostalo také Irenaeově učení o „bythu“, jakémsi obalu, z něž byl vytvořen tento svět a který Čupr srovnává s indickými pojmy Hiranjagarbhy a Pradžápatiho (ibid., s. 116).

Právě takové komparace jsou pro Čupra nejlepším prostředkem, jak postupné pronikání náboženských představ z Indie nejpřesvědčivěji prokázat. Existuje přitom několik komparačních možností: srovnávat lze buď celý soubor představ, vnějších úkonů či legend jednoho náboženství s druhým, nebo přistoupit k podrobnější komparaci jednotlivých (většinou z kontextu vytržených) míst jejich základních textů.

⁴¹ Jejich komparaci s učením upanišad Čupr nepřiznaně přejímá z úvodu Anquetilova *Oupnek'hatu* (srov. Winter 2013, s. 263–264).

Na první rovině mezi hinduismem a křesťanstvím nalézá Čupr celou řadu shod, počínaje základními představovými schémata a konče vnějšími rituály. V oblasti legendistiky je to zejména podobnost mezi legendou, jež se vytvořila kolem Krista a indického Kršny. Také příchod Kršny byl předpovídán proroky, narodil se „z panny a počat z ducha“ (Čupr 1881, s. 224), a to v prostředí prostých pastýřů dne 25. prosince (ibid.). Také Kršna prý „odešel do pouště“ (ibid.), konal mnohé zázraky a „konečně pak, pronásledován jsa od bráhmanů, zemřel“ (ibid., s. 224). Je nicméně třeba zdůraznit, že na rozdíl od pramenů, z nichž zde čerpal (tj. především spisů Kerseyho Gravese, o nichž viz níže), nepokládá Čupr tyto shody za důkaz Ježíšovy neexistence, ale pouze za bravurní ukázkou přejímání legendistického materiálu, jenž se k vystoupivším mesiášům podle něho váže vždy, ať v Indii, Íránu či Izraeli.

Pokud jde o komparaci vlastního obsahu obou učení, Čupr nepopírá, že zde existuje celá řada markantních podobností, stejně jako rozdílů; to je však přirozené a dokládá to jen velkou tvůrčí potenci syntetizující Ježíšovy osobnosti. Přitom se tyto rozdíly někdy dotýkají samé podstaty obou náboženství, zejména v učení o hříchu a svobodné vůli. Zatímco totiž učení upanišad zná pouze jedinou podstatu, křesťanství tvrdí, že jsou lidé „tvorové od boha stvoření, od něho zcela odvislí, ač svobodnou vůlí přece nadaní a proto samostatní“ (Čupr 1874, s. 253). Proto je pro křesťany hřích „zúmyslným přestoupením zákona Božího“ (ibid.), což si v rámci učení o zákonu karmy nelze představit, zde je pouze každý poslušen jednání, předurčeného mu na základě karmy jeho minulých životů.⁴² Jakkoli Ježíš byl prý těmto názorům osobně nakloněn, zaval patrně nevědomky sám podnět k jejich odmítnutí připomínáním Božího soudu, jak byl znám již předtím v judaismu. Podle panteistických upanišad by zde totiž Bůh vlastně neměl koho soudit, jediné sám sebe nebo karmu, tento „osud“ (ibid., s. 262). Proto se v křesťanství objevuje učení o oddělenosti světa a Boha a o nebi a pekle, resp. odměnách a trestech v budoucím životě. To sice (nejen v křesťanství, ale ještě více v islámu) má „jakýsi mocný pedagogický osten [...] kterýžto hrubší povahy a méně zveděný lid může vésti a pobádati k dobru“ (ibid., s. 277), naproti tomu ale nedává (ještě ve spojení s učení o prozřetelnosti Boží, ibid., s. 264) naději na nějaké zlepšení tohoto osudu. Zde právě nalézá daleko výchovnější východisko panteismus, hlásající „ustavičné vyvinování, ustavičný pokrok“ (ibid., s. 284) – tato představa, že karmický koloběh nevede ke stálému kolotání v sansáře, je pro pozitivistickou evropskou interpretaci 19. století příznačná. Jediným východiskem, jež

⁴² Z tohoto rozdílu vyplývá mj. i protichůdné pojetí a smysl pokání. Zatímco v křesťanství jím se jím odčínují, hříchy, jichž jsme se na základě vlastní svobodné vůle dopustili, v hinduismu slouží ke zdokonalování vlastní osobnosti a rozvíjení vnitřních duchovních sil a dalo by se vyjádřit heslem, zcela opozitním vůči pojetí křesťanskému: „Oběťmi k myšlení (k pochybování a věření), myšlením k jistotě pravdy, jistotou pravdy — k pokání!“ (Čupr 1874, s. 178).

křesťanství v této situaci nabízí, je učení o milosti Boží, které bylo dle Čupra zcela zřetelně implementováno z panteistické upanišadové filosofie, neboť přímo odporuje učení o svobodné vůli: „Nebo kdo dle motivů odjinud mu darem neb milostí podaných jedná, ten nejedná už svobodně, nýbrž nutně“ (ibid., s. 266). Kdyby toto učení křesťanství domyslelo do důsledku, muselo by se nutně střetnout s naukou o svobodné vůli a pojetím rozdílnosti dobra a zla. Je-li totiž jenom jedna jediná vůle, je-li vůle každého člověka součástí vůle Boží, nemůže být jedna vůle zlá a druhá dobrá, a mezi oběma tudíž není žádný rozdíl. Proto pochází veškerý hřích nikoli ze svobodné vůle, ale z pouhé nevědomosti a neznalosti základní upanišadové pravdy „tat tvam asi“, neboť jinak „nebylo by ani ponětí o tom, co hřích jest, bylo by všude jen pouhé ‚já‘ a nikoliv ‚já‘ a ‚ty‘“ (ibid., s. 220).

Jen vzácně si Čupr v rámci tohoto schématu o přejímání jednotlivých vlivů dokáže připustit, že se může jednat o podobnost náhodnou, k níž se dospělo na základě různých historických okolností. Tak je tomu v případě učení o trojici Boží. Tu podle něj tvoří tři Boží vlastnosti, tj. tvoření, konání spravedlnosti a slitování (dobrota, láska), přičemž se toto původní pojetí mění postupně v atributy jednotlivých částí božské trojice, „tak sice že Brahmá co všemohoucnost, Višnu co všeobšáhla láska a dobrota, Šiva co nejvyšší přísnost a spravedlnost stávají se tu vlastnostmi jednoho a téhož boha“ (ibid., s. 194). Jakkoli bylo časem toto učení setřeno polyteismem pozdního hinduismu, proniklo sem v hrubé podobě jako koncept Trimúrti, a to ve snaze bráhmanů vykládat lidem panteistickou nauku „a zároveň šetřit co možná nejvíce názorů polyteistických“ (ibid., s. 199). Nicméně tato trinitárnost je vlastností obecnou, společnou nejrůznějším kultům, čehož nejlepším důkazem je zoroastrovské učení o Dobrých myšlenkách, Dobrých řečech a Dobrých činech (Humata, Húchta, Huvaršta). Znal ji též Sókratés, pro nějž byly pojmy dobrota, moudrost a mocnost „obsahem ideje o jediném Bohu“ (ibid., s. 203). Platón se toto učení bál přímo vyslovit, a proto „učinil ze všeobšáhle dobroty z přírody vynikající boha otce, ze všeobšáhle moudrosti z přírody zářící boha zvaného ‚Logos‘ (Slovo) a ze všeobšáhle mocnosti v přírodě taktéž se jevící boha Ducha světového“ (ibid.). Tomuto zakrytí pravdy o jedinství Božství ve třech vlastnostech později porozuměli správně novoplatonikové a právě od nich – tedy nikoli z Indie – je přijalo též křesťanství.

Pokud jde o komparaci vnějších projevů, toho, čemu Čupr říká souhrnně „obřadnictví“, jsou pro něj tyto vnější podobnosti jen jakýmsi dodatečným důkazem jeho názorů o vzájemném vlivu mezi panteismem a polyteismem. Tak nalézá značnou podobnost v roli, jakou má ve všech náboženstvích chrám a chrámoví kněží (srov. Čupr 1881, s. 275). Právě kněžská vrstva je podle Čupra vlastním nositelem veškerého náboženského ritu. Základem pro tuto hypotézu je představa o poměrně vyspělejší a vyšší vzdělanosti kněží, kteří vždy „mnoho věděli a nemusili

proto mnoho věřiti; lid obecný však málo věděl a musil proto mnoho věřiti“ (ibid., s. 249). Kněží tedy působili na lid pedagogicky, přičemž ovšem „podléhali ne zřídka úhlavní psychické závadě, totiž vlády a zboží chtivosti“ (ibid., s. 250), což dalo základ pozdějšímu klerikalismu. Postupně se v lidu rozvinula představa o tom, že jedině kněží zprostředkují kontakt s božským obětí či modlitbou. Takto „brahmané obětovali každého rána oběť sarvameda zvanou, která se staroparské a dílem i křesťansko-katolické mši zevně jaksi podobala“ (ibid., s. 263). I zde pro autora existuje až zarážející podobnost mezi nejrůznějšími kulty, neboť stejně jako „spatřovali staří Hindové ve svém somě obětním krev boha živého a v jatrách zvířat obětních anebo v rýži posvátné jeho tělo“, tak „v mystériích antických kalich s vínem, beránek obětní a později zrno pšeničné v témž úmyslu věřícím se podávaly“ (ibid., s. 263). Tyto podobnosti lze dobře vysvětlit právě vědomým přejímáním, neboť veškerý ritus byl vždy v rukou určité privilegované kněžské vrstvy.

Třetí komparační rovinou je pro Čupra rovina textologická. Jedná se přitom o doklady, že vybraný staroindický text obsahuje prvky pozdějšího křesťanského učení (nebo vice versa), anebo o komparaci dvou geneticky nezávislých textových zdrojů, mající na vyšší rovině doložit všeobecnou platnost indických filosofických systémů.

Staroindický panteismus nepronikal pouze do textů křesťanských, ale údajně rovněž do Lao-c'ova *Tao-te-t'ingu*. Zláště v 15. kapitole se mluví o „těch, kdo [...] mluvili o tom [Tao] s tak hluboce učenými výrazy a způsobem tak záhadným, že sotva lze jest jim vyrozuměti“ (ibid., s. 198), v čemž lze podle Čupra vidět narážky na indické bráhmany a jejich esoterické upanišadové učení. Proto obšírně komparuje podstatu čínského tao, upanišadového óm a křesťanského trojičního Boha (ibid., s. 188–189). To mu umožňuje následně srovnávat kapitolu 13., kde se vykládá o tom, že „lidské choutky jsou zakotveny v egu neboli osobnosti. Ta je zdrojem našeho trápení, které logicky zmizí, pokud osobnost eliminujeme“ (Sehnal 2013, s. 120), se staroindickým názorem o askesi a negaci tohoto světa (srov. Čupr 1878, s. 196–197).⁴³ O askesi se ostatně v *Tao-te-t'ingu* podle Čupra hovoří na více místech, a někdy (jako v 19. kapitole) prý dokonce v přímé návaznosti na textové indické zdroje (Čupr srovnává s *Bhagavadgítou* 11:55; ibid., s. 202). také podle kapitoly 10. údajně očištění a zbavení „všech skvrn“ umožňuje patřit přímo „v bytost svrchovanou“ (ibid., s. 192), stejně jako v učení

⁴³ Podobně vidí Čupr „myšlénku [...] původu staroindického“ (Čupr 1878, s. 109) i ve výroku mistra Čuanga o tom, že „kdo k vyššímu poznání dospěl, ten ví, že vše jest sen veliký...“ (ibid.). Ve skutečnosti se nicméně jedná patrně o odkaz k *Vnitřním kapitolám* III.12 (česky Zhuangzi 2006, s. 79). Tímto výrokem se však ve skutečnosti nedeklaruje neskutečnost tohoto světa, ale spíše to, že „neexistuje způsob, jak zjistit, zda mluvčí je ve stavu bdění, nebo snění“ (Cheng 2006, s. 118). To ukazuje základní problém Čuprových komparací, totiž snahu vykládat zdánlivé textové paralely jako důkaz přímých souvislostí.

Kršnově (Bhg 18:66) nebo křesťanství (1Kor 11:27–29). Tím vším Čupr ukazuje, jak i na čínské myšlení, jež nemohlo mít na křesťanství žádný přímý vliv, působil vliv upanišad a vedl v jeho rámci často k podobným výsledkům jako v Ježíšově a Pavlově filosofii.

Patrně nejmarkantnějším příkladem dokazování křesťanských paralel na konkrétním indickém textu je Čuprův překlad *Bhagavadgíty*. Komparace s novozákonními texty, především evangelií, zde byla nasnadě a Čupr s ní nepřišel jako první. Na rozdíl od jiných podobných komparací zde měl naopak k dispozici vzor, který bylo možno značně využít, proti němuž však bylo zároveň třeba se vymezit – překlad katolického kněze F. Lorinsera (Breslau, 1869), jenž se ve svých komentářích pokusil podrobnými komparacemi ukázat, „že původce *Bhagavadgíty* písma křesťanská *Nového zákona* znal a že jich v spise svém mnohonásobně použil, že do soustavy své křesťanské ideje a názory vůbec vetkal“ (Čupr 1877, s. 284).⁴⁴ To je samozřejmě pro Čupra historicky nepřijatelné, je to jako „zvracovati tyto naznačené pevné stani a klouby vyvinovací“ (ibid.). Přesto – resp. právě proto – však Lorinser poskytl Čuprovi „poklad, velikou zásobu totiž citátů a konkordancí z písem svatých“ (ibid.); z tohoto pokladu tedy stačilo nyní těžít a doplnit jej vlastními postřehy, nutno bylo pouze Lorinserovy závěry reinterpretovat. Proto citace z evangelií a *Nového* (vzácněji *Starého*) *zákona* tvoří většinu komparovaného materiálu.⁴⁵

Čupr vychází z názoru, že z *Bhagavadgíty* do buddhismu a zároveň do křesťanství pronikly některé převážně etické prvky. „Základní pravidlo lásky křesťanské jasně vyslovené“ (Čupr 1877, s. 316) nachází např. v Bhg 6:9, nicméně „v buddhismu [...] nalézá se pravidlo to, taktéž jadrně vysloveno a nejen na všechny lidi, dobré i zlé, leč i na všechny tvory rozšířeno“ (ibid.) a odtud právě proniklo do křesťanské etiky (srov. i výše). Rovněž koncept toho, že ten „kdo je bezdomý [...] takový člověk je mi drahý“ (Bhg 12:19; Filipický & Vacek 1976, s. 81), pronikl jak do buddhismu, tak do křesťanství v podobě poustevnických a mnišských řádů, ale

⁴⁴ Diskuse, do jaké míry lze předpokládat vzájemný vliv *Bhagavadgíty* a *Nového zákona*, pokračují v podstatě dodnes. Pro lepší pochopení pozdějšího vlivu, jaký měly diskuse, zahájené právě Lorinserem, i na různá okultní hnutí, zmiňme alespoň dva pozdější příklady. Jestliže theosofie H. P. Blavatské (a především F. Hartmanna) interpretuje *Gítu* jako potvrzení mystických křesťanských pravd, bude to v roce 1912, hned po založení Antroposofické společnosti, výzvou Rudolfu Steinerovi, aby právě na základě interpretace tohoto spisu vymezil svůj postoj k východní filosofii. Podle něj sice „učení Orientu připravuje a takřka v abstraktnější formě podává to, co v konkrétnější formě vystupuje tak podivuhodně v Pavlově křesťanství“ (Steiner 1998, s. 26), zatímco však Pavlovo učení směřuje ke všemu lidstvu a vede k pokoře, učení *Bhagavadgíty* je individualistické. Rovněž podle Karla Weinfürtera *Gíta* obsahuje „přesné a důkladné poučení o tom, jak má člověk nastoupiti vnitřní cestu čili mystiku. A že to obsahuje, je výše než veškeré křesťanské spisy, poněvadž v těch nenalezneme nikde takového přesného poučení“ (Weinfürter 1936, s. 116). U nás se odborně tímto tématem zabýval indolog Vincenc Pořízka (edice jeho příspěvků in Pořízka 2000, s. 18–58).

⁴⁵ Mimo to odkazuje Čupr častěji k Tomáši Kempenskému, jednou pak rovněž ke Klémentu Alexandrijskému (*Stromateis* IV.159 srovnává s Bhg 7:18; Čupr 1877, s. 323) a Aureliu Augustinovi (k Bhg 13:14 obsáhle cituje z *De Trinitate* VI.7; ibid., s. 348).

těž dal oběma učením jejich kosmopolitní charakter (oproti iránskému zoroastrovskému nebo židovskému patriotickému učení; srov. Čupr 1877, s. 349). Jestliže Kršna říká (Bhg 8:4): „Pražákladem oběti jsem zde v tomto těle [...] já sám“ (Filipský & Vacek 1976, s. 64), je to pro Čupra jasným důkazem, že právě odtud pronikalo učení o sebeobětování Spasitele, jemuž byla později přizpůsobena i kristologická legenda (Čupr 1877, s. 324–325).⁴⁶ Přitom je příznačná Čuprova explicitní reakce na Lorinserovy názory. Jestliže v Bhg 4:9 Kršna říká: „Kdo takto po pravdě zná mé božské zrození i činy, nevstupuje do nového zrození, když opustí tělo, ale vstupuje ke mně“ (Filipský & Vacek 1976, s. 50), spatřuje v tom Lorinser ozvěnu učení o nutnosti spasitelné víry v Krista, zatímco Čupr se interpretačně soustředí na druhou část verše a vykládá, že zde jde „o dogma [...] konečného vybavení se z putování a bloudění duší“ (Čupr 1877, s. 307), které proniklo do buddhismu, nikoli ale již do křesťanství, a nemůže proto být odrazem křesťanské nauky *Janova evangelia*. Důkazem těchto závěrů je pro něj mj. skutečnost, že do *Janova evangelia* z *Bhagavadgíty* pronikly i myšlenky, jež do celku křesťanského učení nezapadají. To se týká např. veršů J 6:56: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, ten ve mně zůstává a já v něm“, nebo J 14:20: „V onen den poznáte, že já jsem ve svém Otci, vy ve mně a já ve vás.“ Ty se podle Čupra do učení o oddělenosti Boha a světa nehodí a spíše se dají srovnat s panteistickou naukou *Bhagavadgíty* (k tomuto místu připomíná konkrétně Bhg 6:30; *ibid.*, s. 317). Konečně důkazem takového pozvolného pronikání představ *Bhagavadgíty* do křesťanství je i skutečnost, že se v katolické askesi odráží jisté povědomí o staroindické józe (Čupr 1877, s. 296, 299); v takové kontemplaci povstalé „vidění magnetické“, jak je vysloveno v pátém zpěvu *Bhagavadgíty*, ostatně dle Čupra proniklo i do příběhu sv. Pavla, který „až do třetího nebe a do ráje vstoupil, kdežto nevypravitelná slova slyšel“ (*ibid.*, s. 314). To jsou však již jen pouhé slabé dozvuky a ozvěny upanišadového učení, které jako celek do křesťanství neproniklo.

Zcela jiným typem srovnání je komparace učení upanišad s filosofií Barucha Benedikta Spinozy, jež si klade za cíl prokázat všeobecnou platnost upanišadové panteistické filosofie. Proto Čupr neopomene zdůraznit, že „staří Hindové neznali ovšem filosofie Spinozovy, a Spinoza neznal, jak určitě lze jest dokázati, spisův staroindických, a přece jest styčnost mezi oběma [...] znamenitá“ (*ibid.*). Tato komparace nicméně není náhodná. Nemůže samozřejmě být provedena úspěšně s jinou než panteistickou (Čuprovou terminologií centralistickou) filosofií, neboť filosofické směry, které uznávají více než jeden základní princip, vycházejí

⁴⁶ Ve skutečnosti je zde spíše vyjádřena myšlenka, že „Kršna je osobně přítomen v těle každé živé bytosti [...] a jako takový je spoluúčasten oběti v těle obětníka stejně jako v těle božstva, kterému je tato oběť určena“ (Filipský & Vacek 1976, s. 158).

nezbytně z jiného světonázoru; zároveň mezi těmito „centralistickými“ směry zvolil právě ten, který „patričnou váhu klade na vůli co jsoucnost pravé bytosti“ (ibid., s. 42). Jasně tu vysvětluje, že jeho znalost i pochopení Spinozy jsou značně ovlivněny Schopenhauerovou interpretací, což není nijak překvapivé, uvědomíme-li si, jak důležité bylo Spinozovo učení právě pro německý filosofický (pre)romantismus (srov. Hemelík 2006, s. 532). Navíc na podobnosti mezi Spinozovým panteismem a staroindickou filosofií upozornil již Friedrich Majer roku 1802 ve svém překladu *Bhagavadgíty* (Fujda 2010, s. 81) a důrazně na tento fakt poukázal rovněž Hegel (Viyagappa 1980, s. 73).⁴⁷ Právě zde byl Čupr nucen myšlenkově plně se odpoutat od Herbarta, jenž Spinozu zásadně odmítal a kritizoval (Hemelík 2006, s. 539), a přichýlit se k Schopenhauerovi, jenž naopak s jeho naukou zacházel poměrně svévolně (srov. ibid., s. 607).

Pro Čupra je nejdůležitější Spinozovo pojetí Boha ve spojení s jeho pojetím vůle. Tak si všímá, že „starým Hindům byl veškerý svět živý, stále vyvinující se, jediný to bůh [...] V tom směru, ač ne takto ostře, filosofuje též Spinoza“ (Čupr 1874, s. 48), a dokládá toto své tvrzení citátem z *Traktátu theologicko-politického* (III,8; srov. Spinoza 1924, s. 71).⁴⁸ Aby však tato rovnost platila, je třeba jako základní premisu vzít schopenhauerovsky laděný závěr, že „Sp[inoza] jako staří Hindové celou přirozenost lidskou za vůli považuje“ (Čupr 1874, s. 60; doklad z *Etiky* III, tvrzení 8, srov. Spinoza 2001, s. 109–110). Z těchto dvou premis nicméně plyne závěr, že „nejen celá přirozenost jest pouhá vůle, nýbrž že i celý svět jest pouhá vůle a jí že trvá“ (Čupr 1874, s. 60). Jak resumuje Hemelík: „Poznání Boha – to je lidsky modifikované a povaze lidské mysli odpovídající poznání absolutně nekonečného a nejvýše dokonalého jsoucna, v němž všechno je a z něhož je vše chápáno“ (Hemelík 2006, s. 460). Přitom však, jak si Čupr správně všímá, je pro Spinozu Bůh vlastně jen základem ontologického poznání, avšak středobodem jeho filosofie je člověk, „k jehož pochopení (tj. k lidskému sebepochopení) je právě naprosto nezbytné disponovat porozuměním jeho bytnému založení“ (ibid., s. 381), tj. Bohu jakožto základu všech věcí, neboť podle Spinozy „cokoli je, je v Bohu, a bez Boha nemůže nic ani být, ani být chápáno“ (srov. ibid., s. 376–377).⁴⁹ Poznávání Boha má tedy pro

⁴⁷ Dodejme, že podobné komparace se ve 20. a 21. století objevují čím dál častěji, v souvislosti s celkovým růstem zájmu o spinozismus. S upanišadovým učením srovnává Spinozu především Leidecker (1934), ale také u nás Egon Bondy (2021, s. 38). Oblíbené je však zejména porovnávání jeho pan(en)teismu s učením šankarovské advaitavédanty. Poprvé se o ně pokusil snad Tripathi (1957), aby představil Spinozovu nauku jako jakýsi druh západního advaitismu. Ideologicky této možnosti později využil Forsslund, který dokazuje, že saidovské opozice Východ x Západ jsou zcela neudržitelné mj. z důvodu, že ve Spinozovi máme „racionalistického západního filosofa, hlásajícího východní nábožensko-filosofickou doktrínu“ (Forsslund 2018, s. 14). Podobnou myšlenku o jednotnosti všech panteistických učeních na základě téže komparace již předtím vyslovila také Gaudí (Gawde 2016, zejména s. 487).

⁴⁸ Čupr vychází z vydání Spinozova díla *Opera quae supersunt omnia*, jež vydal v letech 1842–1846 v Lipsku C. H. Bruder (o této edici viz blíže Hemelík 2006, s. 583).

⁴⁹ Právě tento krok spinozovské definice lidsky poznatelného Boha je kruciólním bodem nejen pro poznání jeho filosofie, ale také pro spekulace o její srovnatelnosti s indickým pojetím. Z této formulace by totiž vyplývalo, že

Spinozu především význam etický, neboť právě Bůh je nutně existující, „a v důsledku toho věčnou pravdou“ (ibid., s. 375). To vede Čupra ke komparaci spinozovského učení o tříbení vědění a etického myšlení poznáváním této Boží podstaty se staroindickou naukou, jelikož právě v tomto bodě se podle Čupra tato dvě učení nejbližší stýkají. Domyšlení této skutečnosti do krajního důsledku však vede k předpokladu, že „kdyby všude pravé vědění panovalo, nebylo by hříchu“ (Čupr 1874, s. 46), protože nemůžeme hřešit proti Bohu jakožto jediné pravdě, jestliže ji poznáme (ibid.). K tomuto závěru Spinoza skutečně dospěl (což Čupr dokládá citacemi z *Etiky* IV, tvrzení 58 [srov. Spinoza 2001, s. 207–208] a *Cogitatorum metaphysicorum* II,4 [srov. Spinoza 2000, s. 127]), neučinil ale již další krok, totiž tvrzení o absolutní totožnosti dobra a zla, o tom, že rozdíl mezi nimi vyplývá jen z našeho nedostatečného poznání toho, že celý svět je pouhým klamem, závojem máji (srov. Čupr 1874, s. 47). Tento rozdíl, vzniklý z rozdílného chápání reálnosti světa u Spinozy a upanišadových myslitelů, vede rovněž k tomu, že Čupr nemůže přijmout Spinozovo učení o nepoznatelnosti Boha jakožto absolutního dobra, jemuž se lze přibližovat jen v určitých gnozeologických mezích. Na doklad toho Čupr, v souladu se svými teoriemi o pronikání do nadpřirozena, cituje spinozovská odmítání zázraků v *Traktátu teologicko-politickém* VI,3 (srov. Spinoza 1924, s. 119–120) a listu Hugonu Boxelovi (srov. Spinoza 1932, s. 251–252). Právě to podle Čupra ukazuje slabost a nedůslednost Spinozova panteismu, neboť právě panteismus je jako jediný oprávněn nadpřirozené jevy vykládat, jak poznali upanišadoví myslitelé. Neboť ten, kdo poznal, že celý svět je brahmá, „s úžasem shledal, že sám jest Brahm a že všeliké zákony přírody a všickni ostatní zákonové lidští jsou pouhá nastrojenost smyslová, kterou on právě vniveč uvedl [...] mocí své vlastní vůle“ (Čupr 1874, s. 52). Není možné si nepovšimnout, že tato kritika spinozismu plyne opět ze Schopenhauerova pojetí světa jako nereálné představy. Ač má tedy Čuprova komparace upanišadového a Spinozova učení pouze potvrzovat oprávněnost staroindického systému, v důsledku se opět snaží spíše potvrdit vlastní závěry a pojetí (v tomto případě značně schopenhauerovsky artikulované) staroindické filosofie.

Spinoza není ani tak panteistou, jako spíše panenteistou, neboť mu nejde o pochopení Boha a světa jako prostě identických, „ale akcent je položen na pochopení celku světa v Bohu jako jeho vnitřní modifikace a projevu“ (Hemelík 2006, s. 376). (Definovat spinozismu jako pantheismus oproti tomu komplikuje důraz na etické a nikoli ontologické důsledky poznání Boha – srov. Levine 1994, s. 34–35 a především Mason 1997, s. 32–33.) Naopak indické myšlení, zvláště védántické, není možno označit v tomto smyslu za panteistické, ale spíše theopanické; na rozdíl od panteismu, který pokládá tento svět za skutečný (jelikož vše, co nás obklopuje, je Bohem; srov. Levine 1994, s. 34), indická filosofie Boha od světa opět odděluje, neboť svět je pouze výplodem máji a tedy nereálný, neskutečný (Leifer 1971, s. 238–239). Obě učení by se tak rozcházel v základním předpokladu skutečnosti/neskutečnosti tohoto světa. Tento problém Spinoza nicméně explicitě neřeší, je v tomto ohledu stále především karteziánem.

Celkově můžeme resumovat, že Čuprovo *Učení staroindické* představuje jeden z nejvýznamnějších pokusů o prokázání historických, ale též filosofických souvislostí západního a východního náboženského myšlení. Jakkoli je tento pokus poplatný základním autorovým premisám, jež se snaží dokázat dobově příznačným vyvozováním vzájemných vlivů, stejně jako mnohdy nekritickou komparací, a ač mnohdy odhlédá od limitů základních interpretačních prizmat, jimiž se na materiál dívá (ať je jimi zpočátku schopenhauerovská filosofie, postupně stále více historizující přístupy), jedná se skutečně o dílo nevšedního významu. Především důkladně českého čtenáře seznámilo s východním (především indickým) myšlením a jeho textovými zdroji, pokusilo se však zároveň doložit základní premisu o náboženství jako lidském díle, podléhajícím historickému vývoji, vzájemným vlivům a možnostem změn a „oprav“. Právě tato myšlenka, mající dobový akcent na možnost reformovat křesťanství, se ukázala autorovi jako možný základ etického přístupu k jednotlivým náboženským „učením“ ve snaze jim porozumět, nikoli je pouze respektovat – a právě tato výzva, domníváme se, zůstává aktuální dodnes.

2.1.5. Pluralita názorů konce 19. století

Není druhého příkladu, kde bychom vývoj náboženství sledovati mohli po tak dlouhé doby, kde by se vývoj tento cestami vcelku přirozenými, odjinud neurčenými byl dostal k tak rozmanitým výsledkům, jako se stalo v Indii, kterou právem jmenují zemí náboženství.

Josef Zubatý, 1897⁵⁰

Přestože bylo Čuprovo *Učení* zaměřeno proti klerikálnímu traktování zjeveného náboženství, nekladlo si rozhodně za cíl napadat platnost křesťanských dogmat jako článků víry (fides), tedy osobního vyznání každého jedince, a v tomto smyslu ani neupíralo křesťanství postavení nejdokonalejší možné syntézy předchozích náboženských systémů. Zcela jinak se k problému postavil americký volnomyšlenkář a reformátor Kersey Graves (1823–1883). Východiskem jeho myšlení byl imanentismus, podle něž v dějinách docházelo k nesčetným Božím zjevením, která křesťanství pouze falzifikovalo a upravilo pro účely vlastní zvěsti. Jak správně podotýká Burrow, „jakmile je jednou vyřešen paradox neodmyslitelný od každé koncepce božského vtělení, jen stěží existuje pádný důvod, proč by božství nemělo mít více než jediný avatar“ (Burrow 2003, s. 124). A skutečně Gravesovy spisy *Bible bibli (Bible of the Bibles)* a *Šestnácte*

⁵⁰ OSN, sv. XII., 1897, heslo Indie východní – náboženství.

ukřižovaných apoštolů, aneb křesťanství před Kristem (The World Sixteen Crucified Saviors, or Christianity before Christ) jsou kaleidoskopem nejrůznějších více či méně platných paralel k Ježíšovu zjevení a životu. Mezi mesiáše je tak zařazen nejen Kršna či Buddha, ale také – poměrně překvapivě – aztécký Quetzalcóatl či (eurípidovsky traktovaná) Alkéstis. Do našeho prostředí tyto spisy uváděl František Matouš Klácel (pod pseudonymem Ladimír), jenž z nich ze svého působiště v Milwaukee pořizoval jakési české výtahy.⁵¹ Hlásá se tu již přímo myšlenka, že „nic není v křesťanství, co by neměly dávno před ním védy“ (Graves 1880, s. 10), neboť prý „učí o bohu, že jest jeden a neviditelný a milosrdný k hříšníkům“ (ibid., s. 11). Paralely mezi křesťanstvím a hinduismem Graves sumarizuje do jakýchsi bodů, v nichž nicméně předkládá tvrzení většinou natolik obecná, že je lze uplatnit vlastně na jakékoli dva náboženské systémy.⁵² Mezi přední proroky patří především Kršna, ostatně též Čupr své paralely mezi kršnovskou a kristovskou legendou přebírá právě z anglického originálu Gravesova spisu. Graves však celou paralelu značně vyhrocuje, neboť podle něj Kršna „byl z nízké rodiny, ale rodu královského; ale měl více následovníků a vrstevníků než Kristus mnohem později měl“ (Graves 1877, s. 17).⁵³

K pokusům, snažícím se určit vývojové místo hinduistického myšlení v celkově nahlíženém vývoji určité konkrétní problematiky, dochází zvýšenou měrou právě od osmdesátých let, a to často beze všech antiklerikálních konotací. Jako první u nás takový pokus po Čuprovi provedl patrně Václav Tille, který indickým (hinduistickým i buddhistickým) představám věnoval rozsáhlý prostor ve svém komparativním textu o pojetí návštěv pekla a onoho světa v různých světových kulturách. Podle něj byly představy o pekle rozvinuty již ve *Rgvédě*, kde bylo nazýváno nirrti, později tyto představy daly v době upanišad vzniknout konceptu stěhování duší (Tille 1894, s. 410). Popisy hinduistických pekelných jsou podle něj zvláště

⁵¹ Mimo silný protikřesťanský a antiklerikální nádech byly spisy oblíbené i proto, že in extremis uváděly dobové spekulace o přítomnosti monoteistického základu ve všech, polyteistických i animistických náboženských systémech. Podobné názory v této době u nás zastává celá škála autorů, od vsetínského učitele Matouše Václavka (1842–1908; srov. Václavěk 1876) až po předního filologa Čenka Šercla, který tématu věnoval rozsáhlou rusky psanou stať (Šercl 1884), na četných místech vykazující zajímavé paralely/vlivy Čuprova *Učení staroindického*.

⁵² Srov. „Oba věřili, že bůh jest silný a pomáhá jim v bojích“ (Graves 1880, s. 17), „U obou jest bůh útočiště v nebezpečnostech a nesnázích“ (ibid.), „Obě víry věřily na čarodějnictví“ (ibid., s. 19).

⁵³ Podobné komparace, snižující originalitu Kristova poselství, byly terčem četných protiútoků, především v různých církevních listech. Upozorňuje se tu na Kršnův nemravný život, stavěný do protikladu ke Kristově čistotě; tak pruský cestovatel Alexander Otta uvádí již na počátku šedesátých let, že Kršna „co muž použil své vyšší moci k nedovolené lásce k paním po vůkolí, kde žil. Hindové praví: „Jako bytost vyšší nestál pod zákony lidskými a proto mu bylo volno, zacházet s paními podlé libostí, i kdyby jich muži s tím byli nespokojeni bývali“ (Otta 1860, s. 71; srov. též an. 1877a). K problematice však pociťuje nutnost vyjádřit se později rovněž Josef Zubatý; ten zdůrazňuje, že koncept Kršnova božství se vyvinul teprve značně pozdě a že například v *Mahábháratě* vystupuje ještě jako bytost čistě lidská, což se jeví zvláště „v četných případech, kde lstivost Kršnova, nedostatek jemného citu pro právo silně v oči bije“ (Zubatý 1892, s. 326). – V souvislosti s Gravesovými spisy je rovněž pozoruhodné, že anonymní referent *Evanjelského církevníku* interpretuje celou diskusi jako jezuitský útok, směřující proti evangelickému důrazu na čtení Bible (an. 1888a, s. 39).

významné proto, že stejně jako představy křesťanské „zakládají se převahou na ideji etické: na touze po spravedlivé odplatě dobrého i zlého a na nezměrné moci milosrdenství a lásky k trpícím“ (ibid., s. 420). Oproti křesťanským představám je zde však „strach ze smrti považován za silnější pobídku než naděje v blaho“ (ibid., s. 421). Též četné legendy vykazují prý jisté paralely (jež Tille bohužel podrobněji neuvádí) se západoevropskou středověkou tradicí. Jejich počátek vidí v příběhu o Bhrguovi, synu Varunovu (ze *Šatapathabráhmany*), v němž ještě jednotlivé obrazy „činí dojem zkonkretněných abstraktních pojmů“ (ibid., s. 412; srov. Tiefenauer 2018, s. 77–78). Další stadium prý představuje povídka o Načikétasovi, kterou však Tille podrobněji nezná (Tille 1894/95, s. 411; srov. Štipl 2016a, s. 28; podrobně Tiefenauer 2018, s. 175–188). Třetím vývojovým stupněm je Judhišthirova vize pekla v posledních knihách *Mahábháraty*, v nichž „[se] podává jen přelud zásvětí“ (Tille 1894/95, s. 412; srov. Štipl 2016a, s. 28; podrobně Tiefenauer 2018, s. 194–204). Posledním stadiem jsou konečně puránské příběhy, z nichž nejpodrobněji si všímá vypravování o králi Vipaščitovi, jak je podává *Márkandéjapurána* (česky Štipl 2016b; podrobně Tiefenauer 2018, s. 206–207), neboť je plně sugestivních líčení pekelných utrpení a muk (srov. Tille 1894/95, s. 414).

Patří sem též pokusy zařadit indický duchovní vývoj do rámce vývoje světového či evropského myšlení. K nám z této skupiny pronikla především dvě cizojazyčná díla. Úvahy amerického lékaře a filosofa Johna Williama Drapera (1821–1882), nesoucí titul *Dějiny duchovního vývoje v Evropě (History of the Intellectual Development of Europe)*, byly v době českého překladu (1908–1910) již záležitostí antikvární (originál 1861), což se projevilo i na informovanosti o indické filosofii a náboženství. To bylo podle Drapera (příznačně) původně monoteistické a obráželo lidské poznání sama sebe; tento progresivní vývoj však zažil úpadek, který značí již *Manuův zákoník* (Draper jej klade do 9. století př. n. l.), jehož „duch [...] upomíná na systém papežský“ (Draper 1908, s. 91). Došlo tu tedy ke stejné dehonestaci jako v katolickém křesťanství, a proto Indie dnes již nemůže Evropě nic nového poskytnout, neboť Indové mají duchovní vývoj již za sebou. S podobnými výklady *Mánavadharmašástry* u nás přichází o něco dříve též František Šembera (srov. II.4.1.).

Poměrnou novinkou byl zato spis Houstona Stewarda Chamberlaina (1855–1927) *Základy 19. století (Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts)*, 1899), jimž se dostalo českého překladu necelých deset let po vydání německého originálu. Je-li základem spisu, jenž se stal později jednou z biblí německého nacismu, myšlenka, že „naše kultura jest specificky severoevropská, tj. germánská“ (Chamberlain 1910, sv. II, s. 178), je zřejmé, že pohled na Orient nemohl být příliš pozitivní. Chamberlain je zde (jako i jinde) v mnohém inspirován Arthurem de Gobineau, ztotožňujícím árijské Indy se stejně árijskými a rasově čistými Němci.

Proto zároveň s předchozím tvrzením Chamberlain jedním dechem říká, že „veliké germánské mystiky [...] dělí sotva šíře vlasu od jejich indických předchůdců i současníků“ (ibid., s. 312). Indický pojem brahmá je tedy možno vyhlásit za „bez odporu nejmohutnější náboženskou myšlenku, která kdy byla myšlena“ (ibid., sv. I, s. 226), bylo to ovšem náboženství „jednostranné, a proto podlehnuvší“ (ibid., s. 81); podle Chamberlaina se totiž Indové „vrhli [...] vší silou vysokého nadání na vývoj jediné lidské vlohy, kombinujícího rozumu; přitom zakrnělo spojení s okolním světem“ (ibid., s. 199). Prvním, kdo toto spojení, využiv indické duchovní dědictví, dokázal svými živými dialogy obnovit, byl až Platón (ibid., s. 86–87).

Jsou-li podobné zahraniční syntézy duchovních dějin značně poplatné všem stereotypům klasického saidovského orientalismu, je to do značné míry zapříčiněno jejich základní tendencí – tedy snahou poukázat na stálý konflikt ratia a religia v lidských dějinách. Podobně je tomu i u některých pokusů o syntézu vývoje samotného hinduismu, opět typicky především u zahraničních prací na toto téma. Z nich k nám byla přeložena především *Náboženství světová (Religions of the World in Relation to Christianity, 1899)* jednoho z hlasatelů britského imperialismu, kanadského presbyteriána George Monro Granta (1835–1902). Uvádí sice, že „jejich základem je pochopení, že všechna [...] náboženství byla požehnáním pro lid, mezi nímž vznikla“ (Grant 1909, s. 4), zároveň si však je jist, že „křesťanství převyšuje ostatní náboženství“ (ibid., s. 5). Přesto v českém kontextu mohl být překlad i informativně cenný, především pro četné údaje o indických náboženstvích. Vývoj indického myšlení však autor celkově traktuje v křesťanských intencích jako bludný, protože směřuje od monoteismu k neuspokojivému panteismu (ibid., s. 91). Důvodem tohoto úpadku je slabost panteismu v jeho základě, fakt, že myšlenka všeobsáhlého brahmá je „spíše myšlenka než vůle, spíše klid než vládce“ (ibid., s. 92), a že tedy toto pojetí božství „nepočítá s osobností boží, s jeho odlišností od člověka, s jeho svrchovanou vůlí a podstatou jeho bytnosti, jako jest spravedlnost, svatost a láska“ (ibid., s. 112). Přitom v tomto Granta neuspokojujícím panteismu je skrytá neustálá touha po osobním bohu, tak i ve zdánlivě hrubém višnuismu a šivaismu lze nalézt „zásadu boží milosti“ a „zásadu lidské zásluhy“ (ibid., s. 101). Tato touha po monoteismu je tedy v lidech přítomna, ale přitom jsou její současné formy v rozkladu a „Indie čeká nového znovuzrození“ (ibid.), které jí může poskytnout jediné křesťanství. Právě to „jediné má prvky schopné uspokojití nejhlubší tužby hinduismu“ (ibid., s. 115). Musí však misijně pracovat nikoli s koncepcí šíření nové víry, jako spíše se zduchovňováním prvků hinduismu a jejich uváděním do křesťanských rámců. Takto „zduchovněno“ má být např. indické kastovníctví, které „znamená, že lidstvo jest organism [...] a že hlava řídí tělo“ (ibid., s. 105), a proto základní povědomí hierarchizace, jež vytváří, lze dobře využít v církevně organizační, ale i koloniální

praxi. I proto jsme věnovali tomuto překladovému textu více místa, neboť plasticky ukazuje volné přechody od zdánlivě objektivní informativní publikace k misijní rétorice a propagaci kolonialismu, jejíž prvky k nám pronikaly právě prostřednictvím takovýchto překladových děl.

Příkladů podobných syntéz mapujících vývoj hinduismu a jeho základních tendencí máme několik i v původní české produkci. Některé texty byly čistě popularizační, jiné hraničily spíše s vědeckým pojednáním. Příkladem prvního typu je anonymní text, otištěný roku 1892 v časopise *Světlem* pod názvem *Brahmanství a buddhismus*. Jeho autor vychází eklekticky z myšlenek již předtím traktovaných Čuprem či dokonce Šemberou a liší se od nich pouze sugestivním líčením puránských pekelných trestů, jež mohlo mít zase svůj inspirační zdroj např. u Tilleho.

Dokladem zcela opačného přístupu k problematice jsou syntézy, jichž se odvážil Josef Zubatý, a to i přes vlastní oprávněnou skepsi k nim. Jakkoli si byl dobře vědom, že „není nikoho, kdo by směl říci, že s jakousi podrobností dovede přehlédnouti [...] směs náboženských názorů indických“ (Zubatý 1906a, s. 3), a že zároveň „vývoj indických náboženství je z velké míry prazvláštní, plný vnitřních odporů“ (týž 1892, s. 326),⁵⁴ pro potřeby *Ottova slovníku naučného* přece jen k podobnému syntetickému pokusu přistoupil. V cyklu hesel, věnovaných vývoji indických náboženství, začíná dobou předvédskou, ačkoli se zaměřuje především na období védských sanhit, jež traktuje jako jistou formu polyteistického dualismu, ačkoli „jest kruh božstev védských velmi nejednotný; nalézáme v něm bytosti vzniklé v dobách rozl[ičných] a na rozl[ičných] stupních vývoje názorů náboženských“ (OSN, XII, 1897, heslo Indie východní – náboženství). Nejlepším důkazem toho je válečnický bůh Indra stojící v protikladu k čistě etické představě Varuny jako strážce řádu (rtam). Proto do véd postupně pronikají názory o jedinství všech božstev. Tím se připravuje půda pro další fázi náboženského vývoje, kterou nazývá Zubatý bráhmanismem a jejímž podkladem jsou hlavně bráhmany a áranjaky. Zde je vše podřízeno spíše obětnickému ritualismu, etické učení védů ustupuje do pozadí, neboť oběť byla pojímána jako obřad, jenž „nemohl se dle názorů těchto minouti cílem“ (OSN, IV, 1891, heslo bráhmani). Zubatý se tu jako jeden z mála pokouší ve své době psychologicky a logicky vyložit filosofickou koncepci bráhman, jež byly obvykle pokládány za krok zpět proti období védských hymnů (srov. k tomu IV.3.3). Nepopírá ostatně, že právě v tomto období se vyvíjí prvotní koncepty myšlenky reinkarnace. Protože však „cesty, po

⁵⁴ Nesmírnou pluralitu nejružnějších náboženských názorů a sekt, jež obecně shrnujeme pod pojem hinduismus, se pokusil alespoň částečně (a nepřilíš se zdarem) nastínit též Karel Weinfurter v závěrečné kapitole svých *Divů a kouzel indických fakirů*. Předkládá zde jakýsi pokus o kaleidoskop nejružnějších indických sekt, ať již višnuistických (následníci Šrivaišnavy, rámanudži, Mádhavy, Čaitanji...) nebo šivaistických (lingájatové, náthové...).

kterých myšlení indické již v době védské se počínalo bráti, v důsledném vývoji musily vésti k theosofii a filosofii“ (OSN, XII, 1897, heslo Indie východní – náboženství), přechází se k tzv. védántě, jak Zubatý označuje nejen šankarovskou advaitavédántu, ale především vlastní učení upanišad. Právě z upanišad se totiž podle Zubatého vyvíjejí všechny indické filosofické směry (daršany),⁵⁵ neboť impulsy upanišad zůstaly „vlastním náboženstvím vynikajících duchů indických [...] vlastně po dnešní den“ (ibid.). Jakkoli je v tomto bodě Zubatý značně ovlivněn neovédántickým hnutím konce 19. a počátku 20. století, přiznává, že tyto filosofické koncepce se jevily jako příliš abstraktní, a proto muselo dojít ke vzniku toho, co dnes označujeme nepřesným termínem hinduismus a co je v podstatě jakýsi amalgám védského polyteismu a upanišadového panteistického myšlení. Celý tento vývoj lze dobře demonstrovat na transformacích pojmu brahmá; ten nejprve ve védách znamená obecně zbožnost, poté v upanišadách neosobní a nejvyšší božství, avšak protože tato „theosofie“ nemohla uspokojit lidové potřeby, vzniká pojem Brahmy jako osobního boha (OSN, IV, 1891, heslo Brahma). Přestože současný hinduismus má tendenci vstřebávat do sebe nejrůznější reformační vlivy, zůstává ve své podstatě stále týmž, a tak, ač jsou i bráhmani dnes „pouhým stínem toho, čím bývali jejich otcové před půl třetím tisíciletím“ (ibid.), stojí stále „v prvních řadách osvětových činitelů Indie“ (ibid.).

O podobně fundovanou syntézu se o něco později pokusil rovněž Otakar Pertold, který první sérii statí o náboženských indických systémech publikoval bezprostředně po svém návratu z cest po Indii a Šrí Lance v letech 1909–1911 (k nim srov. V.4.4.). Přitom však právě hinduismu věnoval místo relativně malé, centrum jeho zájmu spočívalo v reflexi šrílanského buddhismu, popřípadě zbytků domorodých jihoindických a šrílanských náboženství (později se intenzivně věnoval rovněž problematice džinismu). Navíc traktoval hinduismus jako náboženství čistě árijské, které je nejrůznějším způsobem směřováno s prvky kultů jiných etnik, a tak v podstatě porušováno; proto, zatímco na severu árijské Indie sílí obrodný proces árjasamádže, drávidskou mentalitou ovlivněný jih je ve svém základě šivaistický, a tedy spíše spirituální a mystický (srov. Pertold 1910/11a, s. 296).⁵⁶ Jiné pozoruhodné autoptické zmínky

⁵⁵ Je překvapivé, že daršanám věnuje Zubatý ve srovnání s vývojem hinduismu jakožto náboženství jen poměrně málo prostoru. Ačkoli přiznává Indii značnou filosofickou potenci, dodává zároveň, že „samostatnému vývoji a zpracování [...] bránilo těsné spojení s názory náboženskými“ (OSN, XII, 1897, heslo Indie východní – filosofie). Jestliže se jako první rozpracováním védského a bráhmanského myšlení rozvíjí filosofie mímánsy, jejím přirozeným protikladem je Kapilova sánkhjová ateistická reakce; zároveň vzniká i njája, jsoucí Indii tím, čím bylo Západu Aristotelovo *Organon* (ibid.). Jakkoli zde zdánlivě chybí zmínky o šankarovské advaitavédántě, je jí věnováno několik samostatných hesel, čímž lze paradoxně demonstrovat spíše vzrůstající zájem o její myšlenky.

⁵⁶ Srov.: „Náboženský fanatismus jest plemenný charakter tůránské rasy a u Drávidů, transplantovaných ze severu do horkého ponebí jižní Indie jeví se zvýšenou měrou“ (Pertold 1910/11a, s. 317). Jakkoli ale tyto drávidské prvky brání rozvoji hinduismu jako reformního systému, celkově jsou prospěšné pro vývoj lidové religiozity (Pertold

o hinduismu zanechal Pertold v rámci svých cestopisů. Vyvrací v nich především představu Indie jako nábožensky či kulturně jednotné země (srov. Pertold 1914, s. 6–7) a mluví jedním dechem o nejrůznějších projevech náboženství, jak se s nimi cestovatel střetává: vedle Pársů a džinistů jsou zde stejně hinduističtí pandité jako příslušníci Sahadžánandova hnutí sídlící u chrámu ve Vartalu.⁵⁷ A právě popis nejrůznějších hinduistických chrámů a slavností je tím, co Pertolda z hinduistického kultu nejvíce zaujalo, a to proto, že právě chrámy jsou „středem celého života indického lidu“ (Pertold 1910, s. 566). Ve zvláštním článku podává základní informace o severoindických chrámech v Mathuře, Ajódhji, Prajágu či Hardváru, kam se ještě v jeho době uchyluje „většina bráhmanů, kteří odhodlali se žít život poustevnický“ (ibid., s. 555). Nejposvátnějším místem severní Indie je však Benáres, kde „svorně vedle sebe vykonávají pobožnost severoindičtí Arijové jako jihoindičtí Drávidové“ (ibid., s. 565). V podobných líčeních pokračují i stati, později sebrané do knihy *Jihoindických vzpomínek*; mluví se zde nejen o taňčávúrském chrámu Kodi Maram, který je „snad nejstarší a opravdu nejmohutnější jihoindický chrám vůbec“ (Pertold 1919, s. 83), či o chrámech nejposvátnějších, jimiž jsou Siri Rangam a Džambukéšvara v Tiruččiráppalli (ibid., s. 87), ale především o starých architektonických památkách chrámové architektury. Ať jsou tyto svatyně původně buddhistické, nebo hinduistické, Pertold má pro jejich architekturu a uměleckou dokonalost vždy slova nejvyšší chvály. V superlativech jsou líčeny nejen jeskynní chrámy v Éllúře, ale též Tirukálíkundram a zvláště monolitové chrámy (rathy) v Mahábalipuře, dílo sice nedokončené, avšak „počaté s takovým vkusem, že bychom marně hledali jemu rovného kdekoli jinde v jižní Indii“ (ibid., s. 78).

Právě Pertold nás vede k dalšímu významnému traktování hinduismu, tentokrát z perspektivy cestovatele. Základním schématem je zde protiklad očekávání země upanišadových myslitelů a střetu s kultovně zaměřeným polyteismem. Jako příklad uvedme Otakara Feistmantela, jenž se ve svém cestopisném dílku *Osm let ve Východní Indii* dotýká náboženských poměrů jen sporadicky, i z těchto zmínek je však zřejmý přezíravý pohled evropského úředníka ovlivněný koloniální správou. Tak ve městě Trebeni jsou na trhu na prodej i „páni bozi z hlíny“ (Feistmantel 1884b, s. 23) a ostatně i žebravým asketům by byl jistě „malý peníz (pais) milejší nežli hrst rýže“ (ibid.). Výjimku z této zkaženosti nepředstavuje ani nejposvátnější středisko hinduismu, jakým je Benáres, kde se „nalézají velké množství chrámů,

1919, s. 58). Tento ambivalentní názor se opírá o tvrzení, teoreticky Pertoldem v této době zastávané, že „náboženství jest jen nižší stupeň filosofie, určený pro široké davy lidu“ (Pertold 1910, s. 565).

⁵⁷ Sahadžánanda, známý též jako Svámínárajána (1781–1830), zakladatel hnutí zvaného Svámínárajan Sampradája, sympatizujícího s evropskou kolonizací Indie a získávajícího příslušníky jak z řad různých hinduistických vyznání, tak i muslimů či Pársů.

zasvěcených rozličným božstvům a v poměru k tomu stojí velké množství ničemných brahminů“ (ibid., s. 33).

Jakkoli se podobné přístupy v rámci saidovského orientalismu obvykle vykládají jako projev pocitu západní nadřazenosti nad východní duchovností a kulturou, především případ Josefa Kořenského ukazuje, nakolik je takové pojetí problematické. Do Indie přijíždí Kořenský především se značnými očekáváními, a blíží-li se k Benáresu, představuje si „nádheru chrámů a svatyní, tajících v sobě podoby indického božstva v lesku zlata a drahého kamení“ (Kořenský 1896a, s. 507). Jediným výsledkem těchto krajně romantických a nereálných očekávání může být přirozeně trpké zklamání: „Nevstupujeme do sídla indického božstva, ale [...] bloudíme v místech zmatku, kde náboženství přechází v šílenství, víra v pověru, kouzla a čáry, zbožnost ve zvrhlost lidské bytosti, lidé v netvory, sluhové boží ve vychytralé brahmíny a podvodníky“ (ibid., s. 508). Trpkost tohoto zklamání evidentně zvyšuje fakt, že poměry, s nimiž se Kořenský setkává, jsou až nepříjemně podobné poměrům evropského klerikalismu, z nichž cestovatel touží alespoň na chvíli utéci do zátíší romantizované Indie. Exemplární je tu především obraz, jak „brahmíny oděné v bílé plachetky běhají po chrámovém nádvoří jako ďáblem posedlí a vrhají se na pověřivé a nevědomé ženy jako upíři na kořist“ (ibid., s. 462). Jestliže si autor při této scéně promítá, jak oněm nešťastnicím bráhmani „slibují [...] že se budou za ně modlití a vysvobodí je od těžkých hříchů“ (ibid.), je to především reminiscence na podobné praktiky katolických kněží.

Jaksi kruhem jsme se tak vrátili opět k příkladům toho, nakolik mohly být paralely jiných věroučných systémů používány k té či oné kritice evropského klerikalismu. Jakkoli se k této problematice ještě častěji vrátíme a jakkoli právě ona se stala výchozím bodem mnoha dalších konceptualizací indického myšlení, stála též v pozadí zrodu nebývalého zájmu o indickou filosofii.

2.1.6. Vzrůst zájmu o indickou filosofii

Indický duch dopracoval se ve svém filosofickém uvažování výše, která ho opravňuje v duchovním světě zaujmouti místo vedle řeckého ducha.

Emil Franke, 1910⁵⁸

Pozvolna rostoucí zájem o indickou filosofii eskaloval u nás především prací Emila Frankeho a jeho kolegů v letech 1907–1910; nežli se však podrobně budeme zabývat jednotlivými českými příspěvky k tématu, pokusme se vystopovat kořeny a širší souvislosti tohoto zájmu.

Zdá-li se, že se znalost zejména advaitavédántové filosofie (tohoto šankarovského „absolutního monismu“, vyvozovaného většinou z upanišad) vynořuje na konci století jakoby náhle,⁵⁹ navazovala v Evropě především na znalost upanišad, jak ji traktoval již Anquetil-Duperron a později především Schopenhauer a Deussen a jak jsme měli možnost ji pozorovat u nás zejména v díle Františka Čupra. Pojem zkušenosti a prožitku se přitom na konci století stává ústředním pro stále více sekularizovanou společnost, a to sekularizovanou nikoli ve smyslu politickém, jde zde daleko spíše o sekularizaci myslí, tedy stále se vzdávající indiferentismus, jemuž církev jako instituce není s to účinně čelit (srov. Green 2016, s. 43). Právě v této době se západnímu světu představuje učení a především život téměř negramotného bengálského bhaktina Rámakrišny (1836–1886), a to prostřednictvím díla jednoho z jeho žáků, Svámího Vivékánandy (1863–1902). Většina badatelů pokládá právě tento moment za kruciólní pro pochopení indického, ale též evropského neovédántismu a v mnohém i pro rozvoj východně orientované theosofie. Jestliže prosté výroky nevzdělaného Rámakrišny jaksi přibližovaly evropské publikum dávné tradici, od níž bylo moderní sekularizací odcizeno (Fujda 2010, s. 122), byl to právě Vivékánanda, jenž si byl této situace na Západě vědom a dokázal se jí nesmírně úspěšně přizpůsobit. To se ukázalo zejména na Světovém kongresu náboženství v Chicagu v roce 1892, kde poprvé představil západnímu publiku svou koncepci hinduismu. Jakkoli se od venkovských bhaktických kultů obrátil k sofistikované védánské a džňánové filosofii (ibid., s. 114), základním prizmatem, jímž mohou být prastaré upanišadové a sůtrové texty interpretovány, je pro něj individuální náboženská zkušenost, jež představuje základ všech náboženství (ibid., s. 115). Právě proto může prohlásit Rámakrišnu za živoucího védántina (podrobně Green 2016, s. 141–170); náboženství a veškeré duchovno je totiž podle něj založeno na vnitřní percepci nekonečného (ibid., s. 52), a je tak definováno čistě noumenálně. Je-li tato

⁵⁸ Cit. dle Franke 1910a, s. 2.

⁵⁹ Ačkoli o Šankarovi, Rámánudžovi a Madhvovi (pod jmény Ciancaraciariem, Ramanugen, Madhven) poprvé píše již misionář Roberto de Nobili v roce 1613 (srov. Halbfass 1988, s. 40).

definice správná, mezi jednotlivými náboženstvími vlastně není rozdíl, neboť všechna usilují o tutéž niternou zkušenost (ibid., s. 51). Mluví-li tak Vivékánanda západnímu publiku o védách, míní tím nikoli konkrétní texty, ale daleko spíše obecné a všeplatné principy poznané dávnými indickými ršiji (Fujda 2010, s. 115). A je-li právě vnitřní zakoušení nadsmyslného základem všech náboženství, přináší hinduismus nástroj, jímž lze tuto vnitřní zkušenost vyvolat; je totiž prezentován jako náboženství, v němž je každý zcela odpovědný za své činy a především za svůj vnitřní duchovní růst (ibid.). Zároveň „díky svému zkušenostnímu založení poskytuje prověřitelné prostředky průniku za omezenou oblast racionálního do nejhlubších dimenzí pravdy“ (ibid.), a tyto prostředky představuje pro Vivékánandu zvláště advaitavédántová filosofie jako prizma, jímž mohou být interpretovány nejen indické upanišady, ale vlastně veškerá mystická zjevení celého světa (Green 2016, s. 5–6). Poskytuje totiž možnost nahlédnutí mystické zkušenosti poznáním totožnosti sebe s nejvyšším brahmá (srov. Zbavitel 1993, s. 52–54), nástroj nejvhodnější, protože filosoficky (a tedy logicky) podložený (podrobně Green 2016, s. 79–112). Důkazem pro toto tvrzení je mimo jiné i Müllerem rozvinutá komparativní metoda. Jak to exemplárně vyjádřil ve své přednášce v Kalifornii 6. 9. 1906 Svámí Abhedánanda (1866–1939): „Kdo studuje védánt a studoval předtím různé filosofické systémy starého Řecka a moderního Německa, přijde na to, že poslední konkluze filosofů Západu jsou jakoby vzdálené ozvěny hřímavých výrazů, realizovaných starými védskými vědci“ (cit. dle Poucha 1948/49, s. 166). Vivékánanda a jemu blízká skupina tak dosahuje na první pohled nemožného: k dosažení individuální, mystické náboženské zkušenosti nabízejí filosofický nástroj, nástroj verifikovatelný moderní komparativní vědou. Jako by tak vytvořili konstrukt přímo pro uši Evropanů, „zažívajících věk ohromné expanze a úspěchu vědecké racionality, ale s tím i touhu po znovuoakouzlení světa“ (Fujda 2010, s. 117; srov. též Green 2016, s. 10). Hinduismus je tedy prezentován jako náboženství čistě mystické, zároveň však v souladu s moderní vědou; a jako takové může být vhodně reformováno, může dojít k jeho scientifikaci, aniž by tuto svou mystickou podstatu ztratilo. A právě takovou cestu zduchovnění evropského scientismu a zároveň zvědečtění individualizovaného přístupu k nadsmyslnému a mystickému může a musí podle Vivékánandy Indie Západu nabídnout (srov. Fujda 2010, s. 120).

Tento konstrukt byl v anglicky mluvících zemích neobvykle úspěšný. Max Müller prohlásil, že se védántě „cítím zavázán za mnohé, čím je mi nápomocna na mé pouti životem. [...] Neznám lepší přípravu, která by vedla lidi k rozjímavému a klidnému životu než védánta“ (cit. dle Rádhakrišnan 1963, s. 631, upraveno JH). Vivékánanda však pobýval rovněž v Německu, kde byla brzy po jeho návštěvě založena společnost Freunde indischen Weisheit (srov. Leifer 1971, s. 236–237) a již v roce 1900 otiskl český theosofický časopis *Lotus* stručný

článek nadepsaný *Indický yogi v Londýně*, jenž přinesl též překlad Vivékánandovy přednášky v Mahabodhi Society v roce 1896, která prý jasně vyjadřuje „stanovisko každého pravého theosofa“ (K. 1900, s. 210). Brzy následoval překlad první kapitoly jeho *Karmajógy* (Vivékánanda 1907/08), které se kompletního překladu dostalo až z pera Karla Weinfurtera v roce 1921. Vivékánandou je zjevně inspirovaná i česká recepce Rámakrišny, začínající právě v *Lotusu* v letech 1900 a 1901 dvěma drobnými výbory z jeho výroků (srov. an. 1900a, 1901a). Nejpodrobněji se jím pak těsně před válkou zabýval Weinfurter, jenž o něm obsáhle referoval v *Divech a kouzlech indických fakirů* (Weinfurter 1947, s. 103–135), i když se jednalo z větší části pouze o výtah z knihy Maxe Müllera *Rama Krishna, His Life and Sayings* (ve vydání z r. 1910). Právě Weinfurter explicitě uvádí, že Rámakrišnovy výroky „dokazují, jak lze učení vedantické porovnat s jinými soustavami filosofickými a náboženskými“ (ibid., s. 127). Potvrzuje se tím fakt, jež podrobně analyzoval David Smith (2003, s. 173–175), že právě díky Vivékánandovu nevšednímu interpretačnímu talentu začal být Rámakrišna v kruzích evropských mystiků tak populární.⁶⁰

Nebyl to však jen Vivékánanda, kdo vycházel z védántového učení. Stejným způsobem interpretoval upanišadovou tradici například Debendranáth Thákur (1817–1905), aktivní především jako dlouholetý předseda hinduistického hnutí Bráhmasamádže. I pro něj je základem bráhmanismu „čisté, prosté srdce“, a proto tvrdí, že mohl přijmout „jen ty texty upanišad, které jsou v souladu s tímto srdcem“ (Fujda 2010, s. 107). Proto se také u nás uvažuje o dvou největších modernizačních silách v rámci hinduismu, Brahmasamádži i Árjasamádži,⁶¹ většinou kladně, a to jako o duchovních směrech. Konkrétní postoj přitom záležel vždy na náboženské orientaci hodnotícího autora. Jako první u nás píše o bráhmasamádži patrně Otakar Feistmantel v *Ottově slovníku naučném*; pro skeptického Feistmantela je celé hnutí v úpadku, protože sekce vedená Debendranáthem Thákurem příliš směřuje zpět ke svým hinduistickým kořenům, zatímco odnož, již vede Kéšab Čandra SÉN (1838–1884) tenduje po vůdcově smrti k jeho deifikaci. Jedinou modernizační nadějí tak zůstává sekta, oddělivší se pod názvem Sadharán Brahmo-samádž (srov. OSN, sv. IV, 1889, heslo Brahmo-samádž). Naopak o přínosném vlivu křesťanských ideí v těchto směrech je přesvědčen Josef Kořenský, pro nějž má hnutí především význam sociální (srov. Kořenský 1896a, s. 457). Vrcholem této křesťanské

⁶⁰ Zvláštním produktem míšení (neo)védántového a specificky esoterického theosofického učení je tzv. Program védantistů, otištěný pod jménem Setananda v Grieseho *Isidě*; program, mající až nápadnou podobnost s programem Theosophical Society, mimo jiné deklaruje, že „chceme šťastné, zdokonalené lidstvo. [...] Za jedinou překážku všeho vývoje pokládáme nevědomost. V člověku samém jsou skryté síly, kteréž [...] činí člověka lepším, obětavějším, moudřejším, laskavějším“ (Setananda 1906/1907, s. 5).

⁶¹ Pro základní charakteristiku obou uskupení srov. Zbavitel 1993, s. 78–84.

interpretace hnutí je stať Tomáše Hudce, výtah z textu J. Hegglina, otištěného příznačně v katolických *Stimmen aus Maria-Laach*. Podle něj křesťansky založená Bráhmamádž po smrti svého zakladatele Rámmohana Ráje málem upadla do hinduistických bludů Débéndranátha Thákura, naštěstí se však jako zachránce objevil Kేశab Čandra Sén. Bohužel i ten později „nešťastnou náhodou dostal do ruky většinou autory rationalistické“ (Hudec 1900, s. 44), což jej poznamenalo na další duchovní dráze, že nebyl s to nahlédnout Krista jako božskou osobu, ale pouze jako „velikého člověka“ (ibid.). Důsledkem bylo, že nakonec „zabředl [...] úplně do fantastického mysticismu“ (ibid., s. 46). Hudcův text je přímo modelovým dokladem jednostranné interpretace, jimž podléhal katolický tisk konce 19. století poměrně snadno. Podobné extrémy však nalézáme i v antiklerikálním tisku, vyzdvihujícím Árjasamádž jakožto hnutí na základě čistě upanišadových tradic bez příměsi cizorodé západní tradice. Podle nich přizpůsobuje na základě advaitavédántové filosofie náboženství „novým požadavkům vzdělaného člověka“ (Pertold 1914, s. 115). Oproti tomu křesťansky inspirované hnutí Bráhmamádže podle Pertolda „vcelku odporuje [...] duchu indického a proto má [...] jenom pranepatrný počet přívrženců“ (Pertold 1910/11a, s. 318).

Nehledě k tomu, nakolik byly tyto názory oprávněné v kontextu modernizačních hinduistických snah, ukazují jasně to, jak byla problematika návaznosti indického myšlení na upanišady, interpretované advaitavédántovou tradicí, v dané době živě pociťována. Reagovat na ni se stávalo nutností, a to i pro takové autory, jakým byl katolický kněz a autor prvních českých monografických dějin filosofie Josef Kachník (1853–1940). Ač jeho líčení indického myšlení je velmi špatně informované a zaujaté proti všem komparatistickým výkladům (jimiž „u nás dr. Čupr [...] nechvalně se proslavil“ [Kachník 1904, s. 10]), přece největší prostor věnuje právě výkladu advaitavédántové filosofie (srov. ibid., s. 7–8).⁶² Upanišadová a védántová filosofie mají však u nás v této době především tři vykladače: Vlastimila Kybala, Emila Frankeho a Františka K. Soukupa – všichni tři přitom své práce publikovali ještě jako studenti, aby se později k problematice indické filosofie již nevrátili. Snad i to je dokladem, nakolik byla upanišadová filosofie počátkem století „moderní“ záležitostí.

Pozdější historik a diplomat Vlastimil Kybal (1880–1958) práci nazvanou *O filosofii vedské a brahmanské* publikoval v *České mysli* již v roce 1904, a jak sám později vzpomínal, stal se tento text jeho „první literární prací v českém jazyku“ (Kybal 2012, s. 96; srov. Hrdlička 2020, s. 85). Jeho záměrem bylo vylíčit vznik, vývoj a podstatu panteismu jakožto

⁶² Mimo ni zmiňuje vlastně pouze Kannádovu vaišéšiku, která „vzhledem k tomu, že uznává bytnost boží“ je prý dokonalejší „než mechanický atomismus novější, jenž jsoucnost Boží popírá“ (Kachník 1904, s. 9).

„nejdůležitějšího systému filosofického v Indii“ (Kybal 1904, s. 290).⁶³ Proto rozdělil historii indické filosofie na tři periody: védskou, bráhmanskou a buddhisticko-védátskou a věnoval se ve svém textu prvním dvěma.⁶⁴ Védské období se podle něj vyznačuje personifikací etických pojmů, protože však jsou védští bohové právě jen personifikací přírodních a etických principů, „rozplynuli se v neurčitou beztvárnost, jsouce překryti uniformním rouchem vlastností všem bohům společných“ (ibid., s. 194). Neboť „přemýšlením o ladu a pořádku světa“ (ibid., s. 195) logicky vzniká henoteismus, jenž zase ústí v panteismus, neboť v jeho rámci „zmizelo všechno bytí konečně a ztratila se všechna rozmanitost světa i všechen cit vlastní osobnosti pohříživší se v přemýšlení o božstvu, jež všechno objímá a ve všem jest“ (ibid.). Panteistický prapřincip byl poté postupně artikulován jako Pradžápati, bráhmá a átmá a tyto tři stupně „tvoří tři vývojové periody spekulace indické: mytologickou, rituální a filosofickou“ (ibid., s. 197). Protože Pradžápati byl konceptem stále ještě příliš personalistickým, musel být nahrazen konceptem bráhmá jako zosobněné modlitby. Protože však modlitba „není nic jiného než přechodné vzdání se individuality, návrat vůle modlícího se k bohu“ (ibid., s. 284), je zosobněné brahmá vnímáno jednak jako prazáklad tohoto světa, jednak jako totožné s átmanem. A to je podle autora vyjádření základní myšlenky panteismu, připouštějící zároveň reálnost tohoto viditelného světa i jeho neskutečnost. Neboť „svět jest reální, ale přece jediným reálním jest atman, neboť svět jest atman“ (ibid., s. 287). Myšlenka, že brahmá, totožné s átmanem kosmickým, je zároveň totožné s átmanem individuálním, je základním principem indických upanišad, tohoto květu, „jehož vůně může [...] uspokojením naplniti i dnešního a snad právě dnešního člověka“ (ibid., s. 286).

Rovněž Emil Franke (1880–1939) proslul později spíše jako politik a jeho zájem o indickou filosofii spadá do studentských let, kdy navštěvoval mj. přednášky Josefa Zubatého (v letech 1902–1908). V popularizačním textu o filosofii upanišad se soustředil především na myšlení dvou nejstarších textů této vrstvy, *Brhadáranjaky* a *Čhandógi*.⁶⁵ I on je upanišadovým myšlením evidentně osobně inspirován a podrobně líčí, jak Indie nejprve přichází s myšlenkou jediného tvůrce Pradžápatiho, v němž „místo chladného pojmu podává své duši živý názor“ (Franke 1907/08a, s. 665). Avšak tento teisticky pojatý Tvůrce nemůže lidskou mysl uspokojit, a proto také „Ind, probrav se ze své radosti nad nalezeným svrchovaným bohem, poznává, že

⁶³ Právě přesvědčení o panteistickém základu staroindické filosofie bylo – stejně jako pro Čupra – pro Kybala osobně inspirativní, jak sám později přiznává (Kybal 2012, s. 96; srov. Hrdlička 2020, s. 85).

⁶⁴ Jak sám vzpomíná, o třetím, védátském, období, přednášel 11. 6. 1902 v Jednotě filosofické (Kybal 2012, s. 96; srov. Hrdlička 2020, s. 85).

⁶⁵ K filosofii těchto dvou upanišad, konkrétně k učení Jádžňavalkji a Uddálaky, o nichž Franke mluví, srov. Bondy 2021, s. 36–40, 42–44.

nemá, než název, než pouhé jméno“ (ibid.). Pak logicky dospívá k hledání, po němž „neuspokojený duch došel [...] od pouhého názvu k opravdovému určení nalezeného boha“ (ibid.), a to právě konstrukcí neosobního konceptu brahmá. Poté se vlastně Ind již soustředí „jen na jediného: aby dokázal tento princip ze sebe“ (ibid., s. 667). Tento koncept se pak dále vyvíjí z idealistického stadia v panteistické. První fáze je doložena ve filosofii ršího Jádžňavalkji, jak ji podává *Brhadáranjaka*, podle níž je tento svět zcela ireálný, neboť „átman jest právě jako světová duše brahmanem a jako individuální duše opět átmanem. [...] Každé jednotlivé já jest úplné světové já“ (ibid., s. 669). Pozdější *Čhándógja* vedle idealistického názoru o neskutečnosti tohoto světa jeho reálnost již připouští, a to tím, že se zde ukazuje, jak „všechny věci na světě mají původ v Prabytí“ (ibid., s. 672). Aby se překlenul tím vzniklý rozpor, konstruuje se panteistická filosofie, tvrdící, „že svět jest právě átman“ (ibid.). Vidíme tedy, že jak Kybal, tak Franke se pokusili vyložit vznik indického panteismu velmi podobnými metodami a cestami, odrážejícími znalost Šankarových komentářů k upanišadám.

To potvrzuje nejlépe sám Franke svým dalším dílem; poté, co v *Národních listech* doporučil českému čtenáři Deussenův překlad Šankarova komentáře k *Brahmasútrům* (Franke 1910a),⁶⁶ věnoval rozsáhlý text rovněž jeho komentáři k *Bhagavadgítě*. Šankara byl totiž podle něj „nejvýznačnější postavou v indickém pobuddhistickém literárním a kulturním světě“ (Franke 1910b, s. 323), a jakkoli poskytují klíč k jeho filosofii především právě komentáře k Bádarájanovým *Brahmasútrům* (ibid., s. 325), vidí zároveň potřebu analyzovat i jiné filosofovy texty, především komentář k *Bhagavadgítě*, neboť toto dílo „bylo Indům knihou nejsvětější“, a proto „pokusil se mnohý zakladatel filosofické školy ji komentovati ve smyslu své vlastní filosofie“ (ibid., s. 328). Franke ve studii nejenom poprvé českému čtenáři zpřístupňuje základní principy advaitavédantového absolutního monismu,⁶⁷ ale rovněž podává kompletní komentovaný překlad výkladu k II. zpěvu *Gíty*, protože právě zde se Šankara musel vypořádat s tak rozdílnými systémy, jakými jsou sánkhja a jóga, o nichž se zde podrobně hovoří.⁶⁸

⁶⁶ Přitom toto doporučení neuvádí publikaci jmenovitě; mohlo by se snad jednat o *Die Sūtra's des Vedānta, oder: Die Cārīraka-Mīmāṃsā des Bādārāyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara* (poprvé již 1883), případně o *Das System des Vedānta : nach den Brahma-Sūtra's des Bādārāyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus* (poprvé téhož roku).

⁶⁷ O advaitavédantové filosofii dosud v češtině neexistuje uspokojivé pojednání. Silně propagačně je zaměřena rozsáhlá pasáž v Rádhakrišnanově *Indické filosofii* (Rádhakrišnan 1962, s. 446–656), naopak Bondyho líčení je až příliš skeptické a zestručňující (Bondy 2021, s. 244–254).

⁶⁸ Mimo tento Frankeho překlad uveřejnil česky drobnější ukázky Šankarova komentáře též Jaroslav Vacek (in: Filipický & Vacek 1976, s. 125–136).

Nejvíce je dobovému myšlení poplatný text Františka Karla Soukupa (1887–1947), který tento pozdější průkopník českého knihovnictví obhájil jako disertační práci na Karlově univerzitě v roce 1911 (opONENTI T.G. Masaryk a F. Drtina). Stejně jako Kybal ani Soukup nepracuje přímo se sanskrtským originálem upanišad, jimiž se zabývá, a je odkázán na Deussenovy překlady; rovněž tak „jediným obšírnějším dílem v německé literatuře, s nímž možno za nynějšího stavu studia zde vážně počítat, je dílo Deussenovo“ (Soukup 1910/11, s. 17). Jakkoli z Deussenových interpretací v mnohém vychází, nesouhlasí s nimi v názoru, že upanišady dospěly až k filosofickému stupni idealismu, „jenž vyžaduje již značné vyspělosti myšlení“ (ibid., s. 11). Základním problémem práce, jak jej definuje již její název *Filosofické názory v náboženství indickém*, je totiž v zásadě eurocentricky orientovaný pokus o rozlišení mezi filosofií a náboženstvím jako dvěma v zásadě neslučitelnými principy.⁶⁹ Náboženství autor pokládá „za shluk citů, jež možno odvoditi na dvě základní příčiny: ctění úkazů přírodních [...] a ctění duší lidských“ (ibid., s. 9). Oproti tomu filosofie se opírá o jedinou platnou logiku, a proto „nemůže pracovati s tou spoustou příčin, jakou vidíme v nižších formách náboženství“ (ibid., s. 10). Proto může filosofické myšlení začít teprve panteismem, k němuž upanišady podle Soukupa postupně dospívají, čímž stojí na rozhraní mezi filosofií a náboženstvím. Své názory demonstruje interpretací *Kaušítakópanišadu* a *Aitaréjopanišadu*, přičemž však vykládá jejich filosofii zcela ahistoricky a výše načrtnutý historický akcent z jeho práce zcela mizí. Názory o posloupnosti náboženství a filosofie mu slouží spíše k oddělování prvků náboženských od filosofických, aby však nakonec došel k triviálnímu závěru, že „celkovým podkladem obou upanišád je panteismus“ (ibid., s. 21). Někdy se dokonce dostává do značných rozporů, jako například domnívá-li se, že náboženského původu jsou všechny eschatologické pasáže upanišad (ibid., s. 24), přitom ale poznamenává, že „otázky při posledním soudu jsou vědecké, zejména fyziologicko-psychologické“ (ibid.). K podobným analogiím s moderní psychologií a fyziologií sahá na řadě dalších míst, a z toho důvodu také v závěru celé práce prohlašuje, že indická filosofie „jest věcným výkladem náboženské literatury s použitím poznatků věd empirických“ (ibid., s. 33).

Ze slov Soukupovy práce tak znovu jasně vystupuje vliv, jaký měla na vnímání indické filosofické tradice vivékánandovská interpretace, jak jsme o ní hovořili výše. Vyplývá z ní, že

⁶⁹ Soukupova práce tak odráží v podstatě dodnes trvající terminologický spor o přítomnost filosofie, chápané ve smyslu starořeckém, v orientálních kulturách, jak jsme jej zmiňovali v úvodu k této kapitole; a to i přesto, že již před rokem 1880 hlásal John Wesley Powell (1834–1902) myšlenku, že mezi náboženstvím/mytologií a filosofií lze rozlišovat jen co do stupně abstrakce, nikoli principiálně, a to z toho prostého důvodu, že „na všech stupních lidské vzdělanosti nalezlo každé ‚jak‘ své ‚tacto‘ a každé ‚proč‘ své ‚proto‘. Součet odpovědí na tyto otázky u každého národa tvoří jeho filosofii“ (Powell 1881, s. 127, upraveno JH).

jedině takový koncept, v němž jsou propojeny prvky filosofického přísně logického myšlení se stanovisky moderní vědy, je přijatelný pro západního člověka, jedině ten umožňuje nové okouzlení a sakralizaci v rámci sekularizovaného a empiricky scientistického světa.

2.2. Buddhismus

2.2.1. Evropský kontext

Kdo jasně pozná však ten znoj,	Doch, wer erkennt ihn klar und hell,
jenž pravé spásy skýtne zdroj?	des einz'gen Heiles wahren Quell?
Ó, hrůza! Tak se řídit v nic!	Oh, Elend, aller Rettung Flucht!
Ó, v tmách tak strašně tápat:	Oh, Weltenwahns Umnachten:
tak vykoupení prahnout vstříc,	in höchsten Heiles heisser Sucht
a přímo v zkázy vír se sápat!	nach der Verdammnis Quell zu schmachten!

Richard Wagner, 1882⁷⁰

Motto z II. jednání Wagnerova *Parsifala* není voleno náhodně; nejde zde jen o fakt, že právě v tomto díle se často hledají buddhistické inspirace (zejména Schwab 1984, s. 442–444), ale zejména o to, že verše dobře vyjadřují základní paradox, s nímž se při sledování poznání buddhismu v Evropě potýkáme po celé období dlouhého 19. století. Situace je tu diametrálně jiná než v případě hinduismu, a to z několika důvodů. Evropa se především dozvíдалa o buddhismu velice pozvolna; ač první zmínku o něm zanechal již Klémens Alexandrijský ve 2. století n. l. (srov. Canfora 2008, s. 754), zůstávalo učení jako celek po dlouhou dobu neznámé. Ačkoli o něm na Západ pronikala od středověku řada zpráv, která značně vzrostla v průběhu 17. a 18. století, skutečné zdroje buddhismu byly objeveny teprve s poznáním pálijského kánonu ve dvacátých letech 19. století, další desetiletí však trvalo vydání alespoň nejdůležitějších pramenů.⁷¹ Skutečnost, že všechny předchozí zprávy o buddhismu přitom pocházely ze zemí rozvinuté mahájány, především z Mongolska, Číny a Tibetu, ovlivnila recepci buddhismu jako celku na velmi dlouhou dobu; nejprve bylo vůbec nutné definovat, že všechny tak rozdílné tradice náležejí k jednomu náboženskému směru. Když byl tento krok

⁷⁰ Český překlad citován dle Wagner 1914, s. 44, německý originál podle textu online dostupného na <https://opera-guide.ch/operas/parsifal/libretto/de/> [cit. 14. 3. 2022].

⁷¹ Historií evropské recepcí buddhismu se na tomto místě nechceme zabývat soustavně především proto, že byla již několikrát přehledně zpracována (srov. zejména Lenoir 2002; Lubac 2000; Jong 1976; Slepčević 1920; Zotz 2000; Droit 2003; Lopez 2016). Proto v následujícím přehledu spíše chceme upozornit na některá základní paradigmatu této složité a proměnlivé recepcí.

počátkem 19. století učiněn, byly lépe známé mahájánové a lamaistické tradice stále základem, z něž Evropa své poznatky čerpala. A bylo-li upozorňováno na „původnější“ a „čistější“ indickou a šrílanskou hínajánovou tradici, dalo se tohoto „faktu“ snadno využít k argumentaci o degeneraci nezdravého buddhistického světonázoru. Neboť výroky o tom, jak se původní čisté učení všude ve světě zvrhlo, byly časté minimálně již od poloviny 19. století a staly se až jakýmsi klišé cestopisné i odborné literatury (srov. Weiss 2023, s. 39). Tak o mongolském lamaismu píše již Nikolaj Michajlovič Prževalskij (srov. Prževalskij 1951, s. 88) a stejně u nás později při návštěvě Japonska Josef Kořenský (srov. Kořenský 1896b, s. 124–125) nebo Enrique Stanko Vráz, a to přesto, že navštívil tak „pravověrně“ hínajánovou zemi, jakou bylo Thajsko (srov. Vráz 1941, s. 88–89). Že se této kritice nevyhnuli ani autoři buddhismem silně inspirovaní, svědčí příklad Lva Nikolajeviče Tolstého (srov. Bodde 1950, s. 61). Důsledek této kritiky mahájány je zcela jednoznačný; buddhismus je zkrátka tak abstraktní, že ho vlastně nelze následovat, a proto to, co se za buddhismus vydává, je vlastně jen „monstresní karikatura Buddhova učení“ (Lang 1906, s. 118).

Zmínili jsme hned v úvodu tento aspekt vnímání buddhismu proto, abychom si uvědomili, jak marginálně byl znám raný buddhismus indický, a pokud vůbec, pak vlastně jen jako soubor pálijského kánonu téměř bez jakéhokoli vývojového akcentu. Také dlouhodobě nejúspěšnější evropský text na dané téma, Vasiljevův *Буддизм, его догматы, история и литература* (1857), přeložený záhy do němčiny i francouzštiny (srov. Lubac 2000, s. 147–148), byl založen na zkoumání buddhismu severního, především mongolského (Lenoir 2002, s. 76). Navíc byl znám pouze rituál, texty jen velmi vzácně nebo vůbec ne (Steward 2018, s. 95). Z tohoto základního prizmatu pak vyplynulo několik stereotypních tvrzení, jež se k buddhismu vztahovala, stejně jako později důrazná snaha tato tvrzení vyvrátit a zdiskreditovat. Protože se tato snaha váže právě k argumentaci hínajánovým buddhismem, je potřeba se na tomto místě alespoň s některými základními stereotypy seznámit.

Nejprve si západní badatelé povšimli podobnosti buddhismu s křesťanstvím, a to zpočátku především v oblasti mahájánového ritu a některých vnějškových podobností. Náběhy k takovým komparacím byly učiněny již v pozdním středověku, jak svědčí poznámky například Giovanniho Marignoly (srov. Valtrová 2011, s. 27–28), a stály též u počátku moderních buddhologických studií, jak ukazuje například práce tibetologa Isaaka Jakoba Schmidta (1789–1847),⁷² která již v roce 1828 mluví o vlivu křesťanských gnostiků na lamaismus (Halbfass 1988, s. 17, 453); podobně si ostatně počínal i Immanuel Kant, když spojil buddhismus

⁷² *Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionsystemen des Orients, vorzüglich des Buddhismus* (Leipzig, 1828).

s manicheismem, vykládaje modlitbu „Óm mani padmé húm“ jako prosbu Mánimu (Cowan 2010b, s. 54). A o komparaci lamaismu s křesťanstvím se pokusil i misionář a cestovatel Évariste-Régis Huc (1813–1860), který spekuloval o vlivu františkánských misionářů 13. století na tibetskou Congkhapovu (1357–1419) reformu (srov. Huc 1887, s. 187; Lopez 2018, s. 23–25). Zatímco však měla tato srovnání původně za cíl dokázat závislost buddhismu na křesťanství, po stanovení přibližných dat Buddhova života to již nebylo možné a příslušné komparace, již hluboko zakořeněné v evropském diskurzu, začaly být církvemi pocíťovány jako nežádoucí, neboť náhle stavěly křesťanský ritus, ale zejména etiku do závislosti na „náboženství nicoty“. Přesto tyto komparace nejenže z populárních debat o buddhismu nezmizely, ale staly se jakýmsi klišé (srov. například zmínky E. St. Vráze z cesty po Thajsku; Vráz 1941, s. 92), jelikož, jak si všiml Paul Carus, obě náboženství přicházejí zdánlivě s týmiž základními premisami, nicméně nabízejí „radikálně odlišné způsoby jejich systematizace v dogmata“ (Carus 1995, s. 9). Proto může Friedrich Nietzsche v *Antikristu* (1895) hovořit o buddhismu jako o chladném, ale přímějším než křesťanství, jako o náboženství, které nic neslibuje, ale zato vše plní, a které tedy jednou zákonitě evropské křesťanství nahradí (srov. Lenoir 2002, s. 122). A přibližně ve stejné době Edwin Arnold ve *Světle světa* (*The Light of the World*, 1891) vkládá buddhistickému knězi v rozhovoru s křesťankou Marií do úst věty: „Jak mnohé věci tathágata náš / byl mluvil stejné věci s Pánem tvým. / Mně zdálo se, že řádka za řádkou / se naše svaté knihy rozvíjí / v tvých pěkných průpovědích na Hoře“ (Arnold 1910, s. 13).

Buddhismus byl tedy daleko více vystaven zkreslení evropskými interpretacemi než hinduismus, neboť jej Západ od počátku používal jako prostor k projektování vlastních filosofických názorů a představ (srov. Lenoir 2002, s. 19), pročež ho v těchto intencích obdařil hned třemi negativními sebevymežujícími atributy: buddhismus je vnímán jako ateistický, nihilistický a pesimistický. Nálepky ateismu se buddhismu dostalo až s poznáním hínajánového učení a šlo tu o chybnou interpretaci skutečnosti, že filosofie nezmiňující koncept Boha je pokusem o ateistické náboženství, jak se o něj pokoušela právě Evropa konce 19. století (podrobněji *ibid.*, s. 225). Tuto charakteristiku užívala především katolická církev, v širších kruzích byl buddhismus často vnímán jako čistý panteismus (srov. Gérard 1963, s. 114; Halbfass 1988, s. 77). Zato podání buddhismu jako nihilistického učení se objevuje již v roce 1750 ve spise *Allgemeine Historie der zu Wasser und zu Lande* (Stewart 2018, s. 96) a přetrvávalo celé století. Vidí-li Frauwallner prvotní důvod takového chápání buddhismu ve skutečnosti, že se Západ setkal nejprve s texty mahájány, a nikoli hínajány a nebyl nijak připraven na jejich pochopení (Frauwallner 2003, s. 141), je třeba dodat, že ani po poznání pálijského kánonu

nebyla tato nálepka buddhismu odstraněna, a to především pro nedostatečnou definici pojmu nirvány. Situace byla analogická jako v případě ateismu: jestliže Buddha nikde nirvánu nedefinoval, pro Západ tento koncept nutně byl „ničím“ (Nihil). Tento koncept nirvána = nicota poprvé jasně formuloval patrně v roce 1787 Jean-Baptiste Gabriel Alexandre Grossier (1743–1823), který z buddhistické touhy po nicotě vyvodil, že se jedná o „výstřední učení, které vede k rozvratu společnosti a k zániku všech vztahů“ (cit. dle Lenoir 2002, s. 124–125). Že tu Evropa záměrně promítla do buddhismu to, „čeho se sama bála: vraždu Boha, zmizení a zánik“ (ibid., s. 129), dobře osvětluje, proč se tento koncept tak houževnatě držel. Převzal jej Herder (Herder 1941, s. 141; srov. Glasenapp 1960, s. 19–20) a později se objevuje jak u Colebrooka, tak například u Barthélemyho Saint-Hilaire (Lubac 2000, s. 176). Filosofický základ mu však poskytl teprve Hegel (k jeho pojetí buddhismu podrobně Droit 2003, s. 59–72; Stewart 2018, s. 99–109; Weiss 2023, s. 71–73). Ten vyslovil myšlenku, že Buddha jen dovedl do důsledku bráhmanskou touhu po vyvanutí a rozplynutí se (Halbfass 1988, s. 92), a vytvořil tak náboženství velice přitažlivé pro zahálčivého ducha Orientu (Lubac 2000, s. 128–129). Ztotožnění s nicotou totiž spočívá v „neustálých vítězstvích nad sebou“, a proto v zásadě jde o to, „nic nedělat, nic nechtít, po ničem netoužit“ (Hegel 2004, s. 112). Protože tato představa nirvány spočívá v touze po zničení všeho a prázdném sjednocení se s Buddhou, nemůže buddhismus rozvinout žádné filosofické myšlení, které se začíná právě s odvahou, vyjádřenou antickým „hic Rhodus, hic saltus“ (Halbfass 1988, s. 93). Od Hegela je pak tato teorie rozvíjena Vasiljevem, Renanem, Tainem či Gobineauem (podrobněji Lubac 2000, s. 176–177), rozpracoval ji ve své dvousvazkové práci *Die Religion des Buddha* (1857–1859) Karl Friedrich Köppen (1808–1863; srov. Slepčević 1920, s. 9; Marchand 2009, s. 134–135) a v *Místě člověka v kosmu* (*Stellung des Menschen in Kosmos*, 1928) ji obhajuje ještě Max Scheler (1874–1928; viz Scheler 1968, s. 82–84; srov. též Halbfass 1988, s. 123).

Složitější je otázka interpretace buddhismu jako pesimistického náboženství; nejde tu totiž jen o použití nevhodného západního termínu (srov. Lenoir 2002, s. 107), ale také o problém interpretace a hodnotících znamének tohoto pesimismu. Pro českou dobovou recepci nicméně tato otázka není příliš zásadní, a proto diskusi o ní načrtne jen v hrubých rysech. Jakkoli je tato interpretace spojena především se jménem Arthura Schopenhauera, v podobném smyslu píše o buddhismu jako o učení „zdravého, přirozeného [...] ale morbidního, záhubného [...] požehnání“ také Ludwig Feuerbach (srov. Glasenapp 1960, s. 115). Buddhistický pesimismus se tak mohl a měl stát jakýmsi korektivem nepřirozeného křesťanstvím implementovaného optimismu. Předním vykladačem buddhismu v tomto smyslu se stal právě Schopenhauer (Lenoir 2002, s. 99–100), jenž shodně s buddhismem dospívá k nutnosti odpoutanosti od světa

a tím k soucítění s ostatním trpícím světem (ibid., s. 101). Schopenhauer podobně jako v případě upanišad interpretaci buddhismu přizpůsobuje své filosofii a vidí v něm možnost úniku z tohoto jevového světa (srov. Halbfass 1988, s. 108–111; Weiss 2023, s. 73–74). Nehledě k tomu, že Schopenhauerovo vyhasnutí vůle k životu není adekvátním ekvivalentem buddhistické nirvány, jež předpokládá stav, kdy „se přetne spojení mezi životem a žádostivostí, život je uzdraven, utrpení přestává“ (Lenoir 2002, s. 102), a že se zakládá na přijetí výše nastíněné rovnice nirvána = nicota, byly právě jeho interpretace značně vlivné. Problematičnost takového pojetí buddhistického pesimismu se zračí u dvou největších Schopenhauerových pokračovatelů, Richarda Wagnera i Friedricha Nietzscheho. Jakkoli Wagner ze Schopenhauera vychází (Halbfass 1988, s. 124), přejímá postupně především koncept buddhismu jako nauky několika málo silných a vyvolených (Slepčević 1920, s. 47), vůli k vyhasnutí však přetavuje ve vůli a odhodlání k uzdravování světa a přinášení spásy. Proto je jeho *Parsifal*, ač sám autor přiznává inspiraci buddhismem (Schwab 1986, s. 440), daleko spíše interpretovatelný jako poselství čistě křesťanské (tak i J. Vymětal v úvodu k českému překladu; Wagner 1914, s. II–III, VII). Jinak se se schopenhauerovským buddhismem vyrovnává Nietzsche (srov. Mistry 1981; Weiss 2023, s. 75–76). Jestliže v *Antikristovi* připodobňuje buddhismus ke křesťanství a predikuje, že musí toto náboženství zákonitě nahradit jako nutné nihilistické stadium sloužící k překonání současného neuspokojivého stavu evropské civilizace, neboť je pragmatičtější, racionálnější a realističtější (srov. Lenoir 2002, s. 112; Halbfass 1988, s. 124), je tento koncept jinde v jeho díle zcela přehodnocen. V *Radostné vědě* (1882) přichází spolu se zavržením schopenhauerovského pesimismu rovněž odsouzení buddhistického nihilismu, jež považuje za zprůměrnující; vždyť vítězí-li vůle k nicotě nad vůlí k životu, vede to k tvrzení, „že průměrní mají větší hodnotu než výjimečné osobnosti“ (cit. dle Lenoir 2002, s. 114). Tak by zavržení Boha vedlo k tomu, že Evropané se od křesťanské morálky utekou pouze „do náruče bezbožného a soucitného neobuddhismu, nejzazšího završení nihilismu“ (ibid., s. 115). A proto konečně čteme v *Mimo dobro a zlo* (1886), že zkoumání schopenhauerovské a buddhistické filosofie autorovi jen přirozeně otevřelo oči „pro opačný ideál: pro ideál nejnespoutanějšího, nejživějšího a světu nejvíce přitakávajícího člověka“ (Nietzsche 1996, s. 60; srov. Halbfass 1988, s. 494; Lenoir 2002, s. 116).

Nietzsche má pravdu v tom, že se v evropském neobuddhismu přidává k touze po uniknutí z víru života touha po dávné východní tradici, neposkvrněné „duchem merkantilismu a strojové civilizace Evropanů“ (Lenoir 2002, s. 136). Proto všichni neobuddhisté hlásají obnovení čisté prvotní Buddhovy nauky, přičemž do ní však vždy nutně promítají své západní koncepty a cíle (ibid.). Je-li popularizace buddhismu na Západě přelomu 19. a 20. století

formálně spojena se jménem zakladatele Páli Text Society, Thomasem Williamem Rhys Davidsem (1843–1922), daleko více pro něj v nejšířších kruzích vykonali zakladatelé nejrůznějších neobuddhistických a okultních společností. V našem kontextu je třeba zmínit především tři jména. Uvádí-li Paul Carus (1856–1919) v *Buddhovu evangeliu*, že „Buddhova nauka není negativistická“ (Carus 1996, s. 8), činí tak proto, aby mohl svou interpretací buddhistických textů prokázat, že „sama podstata člověka spočívá v jeho karmě a jeho karma zůstává neporušena smrtí a žije nadále“ (ibid.); proto buddhismus „otevřít lidstvu dveře nesmrtelnosti“ a jako takový může přispět k řešení současných náboženských problémů. Podobně Henry Steel Olcott (1836–1907) v *Buddhistickém katechismu* vidí věčnou živost spásné Buddhovy nauky právě v důrazu na individuální spásu, na činnost individua vedeného určitými principy, totiž návodem, jenž Buddha poskytl a jenž nepotřebuje utíkat se k Bohu (srov. Lubac 2000, s. 210–213). A konečně i Karl Seidenstücker (1876–1936), zakladatel německé neobuddhistické společnosti, je přesvědčen, že znovu objevuje prameny původního buddhismu (Lenoir 2002, s. 163), když jej vykládá čistě jako etickou filosofii, nemající nic společného s evropskými pojmy náboženství; přitom jde opět o důraz na individualitu, o boj, který musí moderní člověk podstoupit bez opory Boha a církve a v němž mu dopomůže jen vlastní zdokonalování: „V buddhismu jest tedy osvobozující vědění způsobené spásnou stezkou nejtěsněji spjata s úplným vytríbením člověka, jak v jeho vnějším chování ve skutcích, slovech a životosprávě, tak v jeho myšlení, smýšlení, v jeho sklonech a pudech“ (Seidenstücker nedat., s. 8). Buddhismus je tak na přelomu století interpretován podobně jako védántové a upanišadové učení: soteriologicky, filosoficky a individualisticky. Právě to umožňuje jeho smíšení s advaitavédántovou naukou ve směsi názorů, kterou přinesou zejména některá dobová okultní hnutí.

2.2.2. Počátky poznávání buddhismu u nás

K čemuž úsměv? K čemu radost, když všude a vždy samá útrapa jest; vy temnotou zahalení!, proč nevyhledáváte světla?

Dhammapadam §146, překlad František Čupr⁷³

Hlavním záměrem předchozího nástinu bylo ukázat, nakolik buddhismus podléhal nejrůznějším apriori daným stereotypům, v jejichž rámci se o něm uvažovalo. České prostředí není z této tendence výjimkou, a proto, máme-li hovořit o poznávání buddhismu v české literatuře, nemůžeme se těmito stereotypním rámcům vyhnout; zároveň se pokusíme diskusi, jejíž informativní hodnota je spíše vedlejší a jež měla cíle proklamativně apologetické, odsunout do dalších oddílů, věnovaných převážně církevním reakcím na impulsy indických duchovních proudů. Téma české recepce buddhismu je v námi sledovaném období jen málo prozkoumáno, neboť neobuddhistické společnosti u nás vznikají vlastně teprve po první světové válce.

První informace o buddhismu v námi sledovaném období obsahují opět „fiktivní cestopisy“ Václava Matěje Krameria; jeho recepce je nicméně ještě zcela poplatná raně novověkým názorům, ačkoli si je již dobře vědom indického Buddhova původu a rozšíření jeho učení do Thajska, Číny či Tibetu (srov. Kramerius 2019, s. 58). Buddha byl podle Krameria markionitský gnostik, „kterýž veliké množství lidu po sobě potáhl a s svým přísným životem a mocí rozličných divů tak daleko přivedl, že se mu [...] jako Bohu klaněli“ (ibid., s. 57). Čerpaje z Knoxova cestopisu, zanechal Kramerius rovněž rozsáhlé informace o cejlonském buddhismu, přičemž si však souvislosti s Buddhovým učením není vědom; poprvé zde však čteme o tom, že cejlonští kněží nosí žlutá roucha (ibid., s. 169) a žijí v celibátu (ibid., s. 170). Autor rovněž českému čtenáři poprvé zprostředkoval popis slavného cejlonského obřadu perahāra (ibid., s. 170–171).

První ucelenou zprávu o Buddhově učením u nás přinesl roku 1834 *Světozor* pod názvem *Náboženství sigemunské čili lamajské*.⁷⁴ Ač je článek zaměřen především na praktiky tibetského buddhismu, obsahuje i řadu informací o Buddhovi, pochopitelně zprostředkovaných severní tradicí. Podle nich Buddha učil „znáti boha co bytnost nejvyšší“ (an. 1834c, s. 122) a své učení dotvrzoval „i divy, pročejž jej lid zaživa co boha ctíl“ (ibid.). Především však text popisuje oběti přinášené v tibetských pagodách, přibližuje mongolský buddhistický polyteismus a zmiňuje

⁷³ Cit. dle Čupr 1878, s. 61.

⁷⁴ Informace čerpá z práce ruského diplomata Jurije Fjodoroviče Timkovského (1790–1875) *Путевые сведения в Китай через Монголию в 1820 и 1821* (1824), jež byla dostupná v německém, anglickém i francouzském překladu.

modlitební mlýnky jako „dosti vtipný nález“ (ibid., s. 139). Z podobných premis o buddhismu jako monoteistickém náboženství vychází i zpráva Václava Krolmuse, podle níž buddhismus učí, že „jedna toliko nejvyšší a neviditelná, všemohoucí a dobrotivá bytost nad světem veškerým panuje“ (Krolmus 1851, s. 36), a proto je základem jeho učení poznání, že „neustálým rozjímáním o své bytnosti vlastní člověk k poznání bytnosti božské dojde“ (ibid.). Mimoto přijal rovněž dobově oblíbenou historickou teorii, podle níž vznikla mezi buddhisty a bráhmány v Indii „ukrutná kyselost“, v jejímž důsledku nakonec „bramanové [...] buddisty z Indie vyloudili“, a ti se poté rozptýlili nejen do východo- a jihoasijských zemí, ale také na západ, kde „úhelný kámen ku civilizaci řecké položili“ (ibid.). V intencích boje proti bráhmanismu buddhismus vykládá i příslušné heslo [*Riegrova*] *Slovníku naučného* (podrobněji Rozehnalová 2008, s. 160–161), podle nějž se Budha snažil „netoliko bramanské náboženství, než i bramansky uspořádanou společnost lidstva z kořene vyvrátiti“ (RSN, sv. I, 1860, heslo buddhismus); proto je také buddhismus od hinduismu diametrálně odlišný, neboť hlásá, „že žádná jednotlivá věc na světě nemá trvání tedy ani podstaty, nýbrž že skrz naskrz ničemnou jsoucí, jen v zahynutí svém konečného cíle svého dochází a k odpočinutí věčnému jen u všeobecnosti boha dozrává“ (ibid.). Že se však tyto hypotézy nezakládaly na zevrubnější znalosti buddhistické nauky, vidíme dobře z textu václava Petřů, jenž, čerpaje z příslušného slovníkového hesla, došel ke zcela opačnému mínění, totiž že „v tomto učení není vlastně nic nového, neboť se shoduje úplně s učením bramínským“ (Petřů 1881, s. 60). Téhož názoru byl již dříve Vojtěch Viktor Svoboda, neboť Buddhovy „náhledy [...] jsou fantastické zpotvoření názorů bramaismu a vyspěly ze zmalátnělé přemítavosti“ (Svoboda 1853, s. 38). Právě Svoboda poprvé u nás spojuje Buddhu s ateismem a zároveň předpokládá také koncept nirvány jakožto nicoty; tyto koncepty podle něj ostatně jsou logicky navzájem komplementární, protože „člověk dospěje podlé učení [Buddhova] tehdaž k dokonalosti, když se v duchovní nicotě vyrovná bohu, kterýž ničím není“ (ibid., s. 40). Do řady názorů jasno nevnesl ani Kláčelem parafrázovaný Gravesův spis o šestnácti ukřižovaných apoštolech, jenž mučednickou smrt připisoval také zakladateli buddhismu (srov. Graves 1877, s. 29).⁷⁵

Jakkoli velký krok znamenalo v poznávání buddhismu vydání *Učení staroindického* Františka Čupra (srov. především Chavalka 2023), je nutno již předem poznamenat, že autora nezajímá buddhismus jako celek, nýbrž se chce soustředit převážně na jeho legendistiku a etiku pro možnost komparace těchto dvou fenoménů s křesťanstvím (srov. Čupr 1878, s. 24–25). Zcela tudíž rezignuje na popis historického vývoje buddhismu či jeho filosofie, a to i přesto, že

⁷⁵ Názor o Buddhově mučednictví od Gravesa přijal rovněž Čupr, jenž se domníval, že „zlobou bráhmanskou od [...] dvou k sobě skloněných (ohnutých) stromů roztržen a napotom upálen byl“ (Čupr 1881, s. 227).

má určité ponětí alespoň o některých směrech indické buddhistické filozofie (především o jógáčárje a sauntrántice; srov. *ibid.*, s. 22).⁷⁶ Domnívá se, že buddhismus se organicky vyvinul z upanišadového učení, neboť Buddha tu vyhověl lidové tendenci „vyrovnatí skutečné duševní potřeby lidu se stávajícím náboženstvím“ (Čupr 1874, s. 299). Šákjamuni učinil nesmírně důležitý krok tím, že „celé učení náboženské k své osobě potahoval“ (*ibid.*, s. 294), že „osobnost v popředí své nauky postavil“ (*ibid.*, s. 304). Tím došlo k jistému přiblížení se původního upanišadového panteismu monoteistickým principům, neboť Buddha jakožto zakladatel a spasitelská osobnost se přirozeně stal předmětem úcty a později i legendistiky (k tomu zvláště Chavalka 2023, s. 143). Toto gesto však nesmí být vykládáno jako vulgarizace upanišadového učení, ale jako sofistikovaná odpověď na „všeobecný růst ‚metafyzické popotávky‘“ (*ibid.*, s. 145). Že tuto tendenci později převrstvily tendence legendisticky-folklorní, k nimž tato individualizace poskytla základ (srov. Čupr 1881, s. 226), je jen přirozeným důsledkem, k němuž došlo také v křesťanství. Stejně jako křesťanské legendy totiž i folklorizované podání buddhistických příběhů v sobě obsahuje stálý etický potenciál, takže „zdivočelé hordy asiatské jemnily, mocné proudy jejich pocitů temných krotily“ (*ibid.*, s. 226), čímž je třeba omluvit i ten nedostatek, že v pozdějším buddhismu dochází až k Buddhově deifikaci a soustředění všeho kultu jen k jeho osobě (Čupr 1878, s. 10–11) a tím k čirému mysticismu (*ibid.*, s. 104).

Lidovost buddhismu zapříčinila podle Čupra nejen intenzivní rozvoj legendistiky, ale rovněž vznik řady obřadů a symbolů, v čemž lze buddhismus porovnat jedinečně s katolickým křesťanstvím (Čupr 1881, s. 202). Tím si lze podle autora vysvětlit i fakt, že některé z takovýchto vnějších projevů liturgie (Čupr 1877, s. 304; týž 1878, s. 23) nebo klerikalismu (*ibid.*, s. 49) pronikaly z buddhismu do křesťanství. Žádná z těchto vnějškových podobností však pro Čupra není zásadní (Čupr 1878, s. 24–25), a oproti nim je třeba vyzdvihnout především dějinný význam buddhismu jako první institucionalizované religiozity s pevně stanoveným rytmem a vrstvou kléru (mnichů a kněží; srov. Chavalka 2023, s. 143).

Přirozeně je předmětem zvýšeného Čuprova zájmu především buddhistická etika (Čupr 1878, s. 29). Paradox, vznikající tím, že autor zároveň přijímá Köppenův názor o buddhismu jako „evangeliu zničení“ (*ibid.*, s. 9), je vysvětlen jen částečně; Čupr učení o nirváně jakožto nicotě vykládá podobně jako v případě učení upanišad, tedy pomocí zákona sansáry. Argumentuje tím, že, jakkoli je tento koncept křesťanskému uvažování vzdálený a pronikl do

⁷⁶ Jakkoli užil pro poznání buddhismu řadu německých a francouzských zdrojů, základní příručkou pro něj zůstal přece jen Vasiljevův *Buddhismus*, neboť jeho autor „vydobył si o tento předmět zásluh velikých tak, že [...] všichni ostatní, kdo ještě o buddhismu psali, jako slepi o barvách prý mluvili“ (Čupr 1878, s. 21).

Ježíšova učení z buddhismu jen velmi vzdáleně (ibid., s. 38), má své logické oprávnění, neboť „věčné trvání individualit [...] jest zcela nemožné, anobř [...] konečně musí doba nastati, kde všecka individua splynou v povšechného ducha rodu, země, všehomíra“ (ibid., s. 20). Nirvána tak není artikulována jako výsledek touhy po nicotě, ale přirozený eschatologický důsledek zákona sansáry (srov. ibid., s. 59). Jako jeden z prvních si Čupr uvědomuje etický potenciál této filosofie, jež umožňuje s odkazem na karmu vykládat „onu teleologickou nepříslušnost, že se totiž mnohému dobrému zle a leckterému zlému dobře zde na světě vede“ (ibid., s. 53). Takto interpretován je navíc karmický princip rovněž základem nejdůležitějšího buddhistického etického pravidla, zákona nenásilí a neubližování; jestliže katoličtí kněží argumentují, že je tato láska egoistická, a tudíž nižší než křesťansky artikulovaná láska k bližnímu,⁷⁷ pro Čupra naopak buddhistický princip nenásilí vyniká nad křesťanskou lásku tím, že se nevztahuje pouze na naše bližní, nýbrž na všechny živé tvory (ibid., s. 59–60). Rozdíl tedy není rozdílem „typu“, ale pouze „stupně“, a právě z tohoto faktu vychází celá řada podobností mezi etickými pravidly křesťanství a buddhismu. Tak „Sákjamuni podobně jako Ježíš přísnou bráhmanskou askesi mírnil“ (ibid., s. 53), rovněž „co se týče úmyslu hříšného a posvěcení vnitřního“, vykazuje buddhismus s křesťanstvím úplnou shodu (Čupr zde srovnává *Dhammapadam* v. 233 s Mt 5; srov. ibid., s. 69). Také základní morální přikázání, jak je traktuje *Nový zákon* (např. Mt 5,21,22,27,28; Lk 2,31; Ef 5,18), nalézají téměř doslovnou paralelu v *Dhammapadam* (vv. 246,247; viz ibid., s. 70). Jediný podstatný rozdíl nutně spočívá v odlišném pojetí svobodné vůle, která v buddhismu není možnou právě z příčin karmického zákona (ibid., s. 85). Jako buddhismus nad křesťanstvím vyniká právě svým všeobsáhlým principem nenásilí, křesťanství oproti této etice přináší koncept láskyplného Boha Otce, neboť právě tím Ježíšovy etické nauky „zvláštní záře nabývají a proslavení podstatného“ (ibid., s. 85).

Komplikovanější je pro Čupra určit vztah buddhismu k čínskému myšlení. I zde pokládá především Konfucia a Lao-c' za předchůdce a připravovatele pronikání buddhismu do Číny (srov. ibid., s. 25). Tito mudrci byli buddhistům podobni jak některými vnějškovými vlastnostmi, tak podstatou svých nauk. Po vnější stránce prý Konfucius stejně jako Buddha „použil hmoty tím, že srdce své zničoval“ (ibid., s. 93), takže k němu světské požitky nemohly proniknout, čímž se podobal na tomto světě ještě žijícímu, ale již nepocítujícím Buddhovi.⁷⁸ Navíc se v *Tao-te-ťingu* odrazilo „veledůležité dogma buddhaistické o putování duší

⁷⁷ Čupr explicitě odkazuje na základní dílo, jež poprvé tuto myšlenku přineslo, spis rakouského kněze Johanna Nepomuka Ehrlicha (1810–1864) *Der Buddhismus und das Christenthum* (1864; srov. Čupr 1878, s. 25).

⁷⁸ Čuprův výrok je parafrází Lie-c' IV.2, podle nějž „Konfucius dovede odhodit mysl a používat jen tělo“ (cit. dle Král & Beran 2020, s. 204); jedná se skutečně o princip „být prázdný“ v reagování na podněty vnějších věcí, do značné míry příbuzný buddhistickým koncepcím.

a obnovování životů“ (ibid., s. 199), a tím i celkový koncept neustálého vzniku a zániku (ibid., s. 221). Oproti tomu ale Lao-c' mluví o „nesmrtelnosti osobní, o trvání individuálnosti lidské“ (ibid., s. 213)⁷⁹ a tvrdí, že navzdory neustálému navracení se měl pozemský svět svůj počátek (ibid., s. 230). Stejně jako při komparacích s hinduismem se i zde tedy ukazuje, že Čupr čínskou filosofii komparuje s jinými náboženskými systémy spíše nahodile a příležitostně.

Čuprův výklad poprvé českému čtenáři přiblížil buddhismus jako filosofický systém vysokých etických hodnot. Právě etická čistota buddhismu spolu s důrazem na individuální spásu byly příčinou, proč se negativní pohled na Buddhovo učení začíná od počátku osmdesátých let postupně i u nás měnit. Překvapivě pozitivní obraz přinesl překlad cestopisu katolického misionáře Évariste-Régis Huca (1887). Misionář se na základě svých poznatků o buddhismu nezdráhá tvrdit, že „jeho učení jest proniknuto naskrze jemností a lahodou, a hlásajíc rovnost a bratrství příkře tudíž odporuje tvrdosti a vypínavosti brahmínské“ (Huc 1887, s. 578). Jeho text se pochopitelně soustředí na vymezování se buddhismu vůči křesťanství, dochází však k překvapivému závěru, že duchovně „nejsou leč toliko dva články, jimiž se od sebe podstatně lišíme: článek o původu světa a o stěhování se duší“ (ibid., s. 270). Tyto podobnosti částečně potvrdil později český cestovatel Pavel Durdík za svého pobytu v Indonésii. Jednotlivé články nauky obou náboženství se podle něj sice do značné míry liší, a to (příznačně pro darwinovské období) i vlivem tropického podnebí, v němž se buddhismus rozvíjel. A hlásají-li propagátoři buddhismu, že „víra Buddhova je [...] prý lepší a Evropě velmi by prý prospěla“, namítá Durdík, že základ obou učení je týž (Durdík 1897, s. 58). Nejpozitivnější obraz buddhismu však na počátku 20. století zanechal Harold Fielding-Hall (1859–1917) ve svých romanticky laděných vzpomínkách na pobyt v Barmě v době britské anexe, nazvaných příznačně *Duše národa* (*The Soul of the People*, originál 1890, česky 1905). V nich došel k závěru, že buddhismus je „jednoduchá víra, jediná víra na světě, která nemá ani tajemství, ani dogmat“ (Fielding Hall 1905, s. 51–52).

Všechna tato pozitivní hodnocení prezentovala buddhismus jako jednu z možných duchovních alternativ k příliš optimistickému a kolektivnímu křesťanství. Jak tyto nálady rezonovaly na konci století i u nás, lze demonstrovat například na poznámkách, jež Sofie Podlipská psala své sestře, Karolině Světlé, roku 1896 a podle nichž „v lidském zralém duchu je símě takové spravedlnosti, takového povznešení nad životní boje, že dospívá k budhistickému pohrdání [...] Optimismus je blbá a sobecká spokojenost“ (Podlipská 1929, s. 7; srov. Vrajová 2017, s. 193). Ostatně v podobném duchu psal Světlé již po smrti jejího muže

⁷⁹ Na uvedeném místě (§33) se nemluví o „nesmrtelnosti“, ale pouze o „dlouhověkosti“, tj. o dlouho žijící pověsti toho, kdo jedná mravně.

roku 1892 Julius Zeyer, jenž hlavní útěchu buddhismu spatřoval v neúprosném karmickém zákonu podobně jako theosofové té doby (srov. list z 10. 1. 1893; Zeyer 1999, s. 25). Zeyer pracuje s theosofickou představou odchodu duší do dévachanu, „kde všechny utopie člověčenstva existují co vtělená jakási skutečnost“ (list z 5. 8. 1892; *ibid.*, s. 15). Právě toto Zeyerovo tápání mezi původní buddhistickou naukou a její theosofickou interpretací⁸⁰ je pro dané období signifikantní. Zeyer pod vlivem dobové atmosféry hledání duchovní alternativy pozitivně vnímaný buddhismus včleňuje do nejširších souvislostí nejrůznějších alternativních duchovně orientovaných směrů, které však podle něj mohou (a zákonitě musí) tvořit jeden celek, neboť jejich cílem je vypovídání o jediné pravdě. Zeyerovy listy tak prakticky ukazují, jak se pozitivně interpretovaný buddhismus přes své pesimistické východisko mohl stát jakýmsi korektivem právě k bezútěšnému pesimismu schopenhauerovskému (čehož si ostatně všiml již František Krejčí; srov. Krejčí 1904, s. 207).

Takto ideální obraz však mohl být poměrně snadno, jako každý apriorní konstrukt, narušen a zdiskreditován paradoxně právě návštěvou buddhistických zemí. V našem prostředí představují případy takového „prozření“ jak Josef Kořenský, tak později Otakar Pertold. Kořenský se s buddhismem na své cestě kolem světa poprvé setkal v Chicagu na mezinárodním náboženském kongresu v roce 1892, kde „slavně mluvil i Dharmapala, buddhista z Cejlonu“, jenž „zdál se býti apoštolem“ (Kořenský 1896c, s. 160). Tento ideální obraz se však radikálně mění po příjezdu cestovatele do „apoštolovy“ vlasti. I přesto, že zdejší buddhismus „podobá se ještě nejvíce původní formě, přišlé z Indie“ (Kořenský 1896a, s. 370), podlehl nesčetným vadám a je to náboženství zcela zkažené. O tom svědčí jak fakt, že v buddhistickém chrámu v Kelaniji jsou vedle Buddhy vyobrazeni také hinduističtí bohové (*ibid.*, s. 332), tak především lakota a vyděračství buddhistických kněží. Stejně jako hinduističtí bráhmani i oni jsou pro Kořenského „falešní proroci, kteří přicházejí k lidu v rouše ovčím, ale uvnitř jsou vlci hltaví“ (*ibid.*, s. 355). Stejně jako katoličtí kněží lid pouze ohlupují pohádkami o relikviích, zejména tou o Buddhovu zubu, neboť každému jasně posuzujícím je zřejmé, že „měl svatý Buddha chrup jako aligátor nebo krokodýl, protože věrný model zubu měří v délce asi 5 cm“ (*ibid.*, s. 325).

Ještě komplexnější je ambivalentní vztah, který k buddhistickému učení zaujal Otakar Pertold. Aniž by to explicitě přiznával, ze svého pobytu na Šrí Lance se vrací tamním stavem buddhismu zklamán, a útěchu hledá v nepředpojatém zkoumání buddhismu jako jednoho z projevů domorodých náboženství. To ukazuje i jeho pojednání o šrilanském obřadu parittamál

⁸⁰ Srov. též list Marii Kalašové z 22. 4. 1894 (cit. in Zavřel 2015, s. 52–53).

(pirit). Jakkoli se jedná o odborně koncipovaný religionistický text, líčící podrobně historii obřadu i jeho obsah,⁸¹ explicitní etická hodnocení v něm nechybí. Protože je účelem obřadu „chrániti osoby a věci před vlivem zlých mocí a přinést jim zdaru“ (Pertold 1914, s. 368), je „v naprostém odporu proti původním zásadám buddhismu hinajánského“ (ibid., s. 370). Přesto jej ale mnichové praktikují, neboť pověřivý lid mu připisuje značnou magickou moc a pokládá jej za jakési ochranné kouzlo (srov. ibid., s. 372). Pertold tak svou studii českému čtenáři poprvé prezentoval buddhismus (a to „nejčistší“, šrilanský) jako plný pověřivosti, kouzel a lidových obřadů.

Proto vyznívá konečně skepticky i „kritika ze stanoviska nepředpojatého Evropana“ (Pertold 1910/11b), která se zamýšlí nad tím, zdali „jest buddhismus náboženstvím vhodným pro Evropana“, a kterou autor příznačně publikoval ještě za svého pobytu na Šrí Lance ve *Volné myšlence*. Jelikož původní buddhismus odstranil ze svého učení boha, přestal být náboženstvím a stal se pouze etickou filosofií; tím nicméně brzy došlo k jeho „zklerikalizování“. Jakkoli tuto stránku buddhismu vnímá u nás již Čupr, pro Pertolda jde o základní důkaz, že jako náboženství je buddhismus pro evropské myšlení naprosto nevyhovující (ibid., s. 260), neboť v něm jsou „rituály nejdůležitější součástí“ (ibid.). Také oslavovaná buddhistická etika je prý pouze „jistou formalitou, již lze chytře obcházeti“ (ibid., s. 261), což dokládá autoptickým tvrzením, že „buddhističtí Sinhalci na Ceyloně byli [...] nejhorší lidé, s jakými jsem se na své cestě sešel“ (ibid.). V důsledku toho se Evropané, toužící po buddhistickém ideálu, „přiklonili [...] k stavu ideálnímu, který si sami vlastně ze spisů kanonických vykombinovali“ (ibid., s. 260). Snad i proto (a také pro své styky s adjáarskou theosofickou společností, srov. Pertold 1919, s. 45) po návratu domů píše předmluvu k českému překladu Olcottova *Buddhistického katechismu*.⁸² Ta byla dokončena ještě před válkou (je datována „ve Vršovicích dne 26. července 1914“), celý spis nicméně začal vycházet teprve v roce 1917, a jak ukazuje dodatečně dopsaný doslov, byl dotištěn a distribuován teprve v roce 1925. V této předmluvě Pertold výslovně uvádí, že Olcott „pronikl až k pravé podstatě nauky Buddhovy“ (Olcott 1915/1925, s. 7), a proto se články Buddhovy nauky pokusil sestavit do přehledného katechismu, aby se jím mohli vzdělat původní obyvatelé Šrí Lanky, kteří o sobě dodnes neprávem tvrdí, že udržují své náboženství v největší čistotě.⁸³

⁸¹ Pertold několikrát obřad sám viděl a jeho popis navíc čerpal z podání mnicha Kaljánatissa Théry. Jedná se o rituál, při němž se mniši shromáždí do jakéhosi improvizovaného přístřešku (mandapam), uchopí tzv. ochranný provazec (paritta-sutta) a přednášejí jednotlivé úryvky z pálijského kánonu.

⁸² Překlad pořídil pedagog a sběratel lidových písní Karel Jiří Cvrk (1881–1962) a je do značné míry poplatný německé verzi Ericha Bischoffa (1906; srov. Filipický 1996, s. 9).

⁸³ Překlad Olcottova katechismu nebyl první snahou zčeštit podobné dílo seznamující se základy buddhismu formou otázek a odpovědí. Předcházela mu pokus z roku 1910, kdy na pokračování v Grieseho *Isidě* vycházel

Čeští okultisté podnikli i jiný pokus, jak smířit evropské novověké filosofické myšlení s buddhismem. V textu, čerpajícím materiálově především z německého Neumannova překladu *Samañña-phala-sutty* a dalších textů pálijského kánonu, se theosof a hermetik František Šídlo snaží analyzovat učení Buddhových dobových antagonistů a srovnat je s výdobytky evropského myšlení 19. století. Hovoří tak vůbec poprvé v české literatuře o Buddhovi současných filosofických směrech, čárvákovcích, barhaspatjovcích či dvaipárovcích. Právě bárhaspatjovci, jejichž učení vkládá do úst Púranu Kassapovi, jsou podle něj „indičtí hlasatelé nadčlověka, jehož mnozí spatřují v Napoleonovi“ (Šídlo 1907/08, s. 9). Podobně dvaipárové, jejichž představitelem je pro autora Makkhali Gósála, byli „fatalisté“, kteří „hlásali téměř 1200 let před Mahomedem všemohoucnost osudu“, a „jejich učení neodchyluje se v tomto bodě od dotyčných článků *Koránu*“ (ibid., s. 10). Šídlova kritika se tak snaží ukázat, že právě uprostřed podobného filosofického a názorového zmatku, jaký byl příznačný pro Buddhovu dobu stejně jako pro počátek nového, 20. století, se mezi spoustou neuspokojivých názorů objevuje jediná pravá cesta, jíž je v jeho pojetí v současné době okultismus, v době Buddhově učení Siddharty Gautamy.

Naopak mezi reakcemi výrazně negativními stojí v této době na prvním místě zdánlivě objektivní popisy buddhismu ze strany katolického kléru. Rozsáhlého českého výboru se dostalo zejména textům polského misionáře a později arcibiskupa Władysława Michała Zaleského (1852–1925), a to z prvního období jeho působení v Indii a na Šrí Lance. Pohled katolického kněze pochopitelně artikuluje buddhismus jako ateistické „náboženství“, a právě v tom vidí tragiku Buddhovy osobnosti, že „pochopil nicotu pohanských bohů, než neznal Boha“ (Kubes 1906, s. 248). Podobně jako Pertold brojí ale i proti údajné čistotě šrílanského hínajánového buddhismu a poukazuje na lenost místních věřících, kteří během kázání „mohou [...] klidně vejít v nirvánu sladké dřímoty“ (ibid., s. 255), a zároveň na fanatismus, s nímž prý mniši napadají křesťanské šrílanské obce (ibid.). Tím vším buddhismus vychází vstříc líné a požívačné povaze Indů (ibid., s. 259). Touto zdánlivě objektivní charakteristikou chce však autor především poukázat na „bezedný nerozum těch, kteří buddhismus velebí“ a argumentovat, „jak marné jsou snahy jejich, aby buddhismem nahradili v Evropě křesťanství“ (ibid., s. 259).

Podobně zdánlivě objektivizující je pokus evangelíka George Monro Granta, zastávajícího sice názor, že „buddhism a křesťanství jsou opravdu dva protivné póly vzhledem k nejpodstatnější věci náboženství“ (Grant 1909, s. 145), přesto však hodnotícího kladně Buddhovo etické poselství. Tato apologie buddhistického vztahu k člověku jako individuu má

překlad *Buddhistického katechismu* německého buddhisty Subhadry Bhikšua (vlastním jménem Friedrich Zimmermann, 1852–1917; viz Subhadra Bhikšu 1910).

však za cíl zdůraznit jeho propast vůči hinduismu (bráhmanismu) podobně, jako byl zdůrazňován rozdíl mezi katolicismem a protestantstvím (srov. Lubac 2000, s. 196–197), a Grantův text má tak skrytě apologetický cíl. Proto na rozdíl od katolických autorů (kladoucích důraz na společenství v církvi) neodsuzuje buddhistický individualismus, ale to, že na konci individuální cesty zde není odevzdání se do milosti Boží a celý buddhismus je vlastně jen „vírou v nekonečnou schopnost lidského rozumu“ (ibid., s. 137). Protože tedy Buddha nezná život v Kristu, je veškerá jeho touha po spasení vlastně neuvědomělým návodem, jak duchovně „spáchatí sebevraždu“ (ibid., s. 143).⁸⁴

Byť se zde dotýkáme zdánlivě vyhraněně klerikální polemiky s buddhismem, je třeba přiznanou explicitní polemiku od podobných zdánlivě objektivizujících a nestranných pojednání ostře odlišovat. To nejlépe dokazuje případ českého příspěvku podobné orientace, drobné monografie katolického kněze a učitele Aloise Langa (1869–1957). Již v úvodu autor prohlašuje, že ač je jen ne odborníkem (diletantem), vzhledem k stále rostoucímu zájmu o buddhismus na Západě se odhodlal k sepsání základní příručky o nejstarší formě Buddhovy nauky. Reaguje tu do jisté míry na hodnocení, jež asi rok před ním přinesl ve svých *Dějínách filosofie* jeho kolega, katolický kněz Josef Kachník; ten totiž několikrát bez bližších explikací prohlásil, že je Buddhovo učení „úplně ateistické a nihilistické“ (Kachník 1904, s. 9) a že se jedná o náboženskou formu zcela odtrženou od prapůvodního indoevropského monoteismu (ibid., s. 10). Jakkoli byl Lang zastáncem týchž názorů,⁸⁵ explicitní prohlášení o objektivitě jeho díla měla zaručit jeho přijetí i v kruzích katolickému kléru primárně nepřátelských. Ač se takový postup může zdát z dnešního pohledu naivním, Langovu spisu se skutečně nedostalo téměř žádné kritiky jako katolicky tendenčnímu. Chválou samozřejmě nešetřily recenze v katolickém *Novém životě* (an. 1905a), *Hlídce* (Sedlák 1904) či *Časopisu katolického duchovenstva* (Tumpach 1906), a Václav Lankaš se v *Obnově* dokonce pokusil jeho pojednání doplnit a rozšířit o explicitní stanovisko katolického kněze k buddhismu (Lankaš 1904). Rovněž na první pohled ostrá kritika, kterou autorův spis zahrnul v *Listech filologických* Rudolf Kníže (Kníže 1906), se soustředí jen na drobnosti související převážně s českým přepisem pálijských

⁸⁴ Podobný názor zastává v téže době protestantský teolog Louis Auguste Sabatier (1839–1901) v *Nástinu filosofie náboženství na základě psychologického a historického* (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897, česky 1904). Buddhismus vidí jako dva nespojitelné proudy: buddhismus esoterický, který je „neúrodný mysticism, protože jest bezbožský“, proti němuž stojí buddhismus lidový, který „zmírání v dětských pověrách a nejhrušším polyteismu“ (Sabatier 1904, s. 110). Právě nemožnost propojit tyto dva póly nakonec údajně buddhismus zcela zničí.

⁸⁵ Neboť i podle něj mohou všichni dnešní Indoevropané „jak to činili jejich otcové [...] dnes jako před tisíci lety starou arijskou modlitbu ve formě, v níž zůstane navěky, opakovati: ‚Otče náš, jenž jsi na nebesích!‘“ (Lang 1891, s. 306).

a sanskrtských výrazů.⁸⁶ Jedinou výjimkou, jež na silně katolický ráz celého spisu ostře poukázala, byla kritika v hermeticky orientované Grieseho *Isidě*. Přes proklamovanou Langovu nestrannost si recenzent všímá, že jeho stranickost lze dokázat jednoduše z tvrzení samých, neboť „stále vyvyšuje teologii křesťanskou nad čisté, vznešené učení velikého Gautamy Buddha“ (an. 1905/06, s. 199).

Pravdou je, že za nátěrem objektivity Lang skrývá názory katolického duchovního, často podávané jako jakási dogmata, tedy bez hlubší analýzy či odůvodnění.⁸⁷ Tak se sice dozvídáme, že indický duch „vznesl se orlem do říší světa myšlenkového a zanikl v tajemných dálkách mystických“ (Lang 1904, s. 7), zároveň však již v upanišadách „strnula indická spekulace v jakémisi mrtvém bodu abstrakce“ (ibid.). Buddhismus byl sice odvážnou reakcí (na tuto spekulaci, sám je nicméně předem odsouzen k neplodnosti zdegenerovaným duchem Orientálců (ibid., s. 8). Buddha Lang sice neváhá označit za „jednoho z největších mužů, kteří kdy zasáhli účinně do přirozeného vývoje náboženské myšlenky v Indii“ (ibid., s. 20), byl ovšem především „dítkem své doby“ (ibid., s. 22). I když tedy celým svým životem⁸⁸ hledal věčnou nejvyšší pravdu, přece jen zůstal plně v rámci indické filosofie. Zásluhou buddhismu tedy bylo pouze, že „vykázal určitější a rovnější cesty bráhmanské nauce o spáse, a to prostřednictvím praktických etických pravidel“ (ibid., s. 33). Proto buddhismus zůstal sektářským a kastovním jako hinduismus, přes zdánlivý příkaz nenásilí učí pohrdání bližními, na prvním místě pak ženami (jejichž rovnost s muži křesťanství explicitě hlásá Pavlovými listy). Proto v této době vzrůstajícího zájmu o ženskou otázku věnuje Lang celou kapitolu právě tomuto problému, přičemž sleduje v zásadě dva cíle: 1) ukázat, jak buddhismus pohrdá ženami, neboť „nepokrytě opovídá přirozenému povolání ženy boj na celé čáře“ (ibid., s. 39), a 2) ukázat, že tímto přirozeným povoláním ženy je křesťanský ideál ženy-hospodyně a ženy-matky. Zvláště nedocenením tohoto úkolu „odsuzoval buddhismus ženu ku pouhému živoření. Kde přirozené poslání ženy nedocněno, tam se ona může jevit jedině zlem“ (ibid., s. 88). Lang tak jedním dechem vyslovuje útok proti modernímu feminizmu i buddhismu.

Pokud jde o buddhistickou filosofii, postupuje Lang velmi podobně. Buddha podle něj oděl celé své učení temnými a nesnadno pochopitelnými mystickými pojmy, jako jsou skandhy

⁸⁶ Spis byl rovněž církevními kruhy široce propagován, jak naznačuje i fakt, že z něj byly jednotlivé pasáže čteny jako extenzní přednášky, a to nikoli pouze samotným autorem (srov. Palička 1906).

⁸⁷ Proto nelze souhlasit s pokusy přirovnat Langův přístup k Čuprovu *Učení staroindickému* (Rozeňalová 2008, s. 166).

⁸⁸ Ten Lang líčí především podle Carusova *Buddhova evangelia*, resp. podle zdrojů z pozdní *Lalitavistary*, pro poslední pasáže Buddha života podle *Maháparinibbánsutty*. Jinak je jeho zdrojem informací především dílo Hermanna Oldenberga a dalších německých indologů (srov. Rozeňalová 2008, s. 164–166; Holba 2023, s. 113–114).

či teorie o závislém vznikání, aby tak otupil své stoupence, neboť „čím hlouběji se ponořuje rozum do tajemných záhad těch, tím slaběji hoří poznávací mohutnost, až naposled zháší zcela v chladných tmách nepoznatelného“ (ibid., s. 52). Celá buddhistická filosofie je jen trpné a rezignované čekání na konečný cíl vyjádřený nirvánou. Zde stál Lang před značným problémem, neboť jakkoli se mu nirvána přirozeně jevila nicotou (nihil), bylo toto pojetí již delší dobu zahraniční indologií odmítáno. Proto v jakési logické kličce zdánlivě přitakává Oldenbergovu názoru o tom, že „význam nirvány kolísá mezi dvěma pojmy: největším blahem a negací“ (ibid., s. 63), zároveň se ale toto kolísání pokouší rozřešit tak, že jsou vlastně jakési dva stupně nirvány: 1) nirvána jako stav mravní dokonalosti již zde na zemi a 2) nirvána jako „stav naprostého bezvědomí po smrti“ (ibid., s. 65). Toto zdánlivě elegantní řešení však opět otvírá zadní vrátka křesťanskému názoru o nirváně jako „nicotě“ či „negaci“ všeho, jelikož dokonalý člověk je nirvánou již za života „postaven mimo zákon příčinný“ (ibid.), a dochází tedy v podstatě k „čiré negaci“ ještě zaživa. A tak může Lang opět filosoficky obhájit starý křesťanský náhled, že „buddhismus je ve své spekulaci důsledným a čirým nihilismem“ (ibid., s. 49).

Tomuto pojetí nirvány je dle Langa poplatná i celá buddhistická etika, neboť „mravně dobrým je Buddhovi jen skutek, směřuje-li k negaci projevů vlastního já“ (ibid., s. 68). Jakkoli Buddha zakazuje přísné kajícnictví a askesi, vrací se do jeho náboženství prostřednictvím meditace, jejímž důsledkem byl vznik mnišské obce. Toto mnišství se křesťanskému pozorovateli zdánlivě jeví jako „radostné odříkání, čistota mravů, nadšení pro spásu“ (ibid., s. 82). Křesťansky artikulovaný pohled nicméně opravňuje k námitce, že je zde zcela zanedbáno „labore“ benediktinské řehole, což vede k pohrdání prací a činnorodostí. Tak se zdánlivá buddhistická všeláska nejeví jako aktivní, činná láska křesťanská, ale jako pouhý pasivní soucit. A veškerá buddhistická etika tedy „přes všechna krásná slova [...] v poslední příčině je sobectvím“ (ibid., s. 89). Tím se relativizuje i předchozí kladné hodnocení výchovného působení buddhistické morálky na laiky (jež Lang dokládá především výtahem ze *Sigálovádasutty* a *Dhammapadam*). Zdánlivě objektivní kritika buddhistické morálky tak spočívá na ryze křesťanském chápání etických a morálních principů. Langův spis se tím vším jeví jako zaobalená ortodoxně křesťanská kritika, jako taková se však může projevit teprve v závěru, kde autor explicitně tvrdí, že „buddhismus [...] ústí ve svých důsledcích v čiré negaci. Popíraje po stránce spekulativní veškerou individuální realitu [...] vrcholí v nihilismu a odmítá každou formu náboženství a kultu“ (ibid., s. 117).

Vidíme tedy, že zdánlivě objektivní kritika obou zahraničních dobově k nám překládaných autorů (katolíka Zaleského i evangelíka Granta) i Langova spisu, byť je vnitřně

artikulována různě, ústí do podobných závěrů. Je to dáno tím, že všechny spisy reagují na tytéž neuralgické body myšlení konce 19. století, jež se jevily v rozporu s tradičním křesťanstvím. Tak se kritika buddhismu stává kritikou evropského fin de siècle.

Že se však zároveň jednalo o hluboce zakořeněná schémata veškerého evropského uvažování o buddhismu, dokazuje, že se jich jen velmi pozvolna zbavovala i rodící se česká indologie, jejíž reakce na křesťanskou kritiku buddhismu jsou v této době zcela minimální. Souvisí to snad i s faktem, že buddhismus nestál ve středu zájmu Josefa Zubatého ani jeho žáků a první překlady přímo z páli přinesl teprve Otakar Pertold svým drobným výborem z džátak (1910). Také o nových objevech evropské buddhologie český čtenář nebyl informován vlastně vůbec.⁸⁹ Jakkoli informačně bohaté bylo heslo, jež o Buddhově učení pro *Ottův slovník naučný* sepsal Josef Zubatý, je zde interpretováno stále jako pokus ateistický, tj. prvotně popírající jsoucnost božské bytosti. Korektiv a rozšíření tohoto textu představuje Zubatého stručný článek pro *Pražskou lidovou revui* (1906); zde nejen že se poprvé český čtenář dozvěděl, že má buddhismus rovněž rozvinutou filosofii, založenou na teorii skandh, stejně jako propracovanou kosmologii, brojí se ale rovněž proti interpretacím nirvány jako nihilismu, neboť „toto nirvánám je cílem, ke kterému nenáhlým vývojem spěje všechno živé tvorstvo: spasením každého jednotlivce se uměňuje míra utrpení živého tvorstva celého“ (Zubatý 1906b, s. 60). Podobné hlasy se proti jednotlivým křesťansky orientovaným výtkám ozývaly v této době též ze strany Zubatého žáků. Bedřich Votýpka, jakkoli pokládá buddhismus za pesimistický, oceňuje optimistickou víru v možnost konečné nirvány, jež v schopenhauerovském pesimismu zcela schází (srov. Votýpka 1897, s. 431). Ke konečné sumarizaci odpovědí na výše zmíněné interpretace buddhismu se však odhodlal až Emil Franke. Jeho resumující článek je explicitě zaměřen jak proti podobným recepčním schématům, jež podle něj povstala ze schopenhauerovských interpretací, založených však na neznalosti a nepochopení (srov. Franke 1907/08b, s. 264), tak proti stejně vykonstruovaným interpretacím theosofickým (ibid., s. 265). Buddhismus není možno vykládat termíny ateismu a panteismu, protože „nechce býti spekulativní a teoretickou filosofií, jakoukoli metafyzikou, nýbrž [...] jest vždy a všude etikou“ (ibid., s. 346). Stejně tak není ani nihilistický, na což poskytuje odpověď teorie skandh, z níž lze vyvodit, že pro buddhistu „tento svět jest, a není klamem“ (ibid., s. 348). Otázka po totožnosti nirvány s nicotou je zcela zbytečná, jelikož buddhista usiluje o osvobození z utrpení tohoto světa, a na její podstatě proto nezáleží. A právě tato soteriologická perspektiva silně

⁸⁹ Jedinou výjimkou byla zpráva o určení Buddhova rodiště v Kapilavastu na základě Fahrerem objevené Ašókovy stély, kterou přinesl jako senzační novinku jak *Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus* (an. 1897a), tak s příslušně ironickým komentářem katolická *Hlídky* (an. 1896b).

zpochybňuje i nálepku pesimismu; pesimistický je pouze pohled na tento svět, nicméně buddhismus předkládá optimisticky laděnou filosofii, jak se z koloběhu sansáry osvobodit.

Frankeho text tak znamená skutečně jistý předěl. Teprve po odvržení apriorních předsudků bylo totiž možné nezaujatě začít se studiem a výkladem buddhismu jako náboženství i filosofie – tyto pokusy jsou však již spojeny s dvacátými léty 20. století a jménem Vincence Lesného.

2.3. Ostatní náboženství indického subkontinentu

Potom svatý Tóma [...] šel do vše Indie, do dalejších vlastí. A tu mnoho slavných divuov učinil.

Staročeský pasionál, prvotisk, fol. 14r⁹⁰

Jestliže se pozornost většiny evropské veřejnosti soustředila v 19. století na vývoj hinduismu a v pozdější době se stále více objevoval zájem o buddhismus, bylo to do značné míry na úkor poznání menšinových náboženství, s nimiž se Evropané v Indii setkávali. Prakticky vůbec se nehovořilo o zdejších muslimech. Příčinou bylo obecné přesvědčení o jednotě islámu jako náboženského systému a tedy jeho vnímání jakožto cizorodého prvku v rámci indické kultury. Proto i v nejrozsáhlejším popisu Otakara Feistmantela, zařazeném do *Nástinu všeobecných zeměpisných poměrů východní Indie britské* (1887), nalézáme spíše obecnou charakteristiku islámu jako celku s okrajovými pozorováními, že „v náboženském ohledu jsou moslemové znační pobožnůstkáři“ (Feistmantel 1887, s. 109) a že „svým fanatismem se [...] liší od vyznavačů všech ostatních náboženství v Indii, hlavně od hindů“ (ibid., s. 116).

Naopak o džinistech podal první zprávu u nás již Kramerius v roce 1803. Popsal je ve svých fiktivních cestopisech jako sektu Evrovatů (zkomolené čtení původního Mandelslova výrazu Curawaek, tj. šrávaka, výraz pro džinistického mnicha). Vyznačují se dle něj především celou řadou vnějších znaků a krutými posty (Kramerius 2019, s. 59). Na rozdíl od hinduistů se jejich ženy neupalují (ibid., s. 60), proto jsou ale u všech ostatních „sekt“ značně v opovržení. Některé z těchto informací pak v poněkud modifikované podobě přetrvávají v řídkých zprávách o džinistickém náboženství i nadále. Především je to nejistota, jedná-li se o vlastní náboženství, nebo mají-li být řazeni mezi hinduisty či buddhisty. Pro Zubatého v *Ottově slovníku naučném* je to sekta sice pokládána za odnož buddhismu, ale daleko bližší hinduistickým bráhmanům (OSN VIII., 1895, heslo džinismus), také Pertold připouští jejich značnou blízkost dnešnímu hinduismu, danou též faktem, že džinistickými kněžskými jsou většinou hinduističtí bráhmani

⁹⁰ Cit. podle online edice staročeského textu na <<https://vokabular.ujc.cas.cz/moduly/edicni/edice/9be99dc1-c7f1-4f89-882c-4c8c07fe25f5/plny-text/s-apatem/folio/14r>> [cit. 2024-18-03].

(Pertold 1910/11b, s. 195). Pozornost je většinou stále obrácena k vnějším znakům, především k nápadnému dodržování příkazu nenásilí (ahinsá) a čistoty (srov. např. Kořenský 1896a, s. 581; Pertold 1914, s. 32–33). Většinou bývají džinistické instituce včetně nemocnic pro zvířata (pindžrapóly) vnímány spíše jako jistá výstřednost. Větší pochopení pro ně projevil v *Divech a kouzlech indických fakirů* pouze Karel Weinfurter, který je vnímá jako „mírumilovné mnichy bez hole nebo berle“, jejichž „zbraní je jedině smeták z bavlněných nití“ (Weinfurter 1947, s. 195). Občas se objevuje též popis nejslavnějších džinistických poutních míst, a to především u Feistmantela a Pertolda jejich líčení pouti na hory Abú a Párasnáth, ale pouze Pertoldovy zmínky obsahují rovněž základní informace o džinistickém náboženství.⁹¹

Podobně chudá je česká reflexe sikhismu. První rozsáhlejší zmínku o něm přinesl až *Slovník naučný*, kde jsou tomuto náboženství věnována hned dvě hesla. Zatímco pod titulem Nanekismus (RSN, V., 1866, s.v.) se uvádí, že „jest smíšeninou nábož[enství] brahmanského a islámu a k vedám a ke *Koranu* zároveň se přiznává“, v hesle Sikhové (RSN, VIII, 1870, s.v.) čteme, že naopak „zamítají jednostejně *Koran* i vedy“. Přitom se hodnocení sikhismu značně různí. Anonymní autor v *Evanjelickém církevníku* roku 1885 náboženství chválí jako velmi vznešené a humánní (an. 1885a, s. 17–18), podle Zubatého v *Ottově slovníku* je naopak jejich náboženství silně v úpadku, což se projevuje vznikem nejrůznějších sekt (OSN, XXIII, 1905, heslo Sikhové). Většina líčení se soustředí zejména na podrobné vypsání sikhské historie, a to od založení řádu a osobnosti guru Nánaka až po podmanění Brity v roce 1849; v tomto ohledu není výjimkou ani již zmíněné heslo v *Ottově slovníku*, ani popis O. Feistmantela, jenž se dle vlastních slov se sikhy „v Kalkuttě dosti často stýkal“ (Feistmantel 1884a, s. 439; viz také týž 1887, s. 127). Dále tyto informace rozvinul pouze Pertold; podle něj jsou sikhové i nábožensky jednou z nejpokročilejších skupin Indie, což se projevuje jejich příklonem k hinduistické védántě; ten podle autora brání zmiňovanému dalšímu štěpení na sekty (Pertold 1914, s. 105). Romanticky se zájem o sikhy jako o bojovníky za vlastní víru projevil u Weinfurtera, jenž přiznává, že o jejich sektách hovoří jen proto, „abych se zde zmínil o zvláštních a romantických okolnostech, jimž [...] děkují za svůj vznik“ (Weinfurter 1947, s. 215).

Téměř nereflktované byly až do počátku 20. století v českých textech věnovaných Indii původní domorodé kmenové kultury. Pouze Feistmantel ve svém „cestopise“ okrajově zmínil, že kmenová společenství v Indii žijí a „tak primitivní jako oni sami jest také náboženství jejich“ (Feistmantel 1884b, s. 83). Že je vnímal v imaginativních schématech „ušlechtilých divochů“

⁹¹ Feistmantel na základě anglických dobových pramenů podal koherentní výklad historie džinismu v rámci *Nástinu všeobecných zeměpisných poměrů...* (Feistmantel 1887, s. 118–123); ač se jedná patrně o nejinformativnější český text o džinismu, je obtížné v něm mimo výčty vnějšího rozdělení, obřadů a jednotlivých džinů nalézt osobitý autorský vklad.

ukazuje jeho poznámka, že „jsou při tom úplně šťastni a pokládal bych si za hřích, otravovati je nezáživnými zásadami náboženských soustav takzvaných civilizovaných národů“ (ibid.). Západní nevědomost o těchto domorodých náboženstvích vyjádřil ostatně explicitě také Zubatý v hesle věnovaném neárijským kultům v *Ottově slovníku naučném*. První významnou studii tématu se tak stal až text Otakara Pertolda, věnovaný sinhalským božstvům Gará a Girí. Text je striktně odbornou studií,⁹² zabývající se skupinou sinhalských ochranných božstev Gará-jakká a jejich ženských protějšků Girí, souvisejících s váddskými bohyněmi Kiri-ammá. Je však rovněž významným příspěvkem k rekonstrukci vztahu sinhalské bohyně Pattiní k tamilské Kannagi⁹³ a autor dochází k závěru, že Pattiní je původní drávidské božstvo jižní Indie a Šrí Lanky (Pertold 1912, s. 203). Důležitější pro nás je úvod celé studie, v níž se autor pokusil o načrtnutí původního náboženství Sinhalců a v menší míře i Váddů. Je to snaha o rekonstrukci původního náboženství, a to „vynětím některých jevů, charakteristických svým primitivismem“ (ibid., s. 114) z toho stavu jejich kultu, který lze pozorovat v současné době. Přitom však o původním náboženství Sinhalců je v autorově době prý známo tak málo, „že nelze o dosavadní zprávy opřít ani soustavný popis a vylíčení příslušných zvyků náboženských“ (ibid.). Navíc je současný stav lidové magie, zachovávající nejvíce z prapůvodní lidové víry, úpadkový, neboť „mladší generace vidí v kouzelnictví jen dobrý a pohodlný výdělek, čímž se jejich nevědomost velmi snadno vysvětlí“ (ibid., s. 118). Přesto se Pertold pokusil českého čtenáře seznámit se základními prvky lidové sinhalské víry, kterou rozdělil na tři „stránky“ – démonismus, kapuismus a grahaismus. Grahaismu, lidové astrologii, se nevěnuje, protože ji pokládá vesměs za přejatou z indických árijských tradic. Zato poměrně podrobně popisuje ctění hinduistických božstev (kapuismus, od kapuvá =kněz těchto božstev) a démonismus. Vztah mezi těmito dvěma „stránkami lidového náboženství sinhalského není nikterak nepřátelský, nýbrž ve víře lidu oba systémy se navzájem doplňují“ (ibid., s. 131). Démonské obřady zahrnují zejména ctění duchů (jakká), kteří mají moc lidem škodit, činí tak nicméně proto, „aby donutili lid k obětem, které jedině jim skýtají výživu“ (ibid., s. 125). K zaklínání spletitého pandémonia jsou stanoveny zvláštní obřady, vykonávané kněžskými (katádijá, jakadurá); nejslavnějším je tzv. ďábelský tanec (jakunnatíma), kdy kouzelník s maskou konkrétního jakka tančí, dokud neupadne do extáze, tj. nevstoupí do něj démon, jehož pak lze donutit, aby opustil posedlého. Těmito a podobnými líčeními tak Pertold poprvé v naší literatuře představil lidovou víru (na příkladu Sinhalců) jako amalgám nejrůznějších názorů, přejímaných z lidového hinduismu,

⁹² Autor příspěvek přednesl a abstrakt publikoval rovněž anglicky s titulem *Gara and Giri, the Obsolete Gods of the Sinhalese* v *Actes du IVe congrès international d'histoire des religions*, Leiden 1913, s. 96–98.

⁹³ Její příběh je českému čtenáři znám z umělého eposu *Píseň o klenotu/nákotničku (Silappadigaram)*, připisovaného princovi Ilangóvadigalovi.

buddhismu, ale i původních domorodých magických kultů. Vůbec poprvé tak vnesl prvek lidové religiozity a magie do strnulého obrazu hinduismu jako konkrétního prastarého nábožensko-filosofického systému, poznávaného především prostřednictvím staroindických tradic.

Poměrně značné pozornosti se naopak těšil pársismus, a to jak ve své historické, tak současné podobě. Ač íránská historie zoroastrismu sem striktně řečeno nepatří, částečně se jí zde věnovat musíme, neboť reflektuje jak indoárijské kořeny náboženství, tak pozdější migraci jeho vyznavačů do Paňdžábu.

Ohledně indoárijského původu zoroastrovců panovala jistota již od dob Anquetilova překladu *Avesty*, značně problematické však bylo stanovení jakékoli chronologie. *Avesta* sama byla dlouho pokládána za značně pozdní spis, a to především díky podobnostem mezi zoroastrismem a judaismem, resp. křesťanstvím, jichž si povšiml Johannes Rudolf Roth (1815–1858; srov. Marchand 2009, s. 280–281). U nás podobné stanovisko zastával Jakub Malý v *České včele*, podle nějž autor *Avesty* „nabyl jakési znalosti o víře židovské u Daniele neb jiného některého Hebrejčana v zajetí babylonském“ (Malý 1835, s. 12);⁹⁴ rovněž je přesvědčen, že Íránci byli původně monoteisty, než přišel Zarathuštra, který „první uvedl modloslužebnictví, aby věřící nebyli bez obrazu božské přítomnosti“ (ibid., s. 11). O vztahu zoroastrismu k náboženství véd u nás poprvé hovoří František Čupr, podle nějž můžeme Zarathuštru pokládat „za staroindického heretika [...] a své nové víry poté na západ rozšiřovatele“ (Čupr 1878, s. 270). Protože byl přesvědčen, že „povstali bohové (védští) Úmyslem zlého, z principu zla“ (ibid., s. 331), snížil nejvyššího védského boha Indru na Angru Mainjua (Ahrimana) a podobně se vedlo i ostatním védským božstvům; toto „přesazení“ indických bohů do íránských pekel se stalo i přesto, že byly na Íráně zachovány některé védské legendy, jako například příběh o Indrovu boji s démonem Vrtrou, který přešel do avestské tradice o jazatu Tištrjovi (ibid., s. 309), nebo sómový/haomový obřad (ibid., s. 313). Rovněž staroíránský zákoník (jak jej uchoval avestský *Vidévdát*) prý v mnohém vychází ze zákoníku Manuova a Manua lze ztotožnit s íránským Vívahvantem, otcem krále Jimy (srov. ibid., s. 279, 331).

Poněkud jinak k problému přistoupil německý indolog Alfred Ludwig v českém úvodu k překladu studie Vsevoloda Fjodoroviče Millera o mithraismu. Hledáme-li podle Ludwiga paralelu k védskému Indrovi, „mohli bychom ji naléztí pouze jen ve Vohumano, jednom z Ameša-Spentů“ (Ludwig & Miller 1874, s. 306). Neobstojí tedy názor íránisty Martina Hauga

⁹⁴ Důkazem mu je především značně pozdní mystický spis *Dasátir*, z něhož uvádí v českém překladu (podle anglické verze) prvních devět strof; jedná se o vůbec první překlad zoroastrovského textu do češtiny (srov. anglický překlad téhož textu in Methora 1888, s. 2–3).

či u nás Františka Čupra, že védský Indra klesl na avestského Andara. Tak Ludwig ustupuje od čistě etymologického srovnávání, jež předpokládá proměnu jednotlivých božských funkcí, právě ke komparaci na základě těchto funkcí, kdy je etymologie jen druhotnou. To mu umožňuje nalézt ve védském panteonu pravzory pro všechny avestské Nesmrtelné svaté (Amešaspenty), postupné rozdíly mezi nimi vzniklé jsou prý dány jedině tím, že „Éranové došli dualistického názoru, kdežto Indové již záhy se dali směrem panteistického vedánta“ (ibid., s. 320). K podobným závěrům došel též Václav Tille při srovnávání zoroastrovských a staroindických představ o pekle. Íránský dualismus dobra a zla je podle něj příčinou, že tyto představy jsou čistě etické a že se zde tedy objevuje představa posmrtného soudu duše, jak jej demonstruje jím analyzovaný text, známý dnes jako fragment avestského *Hadócht-nasku*.⁹⁵ Snad pro tento stále vzrůstající skepticismus k přímým vlivům védského náboženství na *Avestu* se i rozsáhlá studie Antonína Doležela, jednoho ze žáků Josefa Zubatého, která poprvé přinesla české překlady ukázek textů přímo z avestánštiny,⁹⁶ tomuto tématu spíše vyhýbá; rozdílů mezi védským a mazdaistickým náboženstvím je daleko více než shod, především ten, že se v *Avestě* nikde nezmiňuje indický fenomén askese (ibid., s. 16).

Zcela jiná je reflexe Pársů jako v Indii žijícího národa; o jejich perském původu má jasno již Kramerius, který je u nás zmiňuje vůbec jako první, a migraci do Indie zmiňuje též Feistmantel, rozsáhle o ní nicméně pojednal teprve Doležel (1913–14, s. 17, 19). Celkově Pársové západním pozorovatelům evidentně připomínají evropské židy; neboť, jak píše Kramerius, „je máte v každém obchodu, jako bych vám takhle na židy okázal, lstivé, ouskočné a podvodné“ (Kramerius 2019, s. 41). Přesto o nich jinak velmi pozitivně uvádí, že dodnes zachovávají „všecky obyčeje, mravy a náboženství, jakož se toho otcové jich za nejstarších časů přidrželi“ (ibid., s. 38). Z toho důvodu je chváli i Feistmantel (1884a, s. 414), a Doležel dokonce uvedl, že nynější Pársové již dávno nejsou dualisté, ale monoteisté, „uznávající, že jest jen jedna nejvyšší bytost zvaná Ormazd, jejíž pozitivní, dobrá stránka sluje v *Avestě* Spenta-Mainjuš (Dobry duch), zlá, negativní Angró Mainjuš, Ahriman (Zlý duch). Jsou prý oba jako různé póly téhož magnetu“ (Doležel 1913–14, s. 8). O úpadku párské zbožnosti v Indii a kontaminaci s hinduistickými obřady mluví pouze *Slovník naučný* (srov. RSN, VI, 1867, heslo Parsové). Důsledkem toho je, že Pársové jsou celkově hodnoceni velice kladně, mimo jiné i z toho důvodu, že „vláda anglo-indická nemá užitečnějších, bohatších a počestnějšího chování poddaných“ (Malý 1835, s. 13; srov. podobně Feistmantel 1884a, s. 403). Proto je často

⁹⁵ Český překlad textu in Černá et al. 1997, s. 188–192.

⁹⁶ První rozsáhlé texty z *Avesty* na základě německých zdrojů přináší již Čuprovo *Učení staroindické*; kratší ukázky z *Viděvdátu* přinesl obsáhlý referát o Harlezovu francouzském překladu tohoto textu (an. 1876a).

vyzdvihována rovněž jejich charitativní činnost; zvláště je u nás zmiňováno jméno Džamšedžího Džidžíbhóje (1783–1859), jenž „neomezil dobročinnost svou toliko na Parsy“ (Feistmantel 1884a, s. 403). Též většina jejich rituálů je v zásadě hodnocena kladně, jak ukazuje stručný text Václava Filípka (Filípek 1834). Zcela odlišně hodnoceny jsou však párské pohřební zvyklosti, tedy uložení mrtvoly do tzv. dachmy (věže mlčení) a její ponechání supům. Již Kramerius, který zachoval první český popis tohoto obřadu,⁹⁷ uzavírá, že „tam ten lid ještě zhovadilý jest“ (Kramerius 2019, s. 42). Emotivní jsou i popisy četných cestovatelů, u nás zvláště J. Kořenského. Zcela nezaujatě se k problému postavil jen Otakar Pertold, jenž se nebojí ani srovnání s křesťanskými pohřebními obřady, plnými nářku a slz, neboť u Pársů „nic nepřipomíná vám hrůzu smrti“ (Pertold 1914, s. 20). Proto „není nic hrozného v tomto způsobu pohřbívání [...] a rozhodně tyto věže nepůsobí na příchozího hroznějším dojmem nežli naše hřbitovy“ (ibid., s. 18).

Jen na okraj připomeňme, že na konci století se také zoroastrismus dočkal své okultní reflexe; ta byla zakořeněna již v antické tradici a úzce souvisela s koncepcí Zarathuštry/Zoroastra jako mága, autora tzv. *Chaldejských orákul*, a ještě ji posílilo, když byl Anquetil osočen přímo Williamem Jonesem, že jeho překlad *Avesty* je podvrh, neboť zoroastrovská písma musí obsahovat moudrost daleko hlubší (srov. Novák 1977). Proto též pro mystiky a okultisty 19. století zůstávají právě problematická *Chaldejská orákula* prvotním zdrojem poznání pársismu; tak je tomu u Johanna Baptisty Krebse (Kerninga, 1774–1851), který Zoroastrův život pokládá za příklad vnitřního mystického sebezdokonalení (srov. Kerning 1926, s. 5–25), stejně jako u Éliphas Léviho (1810–1874; srov. Lévi 2004, s. 65). Theosofie pokládá Zarathuštru za mága a objevitele mesmerismu (srov. Stausberg 1998, s. 564), případně za původce trinitární myšlenky, později rozpracované křesťanstvím (ibid., s. 437–438). U nás zůstává v námi sledovaném období tato okultní interpretace téměř nereflektována; jedinou výjimkou je Gravesova *Bible biblí*, jež má nicméně o párských spisech jen neurčité a zmatené povědomí (srov. Graves 1880, zejména s. 25, 32). Čistě theosofické představy o Zarathuštrovi se objevují pouze v stručném výtahu z textů H. P. Blavatské, které přinesl časopis *Lotus* (an. 1903a). Doba podobné reflexe zoroastrismu u nás měla teprve přijít, a to jednak s Grieseho hermetismem, jednak s esotericko-vegetariánským hnutím mazdaznanu.

⁹⁷ Jako první v Evropě jej okrajově zmiňuje patrně již Jordanus de Séverac v polovině 14. století (srov. Valtrová 2011, s. 119, 153).

Jen okrajová je reflexe tzv. malabárských indických křesťanů sv. Tomáše.⁹⁸ Přitom téma těchto křesťanů syrského (nestoriánského) ritu bylo ve středověku značně oblíbené (Gillman & Klimkeit 1999, s. 171), obsáhle o nich píše zejména cestovatelé jako Marco Polo (ibid., s. 174–175), Odorik z Pordenone či Jan Marignola (Valtrová 2011, s. 75–83). Oživení zájmu o tuto problematiku nastalo v polovině 19. století, kdy jí první vědeckou práci věnoval Matthias Haquinus Hohlenberg (1798–1845; srov. Leifer 1971, s. 61). U nás bylo působení apoštola Tomáše (či Bartoloměje) v Indii zmiňováno od 14. století jak pasionály, tak i meditativní skladbou *Umučenie Boží roudnické* (srov. Patera 1883). Z autorů 19. století indické křesťany zmiňuje již Kramerius. Ten chválí brzké rozšíření Kristova učení do Indie, nicméně později prý „kacíři, jenž prvé svaté evangelium zfalšovali, tu potom ještě více je porušili a zhanobili a tudy své zcestné učení v brzkém času po celé Indii rozšířili“ (Kramerius 2019, s. 57; srov. ibid., s. 151–152). Rozsáhlejší text jim věnovala *Dennice* roku 1840; jedná se z větší části o výňatek ze zprávy Claude Buchanana (1766–1815),⁹⁹ neboť právě on podle českého referenta poprvé tyto křesťany znovuobjevil pro Evropu, jelikož je dříve portugalská kolonistická společnost vystavila kruté perzekuci (an. 1840b, s. 46). Její příčinou, jež je později předmětem kritiky nejen ze strany evangelíků (an. 1894a, s. 88), ale dokonce i katolické církve (Oehm 1886, s. 183), byla především nálepka nestoriánů jakožto „nejhorších kacířů“, která byla malabarským křesťanům dávána od středověku, a to nikoli na základě věroučných shod, nýbrž pouze episkopální příslušnosti k syrské církvi (srov. Valtrová 2011, s. 83); svou roli zde však jistě hrála i stará tradice o vlivu manichejství (srov. Reeves 2011, s. 50). Podle některých kritiků se však právě toto pronásledování stalo prvním důvodem, proč později hinduisté odmítali přestupovat k podobně militantnímu náboženství, jakým se jim ukázal být portugalský katolicismus (srov. Pertold 1911/12, s. 35). Již Buchanan o indických křesťanech uváděl, že „jsou velmi pověřčiví a ani stopy nezachovali dávného osvícení svých otců“ (an. 1840b, s. 46), český překladatel jeho tezí však toto stanovisko hodnotí v romantickém duchu jako „jednoduché mravy a obřady prvních křesťanů“ (ibid., s. 47). Přestože tak církve dále zpívala písně o tom, jak sv. Bartoloměj v Indii „vítězně porážel všudy / záhubné pohanské bludy“ (cit. dle an. 1894b, s. 133; srov. Kulda 1894b, s. 135), především v církevních kruzích zůstala malabarským křesťanům nálepka „schizmatiků“ a „monofyzitů starých a nových, zdorných a nepořádných pastýřů duší“ (an. 1891a, s. 143). Skutečně informativní text s použitím především západní, ale

⁹⁸ Naprosto marginální je rovněž reflexe indické židovské komunity, známé však Evropanům rovněž již od středověku (srov. Valtrová 2011, s. 96–98), o níž ve sledovaném období nalézáme jedinou stručnou notičku v obrázkovém časopise *Světlem* (an. 1890c).

⁹⁹ *Christian Researches in Asia* (1811).

těž řeckéci syrské křesťanské literatury tématu věnoval pouze doktor teologie Vincenc Oehm (1854–1935; Oehm 1886).

Okrajově souvisí s indickými křesťany též fenomén rozličných teorií o indickém působení Ježíše Krista a prvních apoštolů. Základ k nim poskytly patrně zprávy o Tomášových cestách do exotických zemí. Tak se objevují spekulace, zdali Tomášova cesta z Indie nemohla vést až do předkolumbovského Mexika. Tyto zcela nepodložené teorie byly našimi katolickými autory shledávány v zásadě možnými a pravděpodobnými, neboť prý „apoštol Tomáš mohl dostat se do Mexika přes Sumatru a Filipinské ostrovy, poslušen jsa rozkazu svého božského mistra: [...] „Jdouce do celého světa, učte všechny národy!““ (W. 1888, s. 271; srov. též Dostal 1902).¹⁰⁰ Nejznámějším produktem těchto tendencí je však falzum Nikolaje Aleksandroviče Notoviče (1858–?), údajně získané v jednom z klášterů v Ladakhu, vyprávějící o Ježíšovu působení v Indii a jeho studiu zdejších okultních nauk.¹⁰¹ Text, tentokrát katolickou církev pochopitelně značně dráždící, se záhy dočkal také českého překladu, poměrně překvapivě z pera pedagoga Viléma Gablera (1821–1897). Ten jím patrně nemínil proticírkevní výpad, neboť text je podle něj pouze „vzácným důkazem, v jaké vážnosti byl u dalekých národů východních božský zakladatel našeho křesťanského náboženství“ (Gabler 1894, s. 241). Nicméně diskuse o indických křesťanech a tím spíše o s nimi souvisejících falzech nás zavedla skutečně již na práh druhého tematického okruhu této kapitoly, totiž reflexe Indie jako země misí a misionářů.

¹⁰⁰ Podobné zprávy o misijním působení v Mezoamerice nicméně brzy začaly proskakovat i v souvislosti s buddhistickými mnichy (Lenoir 2003, s. 34) a našly poněkud zvláštní cestou reflexi i u nás v textu, horujícím pro časté chození ke zpovědi, podle něž se „buddhismus v celé své podstatě záhy přes Peru rozšířil do Střední Ameriky“ (an. 1888b, s. 131).

¹⁰¹ Text byl již několikrát přeložen do češtiny (Notovič 2015; Kozák 1994) a je dodnes předmětem řady diskusí. Jakkoli se se značnou pravděpodobností jedná o Notovičův podvrh a zcela nepůvodní dokument, navíc se silně antisemitskými tendencemi, snažícími se spojit Ježíšovo učení s árijskou kulturou (Klatt 2011, s. 72), lidová vyprávění o Ježíši byla v Tibetu a Nepálu skutečně zaznamenána (Mitrochin 1990).

3. Indie v tradičním křesťanském diskursu

3.1. Úvodní poznámky

Nejvíce, a to oprávněných nářků vede se na bezohlednost misionářů římských. Kdekoli evanjeličtí misionáři práce se ujmou, jdou tito za nimi, a ne aby se s pohany obírali, nýbrž vrhají se na získané a přemlouvami, kaceřováním, ba skutečně uplácením bourají práci jejich.

Časopis *Jednota*, 1886¹⁰²

I zdánlivě natolik strnulá stránka reflexe duchovnosti Indie, jako je její traktování v rámci tradičního křesťanského diskursu, je v průběhu 19. století do jisté míry ovlivněna turbulentně se měnícím postavením církvi v rámci sekularizující se společnosti. Jakkoli zde tomuto tématu nemůže být věnována širší pozornost,¹⁰³ je nutné mít na zřeteli především fakt, že misijní činnost, a tím spíše zprávy o ní, byly jedním z nejviditelnějších prostředků, jak se postupující sekularizaci bránit rétorikou neustálého šíření křesťanství jako světové víry (McLeod 2008, s. 332). Proto je negativní postoj k indickým duchovním směrům v církevních kruzích možno vnímat jen jako druhou stránku téže mince.

Věnujeme-li v následujícím textu zvýšenou pozornost reflexi katolické, je to proto, že katolické vyznání bylo až do vzniku Československé republiky pokládáno za hlavní a oficiální proud křesťanství. Oproti tomu evangelické minoritní církve, usilující poměrně marně o jakoukoli ekumenu a namísto toho se stále více konfesionalizující,¹⁰⁴ se soustředily především na činnost vnitromisijní (srov. Nešpor et al. 2010, s. 150). Navíc misionářské zprávy, jakkoli byly v obou případech většinou přejímány ze zahraničního tisku, byly koncipovány u obou denominací poněkud odlišně. Na základě analyzovaného materiálu lze předložit výchozí hypotézu, podle níž kladly evangelické misijní zprávy větší důraz na historickou kontinuitu misijního působení, zatímco katolické texty byly orientovány spíše k současnosti a přinášely v největší míře jakési momentky ze současného života misí; pokud se v rámci katolického diskursu začalo hovořit o misijní historii, pak to bylo nejspíše v kontextu obecnější připomínky vzoru sv. Františka Xaverského jako „apoštola Indií“. K takovému přístupu měly ostatně obě církve přirozené důvody. Evangelické denominace kladením důrazu na kontinuitu své (byť často poměrně krátké) misijní tradice poukazovaly v našem prostředí zvláště na skutečnost, že

¹⁰² Cit. dle an. 1886a, s. 121.

¹⁰³ Pro základní přehled viz McLeod 2007, 2008.

¹⁰⁴ Pro celkový přehled náboženské situace v našich zemích v období dlouhého 19. století srov. soubornou monografii Nešpor et al. 2010.

je nelze pokládat za pouhá minoritní uskupení, a to především pro spojení se zahraničními misijními aktivitami luteránskými a anglikánskými. V Indii totiž došlo v důsledku historických podmínek a koloniálních zájmů k tomu, že „misionáři ‚anglické misie‘ byli Němci, původně vyslaní dánským králem“ (Kubíková 2001, s. 167). Když anglikánská církev tuto situaci v průběhu šedesátých let 19. století změnila (ibid., s. 168), němečtí misionáři se náhle ocitli v postavení samostatném, zdánlivě ale též osamoceném, kdy se základní rétorickou figurou stal právě důraz na historickou tradici jejich působení.

Ve zcela jiném postavení byla katolická církev. V důsledku vyhnání jezuitů a zrušení řádu byly totiž indické katolické misie na počátku 19. století ve značném úpadku; to se netýkalo jen jezuitů, také francouzská kapucínská Missions Etrangères de Paris měla ve svém největším centru v Puduččéri počátkem 19. století jen šest misionářů (Frykenberg 2008, s. 346; Soares 1964, s. 28). Obnovu misijních aktivit v Indii zahájil teprve papež Řehoř XVI., a to především kompletním obnovením jezuitského řádu (1829) a posílením Sacra congregatio de propaganda fide, jež měla za úkol vysílat misionáře určené přímo Římem. První jezuité přišli v roce 1838 do Madurai (Frykenberg 2008, s. 235) a zakládány byly také další papežské vikariáty, například v Kóčínu, Góe, Madrásu, Bombaji, Kolkatě či na Cejlonu. Tato zvýšená aktivita Říma nicméně vedla k animozitě mezi kongregacionisty a padroados, tj. portugalskými misionáři vyslanými přímo portugalským králem a jemu odpovědnými, a to proto, že zejména v jižní Indii na sebe aktivity těchto dvou skupin značně narážely. Tato animozita se vyhroutil v roce 1838 po vydání dokumentu *Multa praeclare* (Pallath 2004, s. 114–125), v němž papež vyhlásil svrchovanost nad všemi indickými katolíky (Frykenberg 2008, s. 352; Weber 2019, s. 596–597). Došlo ke stavu označovanému jako góanské schizma, oficiálně odůvodňovanému legalistickými požadavky padroados, totiž že jde o změnu původního konkordátu, která nesmí být provedena bez souhlasu jedné z obou jeho stran, v tomto případě portugalského krále (blíže Soares 1964, s. 58). To bylo vyřešeno smlouvou mezi oběma stranami roku 1857 (Pallath 2004, s. 125–140), jejímž dovršením byl nový konkordát roku 1860, prakticky navracející původní stav (blíže Firth 1961, s. 221). Důsledkem nedostatku misionářů, na nějž upozorňoval zejména v Puduččéri působící Clément Bonnard (1796–1861), bylo v roce 1885 vydání papežské buly *Humanae salutis* (Pallath 2004, s. 152–173), již Lev XIII. vytvořil zvláštní indickou církev. Tu tvořilo šestnáct diecézí, spravovaných členy Propaganda fide, a zvláštní sedmnáctá jednotka, Patna, přímo podléhající papežské správě; pod správou padroados tak zůstaly pouze diecéze v Góe a Majiláppúru (Frykenberg 2008, s. 355). Toto uspořádání v Indii oficiálně vyhlásil a potvrdil v roce 1888 papežský legát, kardinál Antonio Agliardi (1832–1915; Firth 1961, s. 222). Celá záležitost pak byla potvrzena a kodifikována encyklikou z 24. 6. 1893, jež vyšla i v dobovém

českém překladu (an. 1893a). Záhy nato byly položeny též základy vyššího vzdělání indického kléru založením papežského semináře v Kandy na Šrí Lance (Firth 1961, s. 222).

V tomto kontextu je pochopitelné, proč bylo zdůrazňování historické kontinuity misijního působení pro katolíky, a to nikoli pouze jezuity, poměrně problematické. Zároveň jak evangelická, tak katolická situace pomáhají vysvětlit, proč církevní tisk, zahraniční i náš, začíná o misie projevovat zájem především od sedmdesátých let. Zdánlivě konsolidované poměry katolických diecézí po znovuobnovení konkordátu na jedné straně, na straně druhé potřeba německých luteránů obhajovat svou historickou přítomnost v Indii mimo rámec anglikánské církve umožnily právě v této době využít misijní činnost jako jistou „výkladní skříň“ v boji proti stále sílícímu procesu sekularizace. V rámci katolických tisků však situace rovněž bezprostředně souvisí s událostmi kolem prvního vatikánského koncilu. Významným byl především dokument Pia IX. *Syllabus errorum modernorum*, připojený k encyklice *Quanta cura* (1864; překlad nejnověji Léblová 2009, s. 162–170). Tento dokument odsuzoval prakticky všechny myšlenky 19. století (podrobně *ibid.*, s. 27–30) a v posledním paragrafu i ‚blud‘, že „papež se musí a má smířiti s pokrokem, svobodomyšlností a moderní civilizací“ (*ibid.*, s. 29–30). Tato civilizace je vnímána v zásadě čistě negativně, v důsledku čehož došlo k uzavření do jakéhosi katolického ghetta (Nešpor et al. 2010, s. 85), které si však jako takové uvědomovali spíše vnější pozorovatelé (Pabian 2005),¹⁰⁵ kdežto katolický klérus argumentoval tím, že dává světu „proti fanatismu a záští lásku a odhodlanost“ (Nešpor et al. 2010, s. 24). Protože jedněmi ze základních bodů, jež *Syllabus* odsoudil, byly myšlenky o tom, že „jest svobodno každému člověku přijmouti a vyznávatí to náboženství, jež ve svém lidském rozumu uzná za pravé a pravdivé“ (§15), a že „lidé mohou v kterémkoliv náboženském kultu nalézti svou cestu věčné spásy“ (§16; oboje Léblová 2009, s. 164), vede tato okolnost k tomu, že se v katolickém táboře jedním dechem hovoří o panteismu, ateismu a indiferentismu, které jsou stavěny naroveň s nebezpečnou myšlenkou o rovnosti všech náboženství (*ibid.*, s. 135). Vše liberální je tedy nutno pokládat za nepřátelské, jak ostře formuloval u nás například pastýřský list biskupů církevní provincie české z 1. 8. 1874 (edice *ibid.*, s. 124–127).

Tato složitá situace vedla rovněž k vyhrocení postojů katolického tisku. To formuluje jasně pastýřský list biskupům z roku 1883, podle nějž „dobré katolické tiskopisy [...] poskytují čtenáři [...] všecko [...], což věděti třeba, takže lehkovážné a Církvi nepřátelské časopisy tím zbytečnými činí“ (*ibid.*, s. 131). Toto vyhranění, chápané například Masarykem jako zneužití

¹⁰⁵ Toto uvědomění bylo nicméně významné i proto, že i přes značně složitý poměr státu k církvi byl katolický klérus v Rakousku běžně a tradičně vnímán jako opora habsburského trůnu (Georgiev 2003), a tím se celá situace dostávala do podobného kontextu, v jakém byl katolický klérus v Bismarckově době německého Kulturkampfu (o něm Morsey 2003).

církevní moci k osobním cílům (Nešpor et al. 2010, s. 88), bylo přitom paralelní situací německých časopisů v době bismarckovského Kulturkampf (podrobně Schmolke 1971, s. 187–211) a podobná situace panovala také ve Francii, zejména po pádu císařství (Burrow 2003, s. 248). Proto není divu, že právě v této době stoupá zájem o misijní aktivity ze strany církve též u nás. Zřetelně to formuluje v roce 1886 Bohumil Hakl, pro nějž „nejkrásnější a nejvznešenější úkol naší doby [...] jest nade vši pochybnost onen, jež si položilo svaté nadšení katolických národů, aby křesťanskou osvětu a vzdělanost i těm národům, kteří až dosud neznámí jsou a ve stínu smrti duchovní sedí, donesli“ (Hakl 1886, s. 192). Význam misíí byl přitom leckdy zdůrazňován rozsáhlým uváděním statistik a počtu domorodých konvertitů.¹⁰⁶ Tato čísla, leckdy nesmyslně nadnesená, měla jednak poukázat na důležitost katolické církve v době postupující sekularizace (Myers 2013, s. 64), jednak jsou ale určena především k získávání příspěvků na misijní činnost ze strany věřícího čtenáře (Weber 2019, s. 606–607). Také u nás s podobným apelem často čteme, že „potěšiti se musí srdce každého věrného katolíka, když spatřujeme, kterak [...] štědrota katolíků pro zdar misíí v stálém vzrůstu se nalézá“ (Borový 1880, s. 47–48). Zároveň byly, pokud jde o samotné misijní působení, v souladu se stanovisky *Syllabu* opuštěny veškeré principy akomodace (Firth 1961, s. 218–219) – respektive se začalo s jejich zneužíváním k hierarchizaci nově vznikající církve (viz níže). Katechizační pozornost se soustředila k „pohanům“, tj. hinduistům a vyznavačům nejrůznějších domorodých kultů. Ty mohlo k dokonalosti přivést jen katolické křesťanství (Myers 2013, s. 61–62; Fujda 2010, s. 106). Neboť – řečeno dobovou rétorikou – právě jen katoličtí misionáři „nejprve prozpytují náboženský i národní život národu, jež přišli obrátit“ a poté „kdekoli se vyskytují příbuzná duchu křesťanskému spojidla, šetrnou rukou jich používají k počátkům svého apoštolování“ (Bílý 1855/56, s. 24). Rétoricky tedy princip akomodace zavržen není, jedná se však v praxi o jednostrannou akomodaci indických zvyků katolické církvi, a nikoli naopak. Takový přístup je dle katolické propagandy humánnější a zdárnější než protestantská evangelizace založená především na rozšiřování znalosti *Písma* a tím i evropské křesťanské kultury a civilizace. Právě působení protestantských „spolubratří“ je pocíťováno jako jedna z největších překážek šíření křesťanství (srov. podrobně Harding 2008). Tato skutečnost dobře napomáhala rétorice neustálého pocitu ohrožení ze strany anglických pánů Indie, údajně všemožně podporujících snahy protestantských misionářů (McLeod 2008, s. 285). Tak i tato stylizace nakonec dokonale odpovídá stylizaci katolické církve, neohroženě bojující jak v Evropě, tak v zámoří.

¹⁰⁶ Řada podobných přehledů vyšla i v našich časopisech; srov. například Štulc 1865; Skočdopole 1886.

Mezinárodní charakter této rétoriky, jak v evangelických, tak katolických kruzích, nás staví před paradox nesmírně široké pramenné základny (srov. Zlámal 2009, s. 212–213), založené nicméně z velké části nepřiznaně na cizích zdrojích. Například četné články ve *Škole Božského srdce Páně* jsou patrně zčásti překlady, zčásti parafráze textů otiskovaných v rubrice *Nachrichten aus den Missionen: Vorderindien* v německém listu *Die katholische Missionen* (k němu srov. Myers 2013, s. 62). Podobně pro českého evangelíka byly v tomto ohledu nejbohatším zdrojem *Misionářské listy*, pravidelná samostatná příloha *Evanjelického církevníku*, přičemž se většinou jedná o přímé překlady z *Werdauer Blätter für Mission*, vydávaných luteránskou misijní společností v Lipsku (Nešpor 2010, s. 42). Protože však fakt převzetí či parafráze je zmiňován jen naprosto výjimečně, interpretujeme tyto texty jako integrální součást českého klerikálního tisku. Přitom vzrůst objemu tohoto tisku (jak katolického, tak evangelického) byl v poslední třetině 19. století u nás znatelný. Z katolických periodik nejrůznějšího zaměření se proto níže soustředíme především na texty *Časopisu katolického duchovenstva*, vydávaného přímo arcibiskupskou konsistoří (Kubíček et al. 2010, sv. I, s. 104), dále *Blahověstu* (ibid., s. 71), *Hlidky* (ibid., sv. II, s. 379), a samozřejmě tudíž i *Školy Božského srdce Páně*, jež předchozí list začala vydávat původně jako svou přílohu (ibid., s. 217), konečně pak *Pastýře/Rádce duchovního* (ibid., s. 72) a *Obrany víry* (ibid., s. 28). Z evangelických periodik analyzujeme podrobněji *Evanjelický církevník* pro již zmiňovanou přílohu *Misionářské listy* (srov. Nešpor 2010, s. 38–45), dále pak ze stranických časopisů *Česko-bratrský hlas* (ibid., s. 59–62), *Jednotu* (ibid., s. 66–69) a *Evanjelické listy* (ibid., s. 78–81).

3.2. Apoštol Indií a slavná misijní tradice

Milion on duší smířil
s Bohem věčným v Církví Páně;
slávou věnče sobě skráně
království on Boží šířil.
Dosud vězí v temnu starém
miliony sester, bratří;
dbej, ať také spásu spatří,
modlitbou a milodarem.

Beneš Metod Kulda, 1894¹⁰⁷

Kult Františka Xaverského k nám byl prakticky po celé pobělohorské období cílevědomě implantován a projevy xaveriánské úcty můžeme nalézat v nejrůznějších variacích a modifikacích (podrobně viz Šťavíková 2005; Fidlerová & Andrlé 2011; Andrlé 2011; Štěpánek 2014). V průběhu 19. století se tyto projevy ustálily na několik víceméně stereotypních literárních žánrů, jakými jsou především hagiografie a podobenství, v menší míře modlitba. Ačkoli osvícenství přineslo ústup xaveriánské úcty u nás (srov. Vlčková 2007, s. 27–28), zůstalo obecné povědomí o jeho misijním působení stále živé. Zmiňuje ho jako vzor nejen V. M. Kramerius (Kramerius 2019, s. 215), ale téměř o sto let později o něm stejně pochvalně píše i jinak velmi skeptický J. Kořenský, jenž připouští, že „nebyl z těch hlasatelů, kteří pod rouškou víry dopouštěli se všech ohavností, ale jakožto pravý křesťan vedl život bohobojný“ (Kořenský 1896b, s. 90).

Xaveriův život byl líčen po celé toto období především v rámci rozsáhlejších hagiografických kompendií, samostatný knižní životopis nacházíme pouze jediný, vydaný r. 1827 u Františka Kastránka. Již Josef Jungmann uvedl, že byl „přeložen od Josefa Černého“ (1785–1834; srov. Jungmann 1849, s. 512), jenž v této době zastával místo fundatisty u anglických panen v Praze (Podlaha & Tumpach 1912–1918, s. 2072). Mimo něj jsou základem následující analýzy hagiografie sepsané Hugonem Janem Karlíkem (1807–1894; více o něm *ibid.*, s. 2092) a Františkem Xaveriem Ekertem (1845–1902; *ibid.*, s. 2076) a dále dva anonymní životopisy; z nich jeden je vložen do tzv. *Růženecké knihy* (oficiálně jako *Živý růženec*, 1852), kterou jako celek sestavil Karel Dominik (*ibid.*, s. 2073), druhý vyšel v roce 1879 na stránkách *Školy Božského srdce Páně*.

¹⁰⁷ Cit. dle Kulda 1894a, s. 415–416.

Jakkoli jsme se tímto výběrem snažili pokrýt časově i typologicky pokud možno celý rozsah xaveriánských hagiografií daného období, textová komparace ukazuje především, co bylo již řečeno o raně novověké legendistice (srov. např. Andrlé 2011, s. 61), že se totiž jedná o žánr do značné míry ustrnulý a v daném období rezistentní jak vůči změněným nárokům recipientů, tak vůči pokroku v poznávání exotických, zejména indických reálií. Jedinou změnou je stále větší důraz na podrobné líčení Xaverského japonské misie, a to patrně s ohledem na rostoucí vlnu japanofilie od „otevření Japonska“ na počátku sedmdesátých let.¹⁰⁸ Nejsvědomitější práci na úpravě indických reálií provedl r. 1827 Černý. Text nejenže je vybaven rozsáhlým poznámkovým aparátem, čerpajícím mimo jiné i z Krameriových zpráv, opravuje dokonce některé nepřesnosti překládané předlohy. Pokud jde nicméně o narativní schéma, všechny námi sledované prameny se jej pevně drží, a to až do té míry, že na některých místech užívají tytéž výrazy, obraty a příklady; zda je to důsledek jejich vzájemné závislosti či totožného výchozího pramenného textu, je otázka, jejíž řešení je závislé na znalosti celé evropské hagiografické xaveriánské tradice a tím možnost této práce překračuje.

Misijní působení je v rámci tohoto narativního schématu Františkovi předurčeno a Bohem předpovězeno ve snu, v němž vidí „pohana mouřenína vězícího v největším nebezpečí a spěchá mu na pomoc“ (Ekert 1899, s. 635–636; srov. Černý 1827, s. 9). Toto vnuknutí Boží odvrací Františka od hříchu pýchy, jemuž podlehl v důsledku svých studijních úspěchů (zvláště podrobně tuto proměnu líčí Černý 1827, s. 5–7). Světec se tak stává bezprostředním pokračovatelem misijního díla sv. Tomáše (srov. text podepsaný O.S.B. 1910), což mají potvrdit jak jeho misijní úspěchy, tak apoštolské ctnosti. Na dalekou a nebezpečnou plavbu, která „trvala několik měsícův, neb párolodí tenkrát ještě nebylo“ (an. 1879, s. 332), se vydá již jako pokorný šířitel Kristovy víry a „nábožné knihy pro novokřtěné byly to jediné, co [s] sebou vzal“ (Černý 1827, s. 12). Právě tak pokorně se později skloní před góanským biskupem (ibid., s. 16). Již během cesty začíná jeho misijní působení mezi zkaženými a karbanu propadlými lodníky (ibid., s. 17–18; Ekert 1899, s. 637), a tato okolnost jako by předurčovala, že nebude šířit víru pouze mezi pohany, ale především mezi špatnými křesťany. Neboť hned po příjezdu do Góy zjistí, „že pohoršlivý život křesťanů největší překážkou jest v obracování pohanů“ (Černý 1827, s. 21). Zkaženost Portugalců se přitom v hagiografické literatuře líčí stále intenzivněji, takže se v pozdějších textech dočítáme, že „nikdo nedbal na náboženství a jím zrovna opovrhoval“ (an. 1879, s. 333) a že „vedli život o málo lepší než pohané“ (Dominik 1852, s. 152). Podobně jsou

¹⁰⁸ Tento vzrůst zájmu o japonskou misii oproti misii indické je patrný již v průběhu sedmdesátých let, jak ukazuje spisek jezuitů Josefa Svobody (1826–1896), věnovaný výhradně jeho japonským misiím, z roku 1876 (srov. též an. 1879, s. 334–335). V rámci xaveriánských hagiografií pak tuto tendenci dovádí ad extremis Ekert, který věnuje japonské misii přibližně dvakrát větší prostor než všem misiím ostatním.

líčení též původní indičtí křesťané, kteří „nevěděli o Kristu Pánu zhola nic [...] ač mužové dávali si jména apoštolů Páně a ženám přikládáno jméno Maria“ (Ekert 1899, s. 639; srov. též Dominik 1852, s. 152). Kromě toho působí František též mezi židy a muslimy a pokřtil i královnu na moluckém ostrově Ternate, přestože „byla víře saracenské velmi horlivě oddaná, majíc nesmiřitelnou zákeř proti křesťanům“ (Černý 1827, s. 36).

Pokud jde o pohany, hagiografie se Františkovým misijním působením příliš konkrétně nezabývají, jen okrajově je zdůrazňována nevráživost bráhmanů (ibid., s. 28–29). Daleko spíše se líčení soustředí na uvádění vysokých počtů pokřtěných,¹⁰⁹ takže „v Travankoru za jeden měsíc [...] k desíti tisícům pohanů pokřtil“ (ibid., s. 30; srov. též Ekert 1899, s. 642) a v rámci celého misijního působení se hovoří běžně o dvou stech tisících katechumenů (Karlík 1858, s. 788), ale některé údaje šplhají až k sedmi stům tisícům (Černý 1827, s. 65) nebo k „celé Indii“ (an. 1879, s. 335). Přitom se některé z hagiografií nebojí explicitě připustit, že „obyčejně nezdržoval se nikde dlouho; položiv na některém místě základy křesťanství a zkyřiv půdu pro vzrůst víry svaté zůstavil péči o zdar její Prozřetelnosti Boží“ (Ekert 1899, s. 648). Dlouhé cesty, které konal vždy pěšky a bos (Dominik 1852, s. 156; Karlík 1858, s. 788; an. 1879, s. 334), jsou přitom artikulovány jako součást jeho pokory a utrpení. A je-li zmíněna okolnost, že velmi často „pohané [...] navrátili se, poněvadž se jim učitelů nedostávalo, zpět do předešlých pověr a neřádův“ (Černý 1827, s. 21), napravil apoštol tento nedostatek založením jezuitské koleje v Góe.¹¹⁰ Právě Františkova činorodost působila, že „kněží pohanští opouštěli k jeho slovu pověry své a králové přivinuli se ke Kristu“ (Dominik 1858, s. 156).

Pouze lidská horlivost by pro tak nesmírný úspěch samozřejmě nestačila, a proto téměř všechny hagiografie pracují s líčením četných zázraků. Příznačné je, že nejzdržlivější v této věci je nejstarší Černého životopis; zde se o zázracích téměř nemluví, pokud ano, pak se jedná spíše o milost Boží, kterou František dokáže vyprosit modlitbou. Jestliže nicméně Černý zdůrazňuje, že se František „snažil [...] dříve, by se dokonale malaberskému jazyku naučil, a vynaložil na něj náramnou pilnost“ (Černý 1827, s. 25), pozdější hagiografie již přicházejí s myšlenkou, že světec byl nadán schopností „mluvit jazyky“ podobně jako apoštolové, takže „všickni lidé jakéhokoli národu a jazyka mu vyrozuměli, když jim víru křesťanskou hlásal, domnívajíce se, jako by přirozeným k nim jazykem mluvil“ (Karlík 1852, s. 788; srov. an. 1879, s. 334; Ekert 1899, s. 670). Podobně zázračné bylo i Františkovo působení na děti pohanů.

¹⁰⁹ To je jeden ze stereotypů i dřívější xaveriánské hagiografie, jak registruje Vlčková 2007, s. 31.

¹¹⁰ Tento způsob misijní činnosti, zaměřený především na počty novokřtěnců, se nicméně samozřejmě stával terčem časté proticírkevně zaměřené kritiky. V anonymně vydaném spise namířeném proti jezuitskému řádu se vytýká, že „to bylo pouhé odříkávání slov, která skrývala v sobě pravdy, jež lid nepochopil, a které nejsou s to, aby vnikaly do duše a do srdce“ (Čížek 1871, s. 49).

Černý se o něm zmiňuje jen letmo (Černý 1827, s. 21–22), pozdější texty široce hovoří o tom, jak „dítka přinášely domácí pohanské modly, a ty pak vzaly za své v ohni“ (Dominik 1852, s. 152), a doma „častokráte odrostlým leccos hříšného vytýkaly“ (an. 1879, s. 333). K tomu se v *Růženecké knize* a u Ekerta řadí množství dalších zázraků včetně kříšení mrtvých (Dominik 1852, s. 154; Ekert 1899, s. 643). Tyto zázraky pokračují i po světcově smrti a jejich nejvýraznějším projevem je zachování jeho neporušených ostatků (Ekert 1899, s. 670).

Velmi často se proto v katolických periodikách objevují též zprávy o otevření Františkovy rakve a odhalení ostatků, jimž se klaní nejen katolíci, ale i pohané a anglikáni (an. 1878a, s. 500). Slavnosti tohoto odhalení jsou pravidelně rozsáhle popisovány (srov. an. 1882; Kubes 1906, s. 85–87, 128–130, 133–134), neboť se jedná o potvrzení zázračného světcova působení, a tudíž „bylo by žádoucí, aby ti, kteří nestydí se popíratí víru v zázraky, neobtěžovali si putovati do Indie a tam na tento do očí bijící zázrak vlastníma očima pohlédli“ (an. 1891b, s. 27). Navíc při každém vystavení ostatků se dějí zázraky nové a standardně se uvádí, že „několik lidí při té slavnosti se zhojilo, z neduhů ozdravělo“ (an. 1882, s. 238).

Vděčným tématem se stalo světcovo působení mezi „špatnými křesťany“, ať již na dvoře portugalského krále, při plavbě do Indie mezi lodníky, nebo konečně mezi Portugalci usazenými v Góe. Líčí Františka jako dokonalého křesťana, jenž „plamennou horlivost s opatrností moudrou dovedl sloučiti, jako by jen jednou a touže ctností byly“ (an. 1890d, s. 70). To má zejména v atmosféře konce 19. století silně apelativní a aktualizační ráz; neboť v podrobném líčení obracení indických pohanů „by také milí čtenářové málo z toho našli, co by následovati a nápodobiti sami mohli“ (ibid., s. 100). Zejména situace v nábožensky vlažné Góe je však stavěna paralelně k obrazu moderních západních měst, „kde náboženství již téměř nečiní žádného rozdílu mezi obyvateli“ (ibid., s. 73), měst, kde žijí lidé „bez kněžstva, [...] ponechání sobě samým“ (Markrab 1910, s. 582). Proto mají tato líčení, zdůrazňující zejména Františkovu opatrnost a diplomatické vystupování mezi špatnými křesťany (srov. zejména an. 1890d; Janovský 1895; Šícha 1894, s. 840; Klíma 1903, s. 407–408), sloužit jako model pro současnou dobu. Tak se tváří v tvář postupujícím sekularizačním a antiklerikálním náladám František mění z misionáře v pohanské Indii v horlitele a misionáře mezi vlažnými křesťany (srov. Vlčková 2007, s. 19–20). Této změně důrazu v rámci Xaverského působení odpovídá konečně i jeho zastoupení v kancionálech a jiných zpěvnících; jakkoli se občas lze setkat s písní kladoucí důraz na Františkovo misijní působení mezi pohany (srov. např. an. 1864, s. 69–70), „církevní památka“, jejíž svěcení máme vzhledem ke světcovi doloženo až do konce století (srov. Andrlé 2011, s. 72–73) a poměrně podrobně popsáno (např. Dominik 1852, s. 156; Ekert 1899, s. 670), souvisí s jeho misijní činností jen okrajově a tvoří ji především novena, kterou prý složil

posmrtně světec sám, když zázračně uzdravil a napravil v Neapoli roku 1633 Marcella Mastrilla (srov. Andrlová Fidlerová & Andrlé 2010, s. 58; český překlad Zimmerhackel 1895). Často se objevují modlitby, připisované samému Františkovi a posilující ve víře (například Bečák 1847, s. 510; Dominik 1858, s. 151; an. 1879, s. 335; an. 1890d, s. 102; an. 1890e).

Poměrně malá pozornost byla věnována dalším historickým katolickým misiím v Indii. Ty poskytly paradoxně prostor pro šíření jednostranné kritiky, podle níž se v Indii křesťanství začalo šířit, „zvláště když ve své apoštolské horlivosti jezuité děly, hranicemi a mučírnyami i žaláři Kristovo učení víry lásky v Indii hlásali“ (Čížek 1871, s. 233), a křesťanem se stal každý, „jen když dovedl odříkat několik modlitbiček [...] a když uděloval hojné almužny a dával na modlení“ (ibid., s. 234).

Byla to již zmíněná dlouhá diskontinuita v působení většiny katolických řádů, jež vedla k obrácení pozornosti spíše k současnému stavu než k historické tradici misijního působení. Jakkoli nacházíme řadu výjimek z tohoto pravidla, kladou si za cíl spíše věcné seznámení čtenáře s minulostí katolických misií než jakýkoli apel na jejich tradici. Tak vyznívá ojedinělý text o katolických misionářích na dvoře Akbara I. (J.M. 1857), ale především příspěvky Maxmiliana Weinbergera (1855–1929; srov. o něm Podlaha & Tumpach 1912–1918, s. 2139), shrnuté do souboru *Obrazy z katolických misií* (1895). V něm autor podal podrobnou monografii Baltazara da Costy (1610–1673; Weinberger 1895, s. 248–266) a Roberta de Nobiliho (1577–1656; ibid., s. 222–247). Ačkoli oba byli do značné míry přívrženci šíření víry formou akomodace, Weinberger tuto skutečnost zmiňuje explicitě pouze u Nobiliho; da Costu vykresluje jako misionáře šířícího víru mezi nižší tamilské kasty a skutečnost, že se přitom stylizoval do role šivaistického světce (pandaráma; podrobně Chakravarti 2014), zamlčuje. Tím pozoruhodnější je text věnovaný Nobilimu (již předtím otištěný časopisecky; Weinberger 1892), neboť právě jakákoli imitace a akomodace původním domorodým zvyklostem byla, jak jsme již zmínili, programově zavržena a opuštěna. Proto autor vykládá Nobiliho imitaci bráhmanského sannjásina jako „zvláštní prostředek“ (Weinberger 1895, s. 225) a ospravedlňuje ji příkladem sv. Pavla, který „se stal vším, aby všecky získal Kristu“ (ibid.).

Tyto reference k minulosti katolických indických misií jsou však skutečně ojedinělé. Jinou jejich stránkou byla pozornost, věnovaná misionářům českého původu, patrná spíše v době raného obrození, která neměla ani tak za cíl poukázat na zásluhy misijní činnosti, jako spíše „oslavu českého národa výčtem jeho výtečníků“ (Zlámal 2009, s. 212). Proto vydavatel těchto zpráv, Bohumír Jan Dlabač (1758–1820), uvádí, že díky působení misionářů „z Tovaryšstva Ježíšova české provincie“ náš národ „přede všemi ale jinými evropskými národy [...] cti dochází“ (Dlabač 1821, s. 101). Navíc cíl misie podle něj není v první řadě

katechetický, ale obecně civilizační; právě na tento význam historie katolických misí se budou později odvolávat i jejich apologeti po celé 19. století (viz například Duhr 1902, s. 250, 612). A tento civilizační rozměr misie ve spojení s apelem na původ českých misionářů dobře zapadá do obecné rétoriky postjosefinským osvícenstvím ovlivněných prvních stadií národního obrození. Snad proto o české misie projevil zájem již František Martin Pelcl (1734–1801), jenž se podrobně rozepsal především o Karlu Přikrylovi (Pelcl 1786, s. 236; srov. Kalista 1947, s. 317–318) a podnítl Františka Švendu (1741–1822) k sepsání Přikrylova českého nekrologu (ibid., s. 317). Přikryl byl přitom artikulován jako poslední český misionář v Indii,¹¹¹ a tedy jako dovršitel bohaté české civilizační tradice. Z jeho listů si rozsáhlé výpisky pořizoval nejen Pelcl, ale též Jan Petr Cerroni (1751–1826; srov. Kalista 1947, s. 318). Oba následně opakovaně vyzývali Dlabače, aby uveřejnil české překlady některých misionářských listů spolu s obširným úvodem, jak o tom sám referuje (Dlabač 1821, s. 104–105). Spis nicméně zůstal nedokončen a dnes z něj známe jen části, nesoustavně otiskované v *Dobroslavu* (1821–1822), *Čechoslavu* (1824), *Milozoru* (1824) a *Příteli mládeže* (1831, 1832). Spisu byla předeslána předmluva, jež měla obsahovat abecední seznam misionářů českého původu, a ač zůstal nedokončen (končí písmenem O), přinesl řadu medailonů jinak málo známých postav. Z misionářů působících v indické Góe se autor rozepsal zvláště o Václavu Pantaleonu Kürwizerovi (1588–1626), jenž „byl vskutku nejpevnější vyslanec Tovaryšstva Ježíšova z české provincie“ (Dlabač 1822, s. 105), a Kryštofu Matternovi (1661–1710?), o němž obsáhle vykládá, jak „nejenom svým spolubratřím, i [...] všemu se v Goji zdržujícím křesťanstvu jako znamenitý lékař [...] výbornou službu konal“ (ibid., s. 110). Jelikož zůstal spis nedokončen, čtenáři byli ochuzeni o anoncované „vypsání cesty, kterou z Čech až do Goi vykonal a které velmi pamětné jest“ (ibid., s. 111), ale stejně tak o list Viléma Obstzierera (Obstcírera; 1712–1761) z roku 1758, jenž „mnoho pamětného v sobě bsahuje“ (ibid., s. 116).

Odlíšná je situace v evangelickém luteránském tisku, jemuž jde především o potvrzení kontinuální tradice indických misí. Nejzřetelnějším projevem této skutečnosti je cyklus nazvaný *Misionářské listy*, soubor překladů a parafrází německých originálů, vydávaný na pokračování jako příloha *Evanjelického církevníku*. Textů, věnovaných v jeho rámci Indii, je celá řada, neboť právě zde se nalézalo jedno z největších působišť anglikánské misie, jejímiž členy byli právě němečtí luteráni. Texty jsou komponovány jako narativ, zasazený do typicky romantizované indické přírody (srov. an. 1873a, s. 21; 1873b, s. 34). Tu nicméně obývají divoké necivilizované kmeny, jejichž příslušníci „jsou sice pohostinní, ale také sobečtí a divocí,

¹¹¹ Začíná se nicméně doba hojného působení misionářů slovenského původu (podrobně Džamko 2018).

vykonávají krvavou mstu a jsou hrozní opilci“ (an. 1874b, s. 46; srov. výše II.3.). A i zdánlivé přírodní krásy v sobě mohou skrývat četná nebezpečí, jako je tomu v Pudiakóttu, zemi, kde následkem věčného sucha „pastviny jsou špatné a dobytek malý a churý“ (an. 1885a, s. 45). V zemi takových kontrastů působí evangeličtí misionáři a historie jejich sborů je líčena neobvykle podrobně (například an. 1885c; 1888c; 1889a; 1889b). Téměř stejná pozornost je však věnována i historii spřízněné basilejské misijní společnosti (an. 1878b, 1880a, 1894c), jejíž členové mj. pronikli až do Modrých hor (Nilgiri), do krajiny, která byla „Evropanům zcela neznámou, poněvadž cesta k ní přes nebezpečné močáry vedla, kdež se množství slonů, tygrů a leopardů zdržovalo“ (an. 1880a, s. 35). Méně jsou již zmiňovány misie anglického původu (an. 1883a) a vzácně je zmíněno i působení katolíků (an. 1875, s. 17). Mezi všemi misijními společnostmi má však jedinečný význam právě luteránská, neboť jako jediná poskytuje „křesťanům i pohanům čisté slovo Boží a plné dary milosti“ (ibid., s. 18). Přitom vztah s vládci země, členy východoindické společnosti, je líčen jako krajně ambivalentní. Její členové nejprve „misionářům ani nedovolili v osadách jejich přebývat“ (an. 1873c, s. 2; srov. an., 1885c) a změna nastala až za guvernéra Williama Bentincka (1774–1839). Tehdy se misijní práce luteránů rozmohla do té míry, že „pohanští braminové sami se vyjádřili, že v duchu již vidí, kterak pohanské jejich chrámy před křížem Kristovým klesají“ (an. 1873c, s. 2). Tento slibný vývoj přerušily hrůzy povstání sipáhijů v roce 1857, takže dnes se misie nacházejí ve stavu postupné regenerace po této pohromě. Důkazem je jak úbytek křesťanů na některých místech Indie, jako například v Pudiakóttu (an. 1885a, s. 47–48), tak znemravnělý život některých křesťanů, kteří „ještě před málo lety sami uprostřed kaluží pohanství stáli“ (an. 1876b, s. 3). Misijní práce je všemi těmito okolnostmi značně ztěžována a „bude to předce ještě mnoho namáhání státi, než mohamedané, Sikhové, Hindové a praobyvatelé pro království boží získání budou“ (an. 1885c, s. 20).

Prvním z historických hrdinů luteránských misí, překonávajících všechny tyto nesnáze, je Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719), jemuž se do cesty stavěli především nepřátelsky smýšlející katolíci (an. 1876c). Podrobné biografie jej i jeho následovníků připomínají v mnohém katolické hagiografie; luteránští pastoři jsou stejnými mravními vzory hodnými následování, stejně Bohem inspirovaní, stejně nelitují žádné práce a namáhání pro spásu bližních. O Ziegenbalgovu společníku a nástupci Christophu Theodosiu Waltherovi (1699–1741) se podrobně uvádí, jak „šest let pracoval o díle svém se vší pílí“ (an. 1877c, s. 43), podobně, jako se to vypravuje v katolických hagiografiích o Františku Xaverském. Na rozdíl od jezuitských misionářů luteráni většinou nejsou misionáři „putující“, každý má zásluhu převážně o jedno území, na němž působí po většinu své misijní dráhy. Misionářem Taččávúru

a Tarangambádi je tak Christian Friedrich Schwarz (1726–1798), věrozvěstem Madrásu zase Johann Phillip Fabricius (1711–1791; srov. an. 1873a). Protože se u luteránů dříve než u katolíků objevovali i kněží domorodého původu, dostalo se oslavných životopisů i jim. Jako příklad uveďme reverenda Aarona (asi 1698–1745), jenž je označován za prvního indického kazatele (an. 1887a), či tamilského misionáře Daniela Dulleie (an. 1878d). Že je možno si podobnou slávu jako Ziegenbalg či Aaron získat ještě dnes, a že tedy kontinuita slavné tradice je potvrzena, ukazuje případ madurského misionáře Karla Friedricha Kremmera (1818–1887), jemuž se oslavné biografie dostalo hned rok po jeho smrti (an. 1888c), a brzy nato byla přetištěna jako dosud aktuální i řeč, kterou měl před více než pětadvaceti lety v madurské škole (an. 1891c). Právě důraz na historickou kontinuitu luteránského misijního působení je tedy hlavním rozdílem oproti katolickému zájmu především o současný obraz jednotlivých misíí (kromě přetrvávání kultu Františka Xaverského).

3.3. Obrázky z misíí

Konečně přicházejí oni národové, již po 50 století v temnotách chodili, a upírají zraky své k onomu majáku, jenž stojí na svaté hoře; otevírají oči své světlu, jež zahání veškerou temnotu.

*Škola Božského srdce Páně, 1889*¹¹²

Život dobových misíí je především tématem zpráv katolických. Ty se objevují roztroušeny v nejrůznějších periodikách, posléze vycházejí dokonce takto zaměřené knižní celky. Rozsáhlé rubriky na toto téma přinášela především *Škola Božského srdce Páně*, neboť tyto informace byly pokládány za součást apoštolátu modlitby, tedy výzvy „modlití se za obrácení pohanů“ (an. 1891d, s. 224, upraveno JH), a podrobná a obsáhlá líčení měla za cíl žádat po čtenářích nejen dar modlitby, ale také hmotné prostředky k dosažení tohoto cíle (podrobně srov. Kubičková 2003). Z knižních celků je třeba připomenout soubor *Z vlasti Buddhovy*, který poměrně nesourodě sestavil Augustin Kubes (1862–1924). Jeho hlavním záměrem byl boj proti vzrůstající se oblibě buddhismu, „poněvadž buď z nepřátelství k náboženství křesťanskému, nebo z nerozumu začínají o něm blouznit i v Evropě“ (Kubes 1906, s. V). Většina spisu je sestavena ze zpráv polského misionáře Władysława Michała Zaleského. Tomu bylo do správy svěřeno obrovské území od Afghánistánu a Himálají na severu až po Šrí Lanku a břehy Indického oceánu na jihu (Jagodziński 2017, s. 168). Nesmírně plodný misionář, jehož tištěné dílo prý čítá na 7761 stran (ibid., s. 174), své polsky psané zprávy zasílal do periodika *Misje*

¹¹² Cit. dle an. 1889c, s. 124.

katolickie, které redigoval jeho přítel, jezuita Marcin Czermiński (ibid., s. 472). V závěru Kubesův konglomerát přináší řadu zpráv z misí německých kapucínů. O jejich působení v Indii se přehledové články objevují u nás v hojné míře po překvapivé mučednické smrti misionáře Kosmase Gladera r. 1903 (např. an. 1902/03), i když příležitostné zmínky registrujeme již dříve (např. an. 1891e). Tímto zdánlivě nesourodým souborem chtěl Kubes (stejně jako Zaleski) „nakresliti obraz misijní organizace a misionářské práce v té zemi, práce namahavé a zdlouhavé“ (Kubes 1906, s. 219). S tímž cílem sestavil svůj soubor později rovněž František Všetečka (1871–1948; Všetečka 1916). Tomu je podřízen obsah i dikce všech textů tohoto žánru. Proto se jen málokdy dozvídáme podrobnější informace o indických realitách, a pokud ano, jedná se většinou spíše o žánrové obrázky bez hlubších analýz (např. an. 1907a). Rovněž o životě domorodých kmenových společenství se dozvídáme informace zaměřené obvykle značně účelově. O Katkarech (Maharáštra) např. čteme, že „bůžků nemají žádných; za to prokazují božskou skoro úctu tygrovi a klanějí se některým stromům“ (an. 1904, s. 217), a podobně jsou náboženské představy hodnoceny také v případě nespécifikovaných kmenů v okolí Láhauru, jejichž „náboženství jest plno pověr. Počet bohů a bohyň jest nesmírný“ (an. 1894d, s. 286). Účelovost těchto informací podtrhují reminiscence na biblické příběhy. Právě v okolí Láhauru mají místní kmeny prý zvyk, „který připomíná patriarchy, pozůstává v tom, že musí nastávající ženich dříve 9–10 let v domě své nevěsty pracovati, aby si svou Rachel zasloužil“ (ibid.). Prostotu života těchto nekultivovaných kmenů podporuje drastické líčení jejich života, který metonymicky představují „chatrče bez oken a bez komína, díra asi 1 metr vysoká zastupuje místo dveří“ (an. 1890f, s. 381).

Je-li posledně zmíněné skrytým pokynem pro zasílání příspěvků na misii, je taková žádost ospravedlněna především faktem, že se misijní činnost v Indii podle většiny podobných relací nebývale daří. Čísla jsou totiž v těchto relacích důležitým faktorem a většinou se jimi dokumentuje neustálý, někdy téměř exponenciální, nárůst konvertitů; tak Josephus Trincan z Tiruččiráppalli píše: „Léta 1887 pokřtil jsem 452 pohancův a založil jsem tři osady křesťanské“, počátkem nového roku má již ale údajně 1 100 katechumenů (an. 1888e, s. 285). Někdy je takové nadsazování nanejvýš očividné a setkáváme se tak s tvrzením, že „v Indii jest více jak polovice veškerého obyvatelstva dle náboženství křesťanskou“ (an. 1897b, s. 28). Aby byl čtenáři poskytnut jasný důkaz, že „země, která sluje ‚zemí proklatou‘, bude s pomocí Boží brzy ‚zemí požehnanou‘“ (an. 1881, s. 80), uvádějí se často názorná a efektní srovnání: „Dle nejnovějšího sčítání lidu je nyní v Indii o 2 a půl mil[ionu] katolíků, čili o 25 procent více než před 10 lety. Všeho obyvatelstva přibýlo jen o 7 procent“ (an. 1911, s. 150; srov. též an. 1897d, s. 331). Tato nadnesená čísla mohou být však podle potřeby relativizována, jde-li o žádost

o peněžitý příspěvek či jinou podporu, kdy náhle tyto velké počty křesťanů mizí „mezi pohany jako hrst' vody v rozsáhlém moři“ (an. 1890g, s. 286). To je nejvíce patrné v městském prostředí, kde na rozdíl od venkova nedochází k hromadným konverzím a kde „třeba v potu tváře obráceti duši za duší, rodinu za rodinou“ (an. 1907b, s. 85).

Tento obojaký postoj se plně odráží též v popisu průběhu samotných konverzí. Tak se například vesnice domorodých Kholů obrátila jen proto, že křesťanský misionář formálně z domu bráhmana vynesl obětní náčiní (an. 1895e, s. 109), jindy je naopak misionářovo působení líčeno jako skutečný boj. Tiruččiráppalli je vykreslováno jako „hlavní hradba indického pohanství“ a na skále nad městem se tyčí několik hinduistických svatyní, „jako by ďábel chtěl tak hlásati, že on jest pánem města“ (an. 1888f, s. 56). Jako největší překážka je tradičně vnímán vliv bráhmanů, neboť „jejich obrácení by zasadilo peklu smrtelnou ránu“ (ibid.). Právě na ně byla do značné míry upřena pozornost misijních zpráv a cestou k jejich konverzi měla být stále rostoucí vzdělanost. Školní vzdělání, „ač bezbožecké, přece k tomu napomáhá, že Inda činí osvícenějším a mu směšnosti starého náboženství [...] dává poznati“ (an. 1895a, s. 57). Skeptičtí vzdělaní bráhmani poté „hledají jiného náboženství, které s rozumem jejich lépe se snáší“ (an. 1888f, s. 57). Proto jsou dokonce nařizovány různé modlitby právě za obrácení bráhmanů (například an. 1896c) a s radostí je uvítána jak konverze synovce láhaurského rádži (an. 1900b) z kasty kšatrijů, tak i „jednoho z nejzarytějších brahmanů“ ve škole v již zmíněném Tiruččiráppalli (an. 1895b). Jen o něco později zde došlo dokonce k hromadnější bráhmanšské konverzi, jež „jest zajisté [...] velkou ranou pro pohanstvo a přispěla k tomu nemálo, že náboženství křesťanské v očích pohanů se povzneslo“ (an. 1907b, s. 85). Jen někdy zazněl do této euforicky bojovné atmosféry skeptičtější hlas, připouštějící, že drtivá většina konvertitů jsou příslušníci společenství nedotýkatelných, protože „mnozí pohané spíše z hladu po chlebě pozemském nežli duchovním křesťanství přijímají“ (an. 1903b, s. 24). Jakkoli je v tomto duchu občas připouštěno, že „musí [...] vyučování a účast při bohoslužbě srdce novoobrácených proměnit a zušlechtit“, čehož může misionář dosáhnout „toliko trpělivou, neúpornou prací“ (ibid.), jsou zprávy o následném cvičení konvertitů nesmírně řídké. Že však byla více než potřebná, dokazují některé situace bezděčně misionáři líčené a svědčící o neznalosti základních článků víry mezi konvertity (např. an. 1890f, s. 381). Ač jsou většinou podobné případy podané v rouše anekdotické historiky, především v očích odpůrců misionářské činnosti nesvědčily ani tak o nevinné naivitě domorodců, jako spíše o povrchní činnosti jejich duchovních pastýřů.

S tím souvisel i postoj katolické církve k indickému kastovníctví, v mnohém ostře opačný postojům protestantským (srov. Moffett 2014, s. 421). Jestliže totiž bylo za hlavní cíl

misie pokládáno formální přihlášení se ke Kristu (třeba na smrtelném loži nebo formou dětských křtů), nebylo třeba proti kastovnictví postupovat nijak tvrdě, zvláště když tvořilo podstatnou součást života indické společnosti. Teoreticky byl hlásán postoj, že kastovnictví je zatím třeba přijímat a vycházet mu vstříc, až postupně dojde k jakési jeho přeměně do podoby společenských tříd evropského typu (podrobněji Forester 1980, s. 14–16), a do té doby budou soudržně fungující kasty přijímat víru jako celky (Myers 2013, s. 58). Jakkoli tento teoretický postoj vedl v praxi často k opačným výsledkům, tj. že konvertity se stávali pouze lidé z řad dalitů (Mallampalli 2004, s. 173), zdá se, že mají katoličtí misionáři tendenci tento problém buď přehlížet, nebo se bez ohledu na společenské zrovnoprávnění v křesťanské obci kastám dokonce přizpůsobovat. O tom svědčí např. dobová zpráva o jezuitské koleji v Tiruččirappalli, kde „hoši z vyšší kasty mají svou zvláštní řadu a žádný z hochů třídy nižší nesmí se k nim přiblížiti. Také v kostele zaujímají žáci různých kast různá místa“ (an. 1902, s. 174). Tento postoj je oficiálně prezentován jako přijetí akomodačního principu (Weinberger 1895, s. 222), přestože se jedná o faktické převrácení principů původní akomodace, spočívající na vnějškovém přizpůsobení křesťanských misionářů domorodému způsobu života tam, kde neodporuje křesťanským zásadám.

Podle katolických misionářů totiž již sám fakt křtu mění domorodé divochy v civilizované společenství. Například podle Zaleského mají všichni pohané „tvář divokou, odpornou, výraz očí ponurý, potměšilý“, zatímco ve tvářích křesťanů „zračí se poctivost, dobrosrdečnost a vniterní klid“ (Kubes 1906, s. 10; srov. *ibid.*, s. 98–99).¹¹³ Proto misionáři připomene hinduistický průvod výjevy z Dantova *Pekla*, zatímco vítají-li jej členové pokřtěné vesnice tímž průvodem, je to „malebný [...] výjev z *Písma svatého*“ (an. 1908a, s. 185). A je-li do kláštera v Haidarábádu přijata malá holčička, která s dětskou naivitou a hravostí ráda lže a krade, po napomenutí zbožných sester nejen že těchto „pohanských“ zlovyků ihned zanechala, ale náhle „dávala najevo velikou úctu přede vším, co se týká sv. náboženství“ (an. 1907a, s. 263).¹¹⁴ Jako křesťané jsou totiž všichni konvertité nesmírně horliví a vděční misionářům za jejich práci; není to jen tradiční topos zbožného národa Paravů, rozšířený již od dob Františka Xaverského (srov. např. an. 1910a), ale náklonnost k misionářům projevují i členové jiných kmenových společenství (srov. an. 1894d, s. 287; an. 1897c). A často stačí pouhá přítomnost mezi křesťany, aby i „pohané“ nabývali jejich ctností, jako je tomu v koleji v Tiruččirappalli, kde „sám provincial francouzské provincie navštíviv misii, žasl nad

¹¹³ Tento aspekt Zaleského pozorování podrobně analyzovali Lerski (1984, s. 62) a Ewertowski (2018, s. 135–136).

¹¹⁴ Tak může „pohana“ zcela proměnit přijetí víry ještě téměř na smrtelném loži; příkladem je kšatrijský žebrák Ánamalaj, až do přijetí křtu nepřiměřeně hrdý a zpupný, poté ale plný pokory a bázně (an. 1909a).

příkladnou zbožností indických hochů. Něco podobného neviděl v Evropě nikde“ (an. 1902, s. 174). Pobožnost a horlivost indických křesťanů tak může být vzorem nábožensky chladné Evropě, a to jak v chudé jihoindické vesnici, kde „v každé chatrči, i v té nejchudobnější, naleznete kříž a obrazy svatých“ (an. 1890h, s. 155), tak především v papežském kandyjském semináři (an. 1899a). Tutéž proměnu lze pozorovat i u obrácených protestantů (srov. zejména an. 1889c, s. 125). Tak bývalý bráhma Krišnasvámí byl nejprve veden k protestantismu, ale „nedovedl si představití pravého křesťana, jemuž by Maria Panna byla bytostí lhotejnou“ (an. 1906a, s. 26).¹¹⁵ Jako katolík je tento bráhma tak horlivý, že nejen snese, když mu vlastní otec „vypálí [...] jazyk žhavým železem“ (ibid., s. 27), ale neváhá kvůli víře svou rodinu opustit a vzdát se všech hmotných výhod (ibid.).

Zvláštní pozornost je věnována obracení žen, neboť jen přijetí křtu dokáže ženu v hinduistické společnosti zrovnoprávnit s mužem (an. 1907a, s. 263). Jde přitom nicméně o rovnoprávnost v rámci tradičního křesťanského rodinného modelu, nikoli o odraz dobových feministických tendencí. Spíše než na konvertitky je však kladen důraz na obětavé misionářky, které mezi nimi působí, a to často přímo v rodinách (srov. k tomu Ahlstrand 2020, s. 87), ať jsou to členky pařížského apoštolátu modlitby v Nágpuru (an. 1891d), Sestry dobrého pastýře, působící „uprostřed takového Babylonu v Přední Indii“ (an. 1901b, s. 317), nebo františkánky v Saifabádu (an. 1910b, s. 220). Obětavost misionářů se stupňuje tam, kde katolíci zakládají kláštery, do nichž přijímají mimo jiné opuštěné a osiřelé děti, nebo přímo k tomuto účelu určené sirotčince. Je jim přitom „radostí a útěchou“, že mohou „své síly věnovati službě nešťastných Indův a ku světlu pravé víry jim dopomáhati“ (an. 1901b, s. 318), neboť právě na sirotcích se potvrzují slova žalmisty: „Otec i matka mne opustili, ale Pán přijal mne“ (Ž 27:10; cit. ibid., s. 317).

Katolické hlasy relativizující toto celkově optimistické nazírání na zbožnost konvertitů byly skutečně ojedinělé. Nechal jim překvapivě zaznít především Zaleski; ten se nezdráhal přímo přiznat, že „obraceti mohamedány nestojí za práci; jsouť mravně docela zvrhlí a nelze z nich udělati pranic“ (Kubes 1906, s. 69), ale doznává dokonce, že i konvertitům „zbývá leccos z pohanských obyčejů“ (ibid., s. 183), což jen dokazuje, že kulturně indiští křesťané vždy budou stát daleko pod Evropany.¹¹⁶ Je-li však zde tento postoj podmíněn vědomím evropské

¹¹⁵ Právě na oblibu mariánského kultu je kladen zvláštní důraz, evidentně ve snaze zdiskreditovat protestantské konfese (srov. zejména an. 1907a, s. 263).

¹¹⁶ Tento přístup vychází ze Zaleského přesvědčení o tom, že křesťanstvo zušlechťuje Indův tak, jako zušlechťoval kdysi evropské pohany (Bogusiak 2010, s. 169). Strnulé pohanství tedy způsobilo úpadek někdejší vyspělé starověké indické kultury právě tak, jako v Evropě germánské kmeny barbarizovaly klasické římské dědictví (srov. Rusinowa 1997, s. 8–9).

nadřazenosti, v *Hlidce* zazněl roku 1908 zcela překvapivě kritický hlas člena indické bráhmamádže Hémčandry Sarkara († 1932) o tom, že křesťanství s hinduismem se nakonec vlivem postupu vzdělanosti sblíží a „nebude to již dnešní křesťanství, ale všeobecné náboženství teismu a bratrské lásky“ (an. 1908b, s. 852), a obracení na jinou víru je tedy v zásadě pošetilé a zbytečné.

V tradičně optimisticky laděných narativech indických konverzí samozřejmě zaujímají přední místo postavy misionářů. Je to právě jen „láska a přítulnost“ konvertitů, která „odměňuje otcovské srdce misionářovo za nesčetné námahy a nepříjemnosti“ (an. 1908a, s. 185). Proto se dostává mnoha misionářům rozsáhlých portrétů, většinou ve formě nekrologu. Oslavnou vzpomínku v českém tisku má jak bombajský misionář Josef Brunner, tak jeho teprve kolega Herrmann Haug (srov. an. 1885d). Oslavné nekrology vyvolalo rovněž, když krátce za sebou r. 1891 v téže arcidiecézi zemřeli misionáři Karl von Bosenlanger (1848–1891) a Hubert Schumacher (1841–1891), které oba ke hrobu doprovázely zástupy vděčných pohanů (srov. an. 1891f, s. 24, 379). Zvláštní pozornost je v tomto rámci věnována misionářům, kteří zemřeli „hrdinně“, tj. vlastně mučednický. Tak domorodý katechista Petr Zivon podlehl moru, když odmítl opustit zamořenou oblast, aby se mohl s nemocnými modlit (an. 1905b). Největší pozornosti se však dostalo kapucínu Kosmasu Gladerovi (1863–1903), kterého nedaleko Sómsáru roztrhal tygr (srov. an. 1902/03; an. 1903c; Kubes 1906, s. 542–544). Pokud se misionář dočkal rozsáhlejších textů o své osobě ještě zaživa, bylo to spíše výjimkou, například u příležitosti významného jubilea, jež slavil arcibiskup v Ágře Michelangelo Jacobi (v úřadu 1868–1891; srov. an. 1887b). Zcela nevšední pozornosti se těšil Constant Lievens (1856–1893), označovaný za apoštola domorodého národa Kholů (srov. Kanakappally 2020, s. 68). Ačkoli mezi lidmi tohoto kmene působil teprve od roku 1886, jeho výsledky byly již následujícího roku pokládány za ohromující (an. 1887c). Nijak přitom nevadil ani fakt, že Lievens obracel Kholy na víru především tím, že se jich zastával proti majitelům půdy, na níž pracovali, a proto se stávali křesťany především ze zjištěných důvodů, neboť „milost Boží často užívá světských zájmův, aby nevědomým spasení usnadnila“ (an. 1888g, s. 187). Misionář tím naopak proti sobě obrátil pomstychtivost pohanských pánů, „již ustavičně [...] proti nám brojí“ (an. 1889d, s. 121). V této atmosféře boje je proto Lievensovi i jeho obci věnována zvláštní pozornost zvláště v době misionářovy smrti (srov. an. 1894e, 1894f, 1894g).

Život misionářů, jak je vykreslován na stránkách katolických periodik, je tedy skutečně trnitou cestou, neboť „brahmíni a jiní pánové pronásledují tyto ubožáky jak mohou. [...] Také luterští agenti chodí mezi ně a lákají je penězi, aby upustili od víry katolické“ (an. 1892g,

s. 187).¹¹⁷ K největším obtížím patří podrobně popisované inspekční cesty, k nimž je údajně podnětem, že „četní katolíci bydlí zde rozptýleni a biskupové cítí s bolestí, že nemohou za těmito opuštěnými ovečkami jít“ (an. 1894d, s. 286). Když se pak takový misionář přece jen na cestu vydá, zažívá sice tu radost, že „všude se lidé sbíhají a přistupují na víru katolickou“ (an. 1889c, s. 215, upraveno JH), zároveň je ale vystaven četným obtížím, mezi něž patří úmorná vedra, špatné cesty či záplavy (srov. např. an. 1893b, 1894d, 1910c). Právě přírodní podmínky jsou další překážkou misionářovy práce (an. 1908c, s. 186).

Největší obtíží této činnosti je však nedostatek, a to jak hmotných prostředků, tak misionářů.¹¹⁸ Misijní zprávy líčí Indii jako jednu z nejdražších zemí, a tak se mnohý misionář přímo ptá: „Kde vzít peníze?“ (an. 1889c, s. 125). I proslulý Lievens mohl učinit tak významné pokroky především díky štědré finanční podpoře z Evropy (an. 1888g, s. 186). Proto téměř všechny misijní zprávy obsahují nejen prosby, aby Božské srdce Páně „poslalo mnoho dělníků, kněží, na vinici svou“ (an. 1910d, s. 288), ale – pochopitelně – daleko častěji přímo prosby o finanční podporu. Ty přednášejí misionáři buď přímo jako apel ke každému křesťanu, jemuž by mělo záležet na spasení všech bližních (an. 1889e), nebo – a to častěji – jako apel na chudobu misionářů i novokřtěnců. Tak píše z Tiruččirappalli Louis Lacombe, že jen evropská podpora mu umožnila, že „mohl svým ubohým ovečkám pomoci. V poslední době však přestaly dárky docházeti a já jsem musil s bolestí na to se dívat, kterak se již devět rodin z naší osádky do jiných krajín vystěhovalo“ (an. 1907b, s. 85). Přitom se zdůrazňuje, že mnoho chudobou ohrožených novokřtěnců může spasit každý Evropan, kdyby si jen odřekl část přepychu moderní doby (Kubes 1906, s. 68). Avšak protože „svět jest nelidsky necitelný k bídě ubohých bratří indických“ (ibid.), musí se tyto žádosti objevovat stále znovu a znovu v explicitní podobě.

Zcela zvláštní kapitolou je postoj katolíků k protestantským misiím. Vychází teoreticky z přesvědčení o nemožnosti jakékoli tolerance odštěpených církví, jež jsou navíc v Indii podporovány protestantskou britskou vládou (srov. Lerski 1984, s. 65–66). Indy totiž není možné obrátit mimo jiné proto, že „skoro v každé ulici trčí škola a protestantský sbor“ (Kubes 1906, s. 143), a indiští „domnělí obrázcenci na protestantismus ani jména křesťana nezasluhují“ (ibid., s. 223). Protestanté totiž pohanům sice vzali jejich strach z duchů a démonů, ale „nedávše jim za staré pověry ničeho, vehnali je v holý indiferentismus náboženský“ (ibid.). Naopak, chladný protestantismus prý stírá z domorodců „původní jejich prostosrdečnost a upřímnost“, a proto tito protestanti „bývají nenapravitelní a malou radostí církve katolické“ (ibid., s. 54).

¹¹⁷ Obdobná rétorika funguje samozřejmě rovněž mezi protestantskými misionáři, kteří zejména činnost jezuitů pokládají v Indii za vážný problém její christianizace (Moffett 2014, s. 431–433).

¹¹⁸ Srov.: „Na rozloze o 300 milionech obyvatel, roztroušených po zemi sedmkrát větší než Francie, jest jen 1100 misionářů, tedy ještě méně než u nás na Moravě“ (an. 1910d, s. 286).

Protestanti disponují v očích katolíků nesmírnými prostředky, kterými lákají množství konvertitů, neboť domorodci „pro duchovní užitek nebo škodu porozumění nemají“ a je jim „lhostejno, k jakému náboženství je počítají, ježto pravidelně na hmotný prospěch ohled berou“ (an. 1909b, s. 218). I když se těmito nečistými prostředky, jak podrobně vypočítává Placidus Buchta (1870–1946), „o zprotestantštění Indie starají 32 protestantská anglická družstva, která mají ročně 12 milionů franků důchodů jen k této agitaci“ (Buchta 1898, s. 158), jsou protestantské církve podle katolíků v Indii rozhodně méně úspěšné. To katolické tisky dokládají explicitními zprávami o tom, jak jsou různé protestantské misie např. v Láhauru činné již třicet let, „ale obrátili teprve asi 40 obyvatelů“ (an. 1894d, s. 287). V důsledku toho „se protestantské misie rozpadávají; jejich přívrženci nechodí ani do kostela ani do školy“ (an. 1888h, s. 155).

V tomto kontextu je třeba zmínit, že jakkoli se obraz, který o současné misijní činnosti na území Indie podává evangelický tisk, v řadě ohledů s obrazem katolickým setkává, je zde především celá řada signifikantních rozdílů. Ty se týkají hlavně pojetí misie jako takové. Proti katolickému důrazu na počet konvertitů evangelíci zdůrazňují, že „Indie jest vlastně dosud zcela pohanská“ (an. 1906b, s. 75), a to zejména proto, že evangelické misie se programově zaměřují na konkrétního katechumena (srov. Ahlstrand 2020, s. 79), evidentně v záměrném protikladu ke katolickému obracení celých domorodých vesnic a kmenových společenství (Moffett 2014, s. 428). Toto zaměření na individuální vedení nevyplývá jen z evangelického důrazu na osobní cestu k Bohu, nýbrž má svůj odraz také v přístupu k politice britské vlády; ta je pokládána za oportunistickou proto, že namísto evangelických misí přispívá na obnovu pohanských chrámů (an. 1889f, s. 30). V této situaci se tak evangelické sbory stylizují do pozice vládou nepodporovaných a pouze trpěných společností, nemajících navíc v Evropě podobnou záštitu, jakou je pro katolíky Vatikán. Proto se rétorika evangelických zpráv o konverzích zaměřuje především na proces postupné práce mezi pohany. Důraz je přitom kladen na skutečnost, že „srdce přirozeného člověka, ať Evropana ať Inda, jest pyšné a vzdorné“ (an. 1894c, s. 41). Je tedy třeba si přiznat, že i přes intenzivní evangelickou činnost jsou pohanští bohové stále uctíváni (Petersonová 1899, s. 81) – opět akcent, který v katolických zprávách najdeme jen zřídka.

Je tak zřejmé, že v evangelické tradici ke konverzi nemůže vést pouhý formální křest, ale daleko spíše vnitřní nalezení cesty k Bohu. Neboť u evangelíků, kladoucích zdůraz na vtělení akždého jendotlivého konvertity do těla sboru, odpadá katolická potřeba zavádět církevní hierarchii, neboť katolíci podle evangelíků potřebují příliš „dlouhý žebřík, než se dostanou nahoru k Bohu“ (an. 1901c, s. 101, upraveno JH). Naopak je třeba klást důraz na slova sv. Pavla (1Tm 2:5), že „jedent' jest zajisté Bůh, jeden také prostředník Boží a lidský, člověk

Kristus Ježíš“ (cit. *ibid.*). Misionář tak není již stylizován do role toho, jenž přivádí do ovčince Církve nové ovečky, ale toho, kdo z lásky ukazuje k Bohu cestu jednotlivcům (an. 1891c, s. 1). A právě touto láskou chce evangelická církev rozšířit mezi Indy vzdělání a osvětu a tím jim otevřít srdce pro smíření s Kristem. To se děje několika různými způsoby, z nichž nejviditelnějším bylo rozšiřování překladu biblických textů do různých domorodých jazyků. Jestliže se o této práci tak často hovoří a vyzdvihován je rovněž kompletní překlad bible do sanskrtu, vydávaný v letech 1848–1872 kolkatskou Indian Mission Conference (srov. an. 1872/3, s. 160), je zde skryta implicity představa o gramotnosti většiny indického obyvatelstva, a tedy předpoklad, že mohou cestu k Bohu nastoupit sami (srov. především an. 1887d).

Daleko praktičtěji působilo šíření vzdělanosti přímo misionáři samými. Jeho rétoriku lze doložit důrazem na působení ženských misí; neboť právě indické ženy „jsou často zcela odděleny od okolního světa“ (an. 1886b, s. 16). Evangelický tisk přináší četné doklady tohoto působení – nejvýraznější je rozsáhlý text o misijní činnosti Esther Petersonové (1866–1962) především mezi ženami z vyšších kast na území Tamilnádu (Petersonová 1899),¹¹⁹ podobně je ale stylizována i zpráva, že madráský obchodník a konvertita Déván Bahádur N. Subrahmanjam (1841–1911) založil nemocnici pro ženy a děti (an. 1908d). Nemocnice a podobná zařízení poskytující domorodcům lékařskou či jinou pomoc jsou totiž nejvhodnějším nástrojem konverzí. Proto se evangeličtí misionáři stávají lékaři nejen duší, ale i těl, kteří „nemocným [...] netoliko léky k uzdravení těla, nýbrž také radostné poselství o vykoupení hříšníkův skrze krev Syna Božího k uzdravení duše podávají“ (an. 1871b, s. 60). Tento koncept jednak koresponduje s představou misionáře jako tichého pokorného služebníka, jelikož „nic není tak způsobilého, aby se dotklo srdce tvrdého [...] jako duch ponížený“ (an. 1889g, s. 3), jednak se osvědčuje i prakticky, protože nemocní pohané „Lékaře také ochotněji poslouchají nežli jiných kazatelů“ (an. 1888i, s. 55). Příkladem může být jak misionářské a lékařské dílo Williama Carreye (1761–1834), tak i misie mezi Telugy, kteří začali ke křesťanství konvertovat až poté, co se jim od misionářů dostalo podpory během hladomoru roku 1877 (an. 1883b, s. 39). Výtce, s nímž se potkávali rovněž katolíci, že konvertité přistupují ke křtu pouze z hmotných důvodů, čelí evangelíci poukazem na to, že křest je jen vstupní branou ke Kristu, po níž musí následovat pečlivé vedení a dlouhá osobní cesta konvertity. Řadu takových příkladů přináší brožurka vydaná v mnoha evropských jazycích podrobně popisující život v sirotčinci v Benáresu (an. 1868). Klade důraz na to, jak jen usilovnou prací je možno z mravně zkažených pohanských sirotek vychovat skutečné křesťany. V neposlední řadě důraz na následnou individuální

¹¹⁹ K působení švédské misionářky srov. zejména Punniyavathi 2015.

misionářskou práci poněkud ztěžoval explicitní žádosti o příspěvky ze strany evropských věřících. Tam, kde mohli katoličtí misionáři argumentovat stále vzrůstajícími počty konvertitů, a tím i nákladů na provoz misie, musili evangeličtí pastoři sáhnout k líčení zušlechťujícího mravního působení na konvertity. Proto je například článek o idylických oslavách křesťanských Vánoc v Čidambaramu koncipován jako poděkování za příspěvky evropských dárců (an. 1893c) a také výše zmíněná brožura o pedagogické činnosti benáreského sirotčince končí otázkou, zdali není povinností každého křesťana přispět na tak zušlechťující ústav (an. 1868, s. 16).

V této situaci je pochopitelné, že evangelická misie klade daleko větší důraz na životní příběhy jednotlivých konvertitů. Tak konverze kannanúrského zamíndára Šivarámana, podrobně popsána misionářem Friedrichem G.H. Matthesem (1865–1926), má ilustrovat, že „co Pán na této jednotlivé duši učinil, zůstává divem milosti a jest [...] rukojemstvím, že chce zde své království šířiti“ (Matthes 1902, s. 128). Nejzářnějším příkladem takového zázraku víry je však životní příběh Čandra Líly (1825?–1907), který v češtině na základě spisku Ady Lee *An Indian Priestess: The Life of Chundra Lela* zpracoval evangelický kněz Ludvík Bohumil Kašpar (1837–1901). Jde o exemplární příběh líčící, jak mladá, v sanskrtu vzdělaná dívka (srov. Kašpar 1903, s. 44) po smrti svého otce vyrazila na dlouhou pouť po celé Indii, aby našla vnitřní duševní uspokojení. Navštíví nejrůznější sakrální místa, jako je kolkatský Kálíghát (srov. *ibid.*), Džagannáthův chrám v Purí (*ibid.*), Dvárkanáth (*ibid.*, s. 53) a mnohá další. Po sedmi letech ve světském hluku nevázaných pohanských obřadů se hrdinka uchýlí k metodě jógy a askese, ale i v ní nachází jen utrpení a trýzeň, není tu „ani znamení ani oddechu ani pokoje“ (*ibid.*, s. 68). V této situaci se setkává s členy evangelické misie, nalézá vnitřní naplnění a křest. Tím však příběh nekončí, nýbrž pokračuje v líčení působení nové konvertitky „v šíření evanjelia mezi zatemněnými ženami Indie“ (an. 1903d, s. 4). Hlavním smyslem textu totiž není jen vyprávění o nalezení duševního klidu, ale o tom, jak „silná v Kristu byla tato žena, již Kristus uchvátil jako kořist svou z milionových davů temné Indie“ (Kašpar 1903, s. 112).

Na závěr ještě stručně zmiňme kritiku, která se na adresu podobně utvářeného obrazu křesťanských indických misí objevovala v Evropě již od konce 18. století. Jedním z jejích prvních hlasatelů se stal Herder, jenž si uvědomil, že hinduismus není jen náboženství, ale celkový životní názor, který ovládl zcela indickou duši, a tak „může trvati tak dlouho, pokud bude existovati byt' jen jediný Ind“ (Herder 1941, s. 219). Hinduisty nelze pokládat za modláře, neboť také katolíci se modlí k nejhorsším formulím, předmětům atd. (srov. Gérard 1963, s. 63). Na Herderův příklad navázal Schopenhauer, jenž poznamenal, že „v Indii naše náboženství nikdy nezapustí kořeny“, ale naproti tomu „indická moudrost zpětně proudí do Evropy“

(Schopenhauer 1998, s. 284); přesto však evropské vlády pomocí misíí „od základů napadají tamější náboženství“, jakkoli samy „zakazují každý útok na zemské náboženství“ v Evropě (Schopenhauer 2011, s. 218). U nás na tyto tendence navázali především Josef Kořenský, Pavel Durdík a Otakar Pertold.

Kořenský si na své cestě často všímá toho, jak jsou Indové k obráceným hinduistům nedůvěřiví a zdrženliví. Jeho průvodce v Tiruččiráppalli „jako bývalý vyznavač hinduismu není [...] příliš vážen mezi rodáky“ (Kořenský 1896a, s. 437) a podobně se prý má situace také na Šrí Lance (ibid., s. 341). Misionáři tak dávají konvertitům formálně sice novou víru, ale zároveň je vydělují z ostatní společnosti, a to nejen domorodé, ale i vlastní, neboť „i misionáři pokládají služebníka muhammedanského, brahmanského neb buddhistického za spolehlivějšího, nežli jest domorodec pokřtěný“ (ibid., s. 342). Tyto myšlenky později rozvíjí Pertold, jenž svůj článek pro *Volnou myšlenku* specificky zaměřil na to, „aby křesťanství, jež dobře vidí, že jeho pozice v Evropě slábne, nezaskočilo nás z Asie“ (Pertold 1911/12, s. 68). Církevními praktikám vytýká, že většinou přijímají křest nedotýkatelní, a to pouze s vidinou hmotného prospěchu, členové vyšších kast proto, aby se vyhnuli působení karmického zákona, neboť v křesťanství je od hříchu očistí pouhá zpověď (ibid.). K takovému přístupu však vedou sami misionáři, kteří již ve škole poskytují hmotné výhody (jako chléb s máslem a marmeládou) těm žákům, kteří pravidelně chodí do kostela (ibid., s. 36). Ostatním hrozí peklem a nadávají jim, přičemž „nejvíce misionáři římská a anglikánská [...] v tomto ohledu projevují vyškolenou virtuozitu“ (ibid.). Situaci navíc poškozují spory mezi četnými církvemi v Indii působícími, „o jejichž existenci nemáme někdy v Evropě ani tušení“ (ibid., s. 35), v nichž každá strana ostatní církve ukazuje v co nejhorším světle. Právě v důsledku těchto sporů a nabízení hmotných výhod je většina konvertitů „odloučena [...] jiné církvi křesťanské“ (ibid.) a někteří neváhají pokřtít se „třeba čtyřikrát“ (ibid., s. 66). Taková situace však jen hraje do karet většině misionářů, kterým nejde o spásu pohanských duší, ale jen o co nejvyšší počet konvertitů, „jímž by se mohli vykáhati svým představeným a obětavým dárcům, podporujícím je z Evropy penězi“ (ibid., s. 36). Také podle Pavla Durdíka nemá přes obrovské finanční příspěvky tato snaha budoucnost a lépe by bylo si uvědomit, „co dobra bylo by lze prokázat tímto kapitálem milionům evropské chudiny“ (Durdík 1897, s. 120–121).

Tři přístupy k indickým misíím, jak jsme je výše sledovali, však mohly ve své době existovat bez překážek vedle sebe. Je třeba si uvědomit, že svou vyhraněností všechny tři působily na úzce vymezený okruh recipientů, jež utvrzovaly v jeho světonázoru. Podobně tomu nicméně bylo i v případě klerikální kritiky indických náboženství, jež se míjela cílem právě proto, že hovořila většinou k přesvědčeným.

3.4. Modláři a ateisté

Možno-li mysliti sobě spisovately věrohodnější nežli [...] slovutné preláty, kteří svým povoláním zavázáni jsou pečlivě studovati, aby tím lépe bojovati mohli proti učení tak tajemnému, k němuž přiznává se téměř třetina lidského pokolení?

Tomáš Akv. Šobr, 1885¹²⁰

V obsáhlé recenzi na dílo *Du Brahmanisme Et De Ses Rapports Avec Le Judaïsme Et Le Christianisme* z pera Françoise Laouënana (1822–1892) vystihl český duchovní Tomáš Šobr (1860–1889) několika slovy základní premisu tradičních křesťanských přístupů k ostatním nábožensko-filosofickým světovým systémům. Právě rys zdánlivě pečlivé a podrobné analýzy, mající však především účel boje proti „nepřátelským“ názorům, je pro rétoriku klerikálního tisku 19. století zcela zásadní.

Přitom však dochází k diametrálnímu rozdílu mezi traktováním hinduistických systémů jako modlářských a buddhismu jako čirého ateismu a nihilismu. Odlišnost však tkví již v traktování základní defenzivně-ofenzivní tendence. Jestliže totiž v případě buddhismu bylo vztahování jeho učení ke křesťanství explicitní a takřka všudypřítomné, u hinduismu tomu tak nebylo. Jakkoli se tyto hlasy sporadicky objevovaly,¹²¹ nenalezly příliš mnoho ohlasu. Jedinými výraznějšími výjimkami byli jednak Arthur Schopenhauer (viz výše), jednak theosofické teorie o původu judaismu a křesťanství v hinduismu (viz zejména Šídlo 1913, s. 16). Mnohem spíše šlo však křesťanské interpretaci hinduismu o boření mýtu prvotní bráhmanské moudrosti, oné „philosophia perennis“. Prvním krokem k tomu bylo zamítnutí panteismu, tradičně vnímaného jako základní princip bráhmanské upanišadové nauky (srov. zejména an. 1894h). Tyto nauky byly vykreslovány jako zhoubné, neboť „dle nich není cestou k věčné blaženosti život pronaložený v plnění povinnosti, nýbrž obohacení se tajemným jakýmsi věděním“ (an. 1887e, s. 1), a toto neúčinné tápání vede k základnímu tezi, že panteismus není s to poskytnout duševní klid. Princip reinkarnace, vykládané jako „stěhování duší“, je pak popisován jako nemorální, protože ten, kdo splynul s brahmá „jako nemůže ani hřešiti, tak nemůže prokazovati činnost ctnostnou, požívaje klidu nečinného“ (Kadeřávek 1898, s. 249). Tento ideál nejenže nemá místo pro etiku, ale je zároveň vnímán jako prakticky nedosažitelný; Proto „indická

¹²⁰ Cit. dle Šobr 1885, s. 382.

¹²¹ Příkladem mohou být *Přirozené dějiny náboženství* (*Natural History of Religion*, 1757) Davida Huma (Hume 1900, s. 53). O určité komparace se však pokoušeli již první misionáři, snad sporadicky i František Xaverský (srov. Halbfass 1988, s. 465).

filosofie sestoupila z nejvyššího idealismu, který světu tělesnému popírá jsoucnosti, k dualismu, který klade dvě prvotě: přírodu a ducha, aby končila materialismem a nihilismem“ (ibid., s. 250). To se projevuje nejen obratem k „nihilistickému“ buddhismu, ale rovněž k hinduistickému modlářství, které nemá s původním brahmanským idealismem nic společného. Přitom je příznačné, že sám panteismus obsahuje zárodek polyteistického, tj. modlářského kultu, neboť „kde jest všecko bohem, proč by nebyli tam i bohové mnozí?“ (an. 1894h, s. 180); nebo, řečeno filosofičtěji, je-li „Bůh všecko,“ není tedy žádné místo, kde by takový bůh nebyl, a proto je logicky přítomen i v každé modle, filosoficky pojímané jako připomínka prostému lidu, aby tohoto boha uctíval (srov. J.V. 1906). Tak je vykládán zdánlivý paradox, že vedle sebe mohou koexistovat zdánlivě se vylučující polyteistické a panteistické názory.

Hinduistický polyteismus je nazírán čistě jako modlářství.¹²² Zejména katoličtí duchovní, takto traktující realitu indické religiozity, si přitom uvědomili, že se dostávají do ostrého kontrastu s tradičním romantizujícím schématem upanišadového teismu, a proto proti němu důrazně vystupovali jako proti ireálné idealizaci (srov. Kubes 1906, s. 78), neboť každému takovému idealistovi čerpajícímu znalosti z indologických prací může každý hinduista odseknout: „Ale člověče, vy nemáte o našem náboženství ani zdání!“ (ibid., s. 388). Skutečnost tudíž misionáři poznávají na svých cestách Indii, a to zejména návštěvou pohanských chrámů, neboť právě chrám je „hlavním stanem nepřátelského tábora, kdež poznáváme, jakých sil třeba jest, abychom s pohanstvem úspěšně válčili“ (ibid., s. 187). Proto je příznačné, že křesťanské popisy hinduistických chrámů nikdy z principu nemohou být nezaujaté a navazují zcela vědomě na podobně orientované starší popisy (srov. Mitter 1992). Ctění nejrůznějších bohů hinduismu není ničím jiným než uctíváním d'ábla (Kubes 1906, s. 186; an. 1877b, s. 9) a celá hinduistická víra je jenom strachem z d'ábla, neboť „Satan je stále straší“ a „strach, obava, toť celé náboženství jejich“ (Kubes 1906, s. 188), čemuž odpovídá i odpudivý vzhled hinduistických chrámů a uctívaných model (ibid., s. 438).¹²³ Tento obraz je často dáván do působivých kontrastů s krásou indické přírody a nejednou se tak můžeme dočíst, jak „před námi [...] všecko povznášelo duši ke Tvůrci... a za námi ve špinavém výklenku smrděla rohatá, břichatá socha d'ábla s vyplazeným jazykem...“ (ibid., s. 184).

¹²² Výjimek z tohoto schématu je jen nepatrné množství, a pokud existují, jsou čistě účelové. Tak lze například „nerozumným“ indickým modlářstvím a asketismem argumentovat proti myšlence čistě rozumově založeného filosofického náboženství (an. 1876d, s. 146).

¹²³ Příkladem, jak ironizující negativní hodnocení indické duchovnosti pronikalo i mimo církevní kruhy, může být poznámka jinak objektivního cestovatele Václava Stejskala (1851–1934) o tom, že nirvánu „Budha přirovnal mizení zapáleného střelného prachu. Důkaz, že to tam strašně smrděti musí“ (Heroldová 2008, s. 167). tento citát je nápadně podobný ironizaci konceptu nirvány, jak se objevuje u křesťanských autorů.

Kromě hrůzy může být důvodem příklonu k hinduismu také náklonnost ke zhýralému a nemravnému životu, a to zejména proto, že si věřící berou v tomto ohledu příklad ze svých bohů, kteří propadají nejhorším pohlavním a smyslným žádostem (viz zejména an. 1877b, s. 10). Zvláště provokativně působil v tomto směru zdánlivě nemravný život Kršny-pastýře, přirovnávaný často ke kristovské legendě; nemravnost kršnovské legendy prý „naplnila i samé přísnější přívržence brahmanismu onou rozpačitostí, jež jim vynutila výrok, že sice rysy ze života boha Vishny vyžadují úcty, ne však — následování“ (Sladomel 1896/97, s. 652). Co však poněkud mravnější a vzdělanější složky hinduistické společnosti odsuzují, to přijímá prostý lid za své, a tak lze hinduistické bohoslužby charakterizovat jako snůšku nemravností a rozmařilostí (srov. an. 1880b). Takový přístup musel zákonitě mít dopad i na mravnost a vzhled svých vyznavačů, jejichž „intelligence [...] jest slabě vyvinuta; všickni vyznačují se zlým, divokým, ponurým a zároveň přiblblým vzezřením, jež pohanství vtiskuje nešťastným obětem svým“ (Kubes 1906, s. 72). Mravní zkáza je dokonána tam, kde se toto zhýralé náboženství setkává s moderní evropskou civilizací, jako je tomu například v Bombaji, kde lidé ztrácejí to jediné, co jim z pravého náboženství zbývá, totiž pravou víru, a upadají do nebezpečí ateismu. Vše, proti čemu tradiční křesťanská společnost bojuje, je tak uzavřeno – od filosoficky neuspokojivého panteismu vede cesta ke zkaženému a pohanskému uctívání d'ábla, odkud je jen drobný krok k indiferentismu a ateismu. Proto jsou k nezdaru předem odsuzovány i veškeré obrodné snahy uvnitř hinduismu samého, a jestliže mají některé (jako hnutí Bráhmamádž) úspěch, je to způsobeno jen příklonem jejich vůdců ke křesťanství (srov. v této kapitole výše 2.1.6).

Zcela odlišná byla výchozí situace při církevní reflexi buddhismu. Četnými zdánlivými podobnostmi s křesťanstvím i svou univerzálností se zdál být „skvělým – ale též nebezpečným – argumentem proti náboženství Ježíše Krista“ (Lenoir 2002, s. 72), a jak jsme viděli výše, stával se mnohdy spíše zbraní v boji proti křesťanství než předmětem nezaujatého výzkumu (srov. *ibid.*, s. 83). Veškerá křesťanská „analýza“ buddhistické legendy i nauky (zejména etiky) si proto dala za cíl rázně odmítnout veškeré zdánlivé podobnosti mezi oběma náboženstvími, jak to ostatně již v roce 1847 formuloval Victor Cousin (srov. *ibid.*, s. 89) a ještě roku 1901 týmiž slovy potvrdil Adolf von Harnack (Glasenapp 1960, s. 163–164). Již proto je většina křesťansky orientovaných invektiv proti buddhismu zaměřena tradičně na dvě základní složky: popření podobnosti mezi ježíšovskou a buddhovskou legendou a relativizaci zejména etické (případně theodičnické) hodnoty buddhismu (srov. Lubac 2000, s. 184). V konečném důsledku tak stálo základní křesťanské schéma, popírající význam buddhismu a jeho podobnost s křesťanstvím, proti stejně schematickému názoru, který tuto podobnost potvrzoval. Pokud se

církevní diskurs v něčem mění, je to pouze vzrůstající intenzita tohoto boje v souvislosti s rostoucí popularitou západního buddhismu. Když tedy v jednom z prvních ročníků katolického *Blahověstu* čteme poměrně nezaujatý referát, podávající legendu Buddhova života (E. 1864a), obsahuje druhý článek (podepsaný touže šifrou E), pojednávající o buddhistickém pekle, již invektivu proti buddhistickému pojetí nesčetných trestů, které prý daleko spíše nežli „proslavená snášelivost“ (E. 1864b, s. 165) zajistily buddhismu tolik stoupců; přesto je poměrně objektivní text s to připustit, že „se peklo indické více podobá našemu očištcí, jelikož hříšník nepozbývá naděje příštího vysvobození“ (ibid.).¹²⁴ Skutečný ostře vedený boj proti buddhismu začíná u nás teprve na přelomu osmdesátých a devadesátých let. Tak roku 1889 hlásí anonymní autor v *Časopise katolického duchovenstva*,¹²⁵ že japonský list *Bijou of Asia* (vycházel 1889–1892) si dává za úkol šířit buddhismus na Západě, neboť se zde křesťanství „nalézá [...] v úpadku, pozbývající vlivu na život sociální a vlastních zásad se vzdávající“ (Borový 1889, s. 238). Rok na to přináší podobné poplašné zvěsti také evangelický tisk; na japonské misijní aktivity reaguje krátký text nazvaný příznačně *Před bojem*, spatřující příčinu úspěchu japonského buddhismu právě v tom, že se chopil typicky misijních křesťanských prostředků (an. 1891h, s. 95; srov. též an. 1890j, s. 110). Všeobecné mínění přitom vyznívalo v tom smyslu, že „buddhismus na východě klesá a jest to zvláštní, že [...] vyhání nové výstřelky v srdci západní civilizace“ (an. 1890i, s. 95). Tímto názorem brzy otrásl světový náboženský kongres v Chicagu, jemuž se z církevních kruhů dostalo tvrdé kritiky (viz zejména an., 1894i), jelikož úspěch zde neměl jen Svámí Vivékánanda (viz výše), ale též šrílanští představitelé buddhismu, a to tím více, „čím větší probuzuje se hrabivost a nesnášelivost mezi západními hlasateli křesťanské lásky“, jak píše očitý svědek kongresu, Josef Kořenský (Kořenský 1896c, s. 160). Právě postupující konfesionalizace na Západě prý buddhisté na kongresu využili, když zde mluvili „o snášelivosti ke všem vyznáním, národům a plemenům, jakož ukládá jim vlastní víra“ (ibid.). Křesťanský tisk reagoval především relativizací obrovských počtů buddhistů na Východě. Jeho argumentem bylo, že například Čína „vězí přece ještě tak hluboko v konfucionalismu, jako by buddhismus nikdy byl do země nepřišel“ (Kovář 1911, s. 197), a tak je buddhistů ve skutečnosti „jen“ asi sto milionů, a zdaleka tedy nejde o nejrozšířenější světové náboženství (an. 1894j, s. 202). Další argumenty byly hledány přímo u těch západních indologů, kteří se vyjadřovali skepticky k možnostem komparace vztahu buddhismu s křesťanstvím; to

¹²⁴ Paralely mezi hinduistickým/buddhistickým peklem a křesťanským Očištěm využil rovněž evangelický tisk k důkazu, že celý koncept Očiště je v křesťanství nepůvodním a přejatým právě z indických náboženských systémů (viz Košut 1870/71, s. 294).

¹²⁵ Podlaha & Tumpach text připisují Klementu Borovému (1838–1897; viz Podlaha & Tumpach 1912–1918, s. 32; o autorovi ibid., s. 2066).

byl především názor Leopolda von Schrödera (1851–1920), podle něž se lze sice o buddhismus zajímat z historického hlediska, křesťanství však není schopen nahradit, neboť postrádá křesťanský koncept slitování (an. 1899b; srov. Leifer 1971, s. 106). Podobné názory zastával též Joseph Dahlmann (1861–1930), považovaný v našich katolických kruzích díky své náboženské orientaci za jednu z největších autorit na dané téma, protože „všecky buddhistické země prošel a prozkoumal“ (an. 1909c, s. 61). Popisuje totiž buddhistickou nirvánu jako jakousi „propast nicoty“ (srov. Leifer 1971, s. 107; Myers 2013, s. 118), v důsledku čehož „jen utrpení existuje, nikoliv trpitel, jen skutky, než není, kdo by je vykonal“ (cit. dle Rozmahel 1907, s. 70). Navíc vystoupil také s revoluční myšlenkou, podle níž mahájánový buddhismus vznikal v silné závislosti na raném křesťanství (viz an. 1909c; Hubík 1911). Podobných autorit, s oblibou citovaných na podporu křesťanských názorů o nevyspělosti buddhismu, se ostatně objevuje celá řada. Figuruje mezi nimi jak katolický kněz a filosof Günther Schulemann (1889–1964; viz A.P. 1912), tak i ruský důstojník Pjotr Nikolajevič Krasnov (an. 1896d) či přední japonský učenec období Meidži, Masaharu Anesaki (1873–1949). Zvláště poslední případ je pozoruhodný, neboť ukazuje neobyčejnou interpretační obratnost katolických periodik. Anesakiho názor o tom, „že obě náboženství se prostoupí, ale [...] buddhismus rozhodně získá a se povznese“, je interpretován v tom smyslu, že „buddhismus celý jest obsažen už v křesťanství: jeho idey i život mravní“ (an. 1905d, s. 952). Uvedení názoru japonského profesora bylo ostatně dobově velmi důležité; nový impuls totiž buddhismus na Západě zaznamenal právě po vítězství Japonců v rusko-japonské válce, které podle evropských zpravodajů svědčilo právě o síle a novém vzestupu buddhismu oproti upadajícímu křesťanství (srov. an. 1905c, č. 263, s. 1). V reakci proto vznikly texty důrazně upozorňující, že japonský buddhismus nemá s původním Buddhovým učením mnoho společného, neboť se dostal do Japonska „ne již v původní své podobě, nýbrž brahmanismem značně prosáklý“ (Podlaha 1906, s. 139). Přesto se buddhismus na Západě šířil dále, o čemž u nás podává obraz zejména zpráva Jakuba Rozmahela (1885–1962), sugestivně líčící, jak „v Londýně zakládány jsou kroužky ctitelů Buddhových“ a „v Paříži propůjčuje dokonce sama vláda potřebné předměty z muzeí ke kultu Buddhu“ (Rozmahel 1907, s. 12). Kořeny tohoto úspěchu buddhismu se pokusil sledovat pozdější svatovítský kanovník, tehdy ještě kaplan u sv. Havla, Josef Čihák (1880–1960). Ten rozdělil evropské směry propagující buddhismus na dva proudy, z nichž „jeden holduje buddhismu ateistickému, tedy především jižnímu, původnímu; směr druhý vybírá a sleduje buddhistickou mystiku a esoteriku zejména buddhismu severního“ (Čihák 1914A, s. 8). Toto předválečné svědectví o počínající oblibě mystického buddhismu je pro nás poměrně cenné, neboť

z nemnoha českých dobových pramenů se jasně rýsuje především vliv théravadového směru pálijského kánonu.

Již výše jsme naznačili dva kruciální momenty, proti nimž se křesťanský tisk nejčastěji vymezoval. Prvním je časté komparování buddhistické a křesťanské legendy. Vliv buddhismu na evangelijní zprávy o Ježíšově životě je podle křesťanských kritiků hlásán především nestydatými falzifikátory, jako byli Nikolaj Notovič (srov. an. 1907c, s. 65; Špaček 1907, s. 8), případně nekritickými básníky, především Edwinem Arnoldem, v jehož *Světle Asie (Light of Asia)* je Buddha představen ahistoricky a je více podoben Kristu než historickému Siddhártovi (srov. Myers 2013, s. 116, 121). Křesťanská kritika podobných komparací vychází často z faktu, že historičnost buddhistických legend nelze nijak ověřit, jedná se tedy jen o jakési pohádky, které navíc mohly do buddhismu proniknout značně pozdě pod křesťanským vlivem (Špaček 1907, s. 10; srov. Myers 2013, s. 123; Franc 2013, s. 110). Navíc jsou zdánlivé podobnosti obou legend pokládány za víceméně nahodilé a povrchní, a to do té míry, že by jejich zastánci mohli stejně tak „každý klub vegetariánů [...] a každý spolek pro ochranu zvířat prohlásiti za odvětví buddhistův“ (ibid., s. 12). Ve skutečnosti právě zkoumáním etické hodnoty zdánlivě paralelních míst obou legend vynikne propastný rozdíl obou náboženství. Pokouší-li démon Mára Buddhu předváděním rajských rozkoší, útočí se tu jen „drážděním smyslnosti a bázní“, což dokazuje, „že se buddhism nedostal nad pohanskou znalost člověka“; oproti tomu pokouší-li Satan Krista, jedná se tu o důležitou teologicko-filosofickou otázku „setrvání obecenství s Bohem“ (an. 1907c, s. 66). Podobný rozdíl vykazuje i způsob smrti obou „spasitelů“ – neboť Kristova smrt na kříži „vynucuje takřka vyznání božství jeho“, zatímco Buddha umírá „smrtí přirozenou, bez značných bolestí, obklopen přáteli, ctěn a vážen ode všech“ (Švábenský 1906, s. 138). Zatímco tedy Kristus umírá jako Vykupitel, Buddha pouze jako „učitel vykoupení; ve skutečnosti jako slepý vůdce slepých“ (ibid.). Buddha je tedy často vnímán jako osobnost v podstatě tragická, hřešící především „neslýchanou pýchou, která naplňovala jeho duši“ (Kubes 1906, s. 244), pročež se mu také nedostalo základního theofanického poznání Boha Otce (srov. podrobně Bogusiak 2010, s. 170). Proto je jeho učení lživé a může tak vést jedině ke stejně lživým výsledkům. Jako příklad uvádějí katoličtí autoři často nemravný život buddhistických kněží/mnichů, a to právě pro vnějškové podobnosti mezi obřady severního buddhismu a katolictví, jichž často využíval evangelický tisk, aby zdůraznil, že „jedni druhým své umění, jak říkáme, odkoukali“ (an. 1897e, s. 81). Katolíci tedy reagují obdobně poukazem na rozdílný vnitřní obsah vnějškově podobných obřadů, jichž využívají protestantští misionáři „z nenávisti ke katolicismu, těšíce se, že víru katolickou sníží a zlehčí, přirovnávající ji k tomuto pohanství“

(Kubes 1906, s. 398). Ve skutečnosti to však podle katolíků jen ukazuje, nakolik mají protestanti „povrchní pojmy o tom, co jest víra“ (ibid.).

Podobným způsobem se často útočí na zdánlivě vznešené principy buddhistické etiky. Ty rovněž vykazovaly četné podobnosti s etikou křesťanskou, a mohly tak dokazovat nejméně to, že obě náboženství vycházejí z téže primordiální víry a prvotních etických zásad lidstva (srov. Lubac 2000, s. 195). Úkolem křesťanských autorů proto bylo opět zdůraznit vnitřní nesourodost obou principů (srov. ibid., s. 200), a to na základě poukazů k buddhistickému ateismu. Přitom vznikají texty značně rozrůzněné, od čistě povrchních a didaktických, hlásajících přímo, že „srovnání Buddha s Kristem nevypadne jinak jako srovnání stínu se světlem“ (Slaviček 1910, s. 128), neboť buddhismus se vyžívá „v neužitečné kontemplaci“ a je „trpný, pošmurný, bezradostný, neplodný“ (an. 1901d, s. 46), až po vysoce erudovaný text Josefa Čiháka, odvozující buddhistický ateismus a morálku z filosofie sánkhji a jógy. Základní argumentace těchto textů je však podobná. Protože je buddhismus čistě ateistickým názorem, kde namísto Boha „nalézáme toliko temnou prázdnotu“ (Kovář 1911, s. 138),¹²⁶ založil Buddha svou morálku na víře v silnou lidskou osobnost (ibid., s. 144). Tato „morálka bez Boha“ je ovšem v příkrém protikladu k naší morálce, která je „na Bohu závislá“ (Švábenský 1906, s. 138). Právě tento apel na teologický základ etiky umožňuje buddhistické etické principy pro jejich ateismus označit za egoistické, kvietistické a nihilistické (Rozmahel 1907, s. 177), neboť právě v nich se odráží buddhistická pesimistická „dogmata“.¹²⁷ Tak je nejvyšším etickým cílem buddhisty „v nic se rozplynouti“ (an. 1873b, s. 35). Přesto někteří autoři, byť značně zdrženlivě, píší o tom, že alespoň vnější příkazy buddhistické etiky „apelují na zákon lidství, v srdci každého člověka vepsaný“ (Kovář 1911, s. 142) a vyznívají v zásadě pozitivně. Je to vlastně jakési první vyslovení základních etických principů (ibid.), které lze přirovnat ke snaze řeckých filosofů, jako Sókrata či Platóna (Rozmahel 1907, s. 178), jež však dovršil jejich spojením s učením o Bohu-Otci teprve Kristus. Takto, bez Boha, zůstává buddhistická morálka nejen bezútešnou, protože kladoucí veškeru spásu a osud do rukou jedině člověku,¹²⁸ ale z téhož důvodu též čistě egoistickou. A tak „kdežto křesťanství hlásá účinnou lásku k bližnímu, buddhismus, koná-li co pro úlevu bídy bližního, činí to ze sobectví, by se dalším

¹²⁶ V této souvislosti některé texty upozorňují na deifikaci Buddha v pozdějším buddhismu; nicméně fakt, že si buddhisté místo Boha dosadili svého „Spasitele“, je interpretován nikoli jako příklon k teismu, ale jako „pohanství monoteistické místo polyteistického“ (Kovář 1911, s. 196).

¹²⁷ Jiní katoličtí autoři hovoří o buddhismu jako o náboženství bez dogmat, přitom však zdůrazňují, že právě „dogma jest duší křesťanství a dodává zákonu mravnímu vlastního křesťanského životního principu“ (Kovář 1911, s. 137).

¹²⁸ V tomto duchu jsou konstruovány také některé křesťanské komparace konfucianismu, buddhismu a křesťanství, imaginující tři filosoficko-náboženské systémy jako tři stupně k dokonalosti (viz an. 1883c).

nepříjemnostem vyhnul“ (Špaček 1907, s. 119). I proto se „národové buddhismu propadlí“ nacházejí „v ustavičném úpadku“ (ibid., s. 121), a „je-li spokojen Asiat svou věrou, nenásleduje z toho, že jí budou spokojeny masy lidu u nás“ (Kovář 1911, s. 144).

V důsledku takové argumentace může tedy olomoucký profesor teologie Richard Špaček (1864–1925; srov. k němu Podlaha & Tumpach, 1912–1918 s. 2132–2133) citovat názor H. S. Chamberlaina o tom, že „Buddhovo myšlení a život tvoří pravý opak myšlení a života Kristova“ (Špaček 1907, s. 123; srov. Chamberlain 1910, sv. I., s. 199).

Jakkoli jsou tedy křesťanská reflexe hinduismu a buddhismu zdánlivě rozdílné, vykazují celou řadu paralel a podobných hodnocení. Je to především snaha převést oba filosofické systémy na pozice, z nichž mohou být nejen kritizovány, ale též snadno zdiskreditovány: buddhismus je tak uváděn ve spojitost s egoistickým ateismem a nihilismem, zatímco hinduismu se dostává nálepky pověřivého polyteistického modlářství. Tím se oba konkurenční systémy uvádějí na jmenovatele, proti nimž tradiční křesťanství bojuje rovněž na Západě – toto přiblížení obou směrů západnímu sekularismu a zbavení jejich duchovního rozměru pak polemiku usnadňuje (srov. Ahlstrand 2020, s. 81–82), neboť apeluje na tytéž stránky tradiční křesťanské víry.

4. Indická duchovnost ve světle okultismu

Indie! Jak často slýchal jsem toto slovo od všech okultistů, spiritistů, theosofů, mystiků a spiritualistů! Je to poslední záchrana, poslední útočiště před urputnými nápory rozumu a soudnosti.

Hanns Heinz Ewers, 1910¹²⁹

Období před první světovou válkou je dobou zrodu okultních hnutí akulturujících hinduismus do české společnosti, jak ukázal ve své monografii Milan Fujda (2010). Zároveň se jedná o dobu, kdy bylo členství v rámci esoterických společností vnímáno značně exkluzivně, a to v souvislosti s duchovní krizí, již obvykle označujeme za „krizi konce století“ (ibid., s. 55). Masovější rozšíření tohoto trendu však přinesla teprve krize spojená s válečnou zkušeností, a proto za zlatý věk českého okultismu lze pokládat teprve dvacátá a třicátá léta 20. století (srov. ibid., s. 191).

¹²⁹ Cit. dle Ewers 1931, s. 78.

Jakkoli obvykle spojujeme vznik okultního hnutí s několika významnými myšlenkovými okruhy (jako byla theosofie H. P. Blavatské či hermetismus) a jsme ochotni pokládat za jeho bezprostředního předchůdce spiritistické hnutí,¹³⁰ je třeba zdůraznit, že kořeny esoterického vidění světa jsou daleko starší. V období 19. století došlo k propojení starších, od renesance přítomných konceptů univerzálního světového duchovního dědictví (srov. *ibid.*, s. 122) se specifickou modifikací komparativní religionistiky. Klasická vědecká komparace se totiž s postupujícím poznáním východních tradic stávala prakticky nemožnou (*ibid.*, s. 152), a proto dochází ke komparaci, jejímž výsledkem je jakýsi „organizovaný synkretismus“, tj. nikoli nahodilé přijímání jednotlivých náboženských konceptů a teorií, ale vytváření přísně logického systému z jednotlivých zdánlivě nesourodých prvků (*ibid.*, s. 156). Konstrukce tohoto typu s sebou přináší nutnost soustředit se na skripturální tradici různých kultur, jež jsou však vnímány jako články nepřetržité, tajné, tedy okultní tradice, která je schopna z těchto textů vybírat a formovat vlastní jednotné nejvyšší učení (*ibid.*, s. 150). Právě toto vědomí vlastní výlučnosti a zároveň pocit nepochopení ze strany sekulárně orientované moderní vědy je tak jedním ze základních konstituentů okultismu (Burrow 2003, s. 242).¹³¹

I toto vědomí výlučnosti je však komplikováno vztahem okultismu 19. století k vědě; právě jeho proměnu lze pokládat za jednu ze základních odlišností od raně novověkého esoterismu. Okultismus 19. století totiž vystupuje, především ve vztahu ke křesťanství, jako přísně vědecký, ale zároveň jako směr, jenž „odmítl radikální Boží transcendenci ve smyslu božské nepřítomnosti ve světě“ (Fujda 2010, s. 124); vůči radikálnímu vědeckému poznání 19. století se však vymezoval stejně ve snaze sloučit jeho racionalismus „s niterně prožívaným náboženstvím“ (*ibid.*). Tím dochází k příznačné snaze legitimizovat vlastní duchovní přesvědčení přísně vědeckými metodami. V tomto smyslu lze okultismus přirovnat například k socialismu, s nímž ostatně sdílí jak vědomí přísně vědeckých metod, tak vizi ideálně uspořádaného světa (Kudláč 2003, s. 105). Zároveň to ale znamená, že náboženská doktrína, hlásaná okultními směry, je záměrně artikulována zcela jinak než tradiční náboženská vyznání (Fujda 2010, s. 29). Právě toto uvedení všech náboženských představ „na společného jmenovatele“ prostřednictvím přísně logicky tvořeného systému může přinést jedinečné, vyšší, výlučně okultní poznání (*ibid.*, s. 130). Proto se okultismus šířil podobnými kanály jako vědecké poznatky: prostřednictvím veřejných přednášek či specializovaných periodik (*ibid.*,

¹³⁰ To je však již dobově rozšířené schéma; srov. zvláště Matuszewski 1899, s. 25–26.

¹³¹ Dobře tento vztah charakterizuje přednáška Rudolfa Steinera, otiskovaná v *Theosofické revui* r. 1910: „Pravá theosofie chce přinášeti jen pozitivní práci, a [...] vlastně nikde si nechce hráti na odpůrce. Nemůže však též zavíratí oči před okolností, že z nálady doby vzhází jí zcela určité nepřátelství. A toto nepřátelství musí v jeho svéráznosti klidně charakterisovati“ (Steiner 1910, s. 9).

s. 136). Tím nastal konflikt nejen s pozitivistickou vědou 19. století, která podle okultních názorů „nechává stranou nebo řeší neuspokojivě pro člověka zásadní otázky posmrtné existence, původce světa“ (ibid., s. 146, upraveno JH), ale pochopitelně i s tradičním náboženstvím, neboť „přísně vědecké“ přednášky měly často patrně spíše podobu bohoslužby, resp. „bohoslužby myšlenky“ – s narážkou na onu tenkou hranici, jež dělí vlastně každý zájmově výlučný kroužek od víceméně náboženského sektářství.¹³² Z toho vyplývá rovněž ambivalentní vztah k Božskému; jakkoli je posledním cílem božská bytost, okultisté nezdůrazňují její svobodu, tím méně všemohoucnost, ale fakt, že „jedná podle univerzálního zákona“ (ibid., s. 140). Objevit tento zákon a spolehlivé metody, jimiž lidská vůle dojde jeho dokonalého plného pochopení, a tím vyššího spojení s vnitřní božskou bytostí v člověku, je základním úkolem všech okultních směrů, jež se různí pouze způsobem jeho realizace.

Akultura indických prvků do jednotné světové filosoficko-náboženské tradice není ani zdaleka pouze projektem okultismu 19. století. Připomeňme stručně jen dva i v našem prostředí silně rezonující hlasy, jež vnesly indickou duchovnost do proudu obecného filosofického vývoje lidstva. Jsou to známá jména, o jejichž vztahu k indickému myšlení se dodnes hojně debatuje, totiž Ralph Waldo Emerson (1803–1882) a Lev Nikolajevič Tolstoj (1828–1910), jejichž dílo u nás bylo reflektováno paralelně přibližně v téže době, tedy na přelomu 19. a 20. století.

Emerson vybírá ze světových náboženství jednotlivé prvky, jež napomáhají individuální transcendenci (Versluis 1993, s. 51), a jakkoli byl indickým učením hluboce inspirován (ibid., s. 57–62, 68), Indii explicitě zmiňuje jen okrajově. Četné parafráze *Mánavadharmašástry* či *Bhagavadgíty* totiž Emerson do svých textů většinou vtěluje spíše jako součást vlastní autorské výpovědi (ibid., s. 64). To vede k paradoxu občasného výrazného přečeňování Emersonovy indické inspirace (např. Anvaruddin 2013), zároveň však čtenáři, který tyto inspirace nehledá, zůstanou zcela skryty. Na dobového českého recipienta tak působily spíše vágní výčty svatých písem nejrůznějších směrů včetně indických (Emerson 1907, s. 175) či postavení Mojžíše a Ježíše vedle Buddhy, Savonaroly a Husa (ibid., s. 26), neboť se zde vyskytují „jisté body totožnosti“ (Emerson 1883, s. 20). Jakkoli tedy Emersonovo učení působilo svým zaměřením na jednotnou myšlenku transcendence, vysledování jeho indických inspirací je teprve dílem pozdějších badatelů.¹³³

¹³² Modelovým příkladem je pozdější radikální proměna Theosofické společnosti, která, ač především H. P. Blavatskou a H. S. Olcottem založena jako přísně „vědecká“, postupně své zakladatele deifikovala, a to prostřednictvím konceptu reinkarnace (srov. Machálek 1926, s. 10).

¹³³ Pozdější theosofii inspiruje především Emersonovo výrazné pojetí karmického principu, vykládaného v kontextu Schellingova výroku, že „jest v každém člověku jistý cit, že jest tím, čím byl od věčnosti a že se takovým nestal ve své době“ (Emerson 1906, s. 11).

Zcela jiná je situace v případě L. N. Tolstého, již tím, že jeho zájem o indické myšlení byl patrně dlouhodobější (podrobněji Burba 2006, s. 76; Petrova 2003, s. 21). Nejenže posléze do četných sborníků výroků světových myslitelů (zejména *Круг чтения*, jenž vyšel v kompletním dobovém českém překladu) vtělil řadu výroků z hinduistických a buddhistických písem,¹³⁴ Tolstoj především o indické filosofii explicitě píše, a i když jí (kromě dvou poněkud kuriozních próz) nevěnoval souvislejší pojednání, vkládá zmínky o ní do svých nábožensko-filosofických úvah, a proto je s Indií (či obecněji Východem) již dobově hojně spojován.

Pro nás je Tolstého reflexe indické duchovnosti důležitá nejen pro četné dobové překlady jeho filosofických děl, ale rovněž pro mnoho bodů shodných, ale též rozdílných od esoterických (zvláště theosofických) proudů jeho doby. S theosofy sdílí odpor k církevnímu náboženství (srov. Tolstoj 1907, s. 40), což mu v rámci institucionalizovaného křesťanství (nejen pravoslavi) vyneslo nálepkou anarchisty (podrobně srov. Berdica 2018). Takové vnímání Tolstého názorů ovšem předpokládá poměrně široké vymezení konceptu anarchismu a dobově bylo ostře kritizováno,¹³⁵ což mu nakonec vyneslo kuriozní označení křesťanského anarchisty (u nás Neumann 1966, s. 72), jež ho stavělo do poněkud paradoxní pozice mimo hlavní dobové ideologické proudy. Jakkoli se tato podobnost může zdát silně konstruovaná a hypotetická, jde tu, stejně jako u představitelů okultismu, o důsledek konfliktu mezi vírou a vědou, jenž se Tolstoj pokouší rovněž řešit cestou hledání symbiózy, kterou se má povznést v konečném důsledku jak logicko-interpretací schopnost lidstva, tak jeho náboženský, a zejména etický život (srov. Carlson 1991, s. 161–162). Podobně jako v okultních periodikách se tedy u Tolstého český čtenář mohl dočíst o hledání pravdy v křesťanství, zneužívaném dnes klerikálními kruhy (Tolstoj 1907), tak v buddhismu, jenž se stává zástěrkou japonskému militarismu (Tolstoj 1904, s. 63). Toto zneužívání náboženských názorů je vykládáno jako odklon od verifikovatelných duchovních pravd ke konceptu pouhé fanatické víry (Tolstoj 1901, s. 57), a proto je nutno náboženství scientifikovat, „aby člověk [...] pochopil a pamatoval, že nemá a nemůže mítí žádného prostředku poznání, kromě rozumu“ (ibid., s. 21). I když v každém duchovním systému i Tolstoj (jako okultisté) nalézají pravdy verifikovatelné vedle názorů přičících se rozumu (ibid., s. 67–68), na rozdíl od okultistů nenabízí vysvětlení skrytého významu těchto záhad víry, ale tázání po nich pokládá za klam (příznačně vyjádřený hinduistickým konceptem máji; Tolstoj 1909, s. 13). Naše tázání by tedy nemělo znít „proč?“ ale „jak žít?“ (Burba 2006,

¹³⁴ Kompletní excerpce těchto výpisků in Petrova 2003, s. 219–235, bez buddhistických výroků též Burba, 2006 s. 220–227.

¹³⁵ U nás taková kritika vyšla pochopitelně především ze strany S. K. Neumanna, jenž deklaroval, že Tolstého myšlení pouze dokazuje, „jak náboženský člověk je duševně úzce vymezeným a vzestupného vývoje neschopným“ (Neumann 1966, s. 64).

s. 137), čímž však Tolstému zbývá z celého náboženství vlastně jen etika, již v nejvyšší možné míře nalézá v křesťanství (srov. Tolstoj 1910, s. 49). Komparace s jinými duchovními proudy mu tak (v opaku k okultnímu hnutí) slouží k verifikaci základních etických křesťanských hodnot. Etika všech náboženských systémů totiž směřuje k dosažení blaha, definovaného jako „vše, co vnáší sjednocení mezi lidmi“ (Tolstoj 1901, s. 151). Toto blaho Tolstoj chápe ve smyslu služby k povznesení lidstva (Tolstoj 1895, s. 286), přičemž každý duchovní systém se k tomuto poslání staví jinak: buddhismus „zapřením sebe sama k dosažení Nirvány“ (Tolstoj 1894, s. 233; srov. týž 1895, s. 16), křesťanství „láskou k Bohu a bližnímu, dávající blaho člověku“ (Tolstoj 1894, s. 233; srov. týž 1895, s. 16–17). Přestože tedy Tolstoj vysoce hodnotí přínos etického buddhismu i upanišadového učení, je podle něj pro duchovní vývoj lidstva právě etické křesťanství „samo sebou tak [...] nezbytné jako na mraze zamrzá voda“ (Tolstoj 1901, s. 194).

Pokusili jsme se tu v komparaci a kontrastu s obrazem konstruovaným okultisty načrtnout takový obraz myšlení L. N. Tolstého vzhledem k indickým duchovním systémům, jaký mohl získat český čtenář četných překladů jeho díla. Není divu, že tím vznikal obraz značně ambivalentní (zdůrazňující jednak duchovní východní inspirace, jednak roli deklerikalizovaného křesťanství). Proto Jaroslav Goll může o Tolstém mluvit jako o křesťanském filosofu, deklarujícím, že „není možné, [...] aby Žid, aby učeň Confuciův, aby buddhista, aby mohametan [...] nepřijali učení Kristova“ (Goll 1886, s. 182), zároveň proti němu chrlí jako proti anarchistovi četné invektivy katolický tisk a přisvojují si jej (nejen) čeští theosofové. Ti se odvolávají především na jeho odkazy na Indii a koncept jediného filosoficko-náboženského světového systému, aniž jeho filosofické konstrukce podrobili hlubší analýze. Stejně povrchně ostatně akcentují dílo některých v podobném duchu píšících indologů, především Paula Deussena.¹³⁶

Právě Deussen – na rozdíl od Tolstého, jenž v indickém myšlení nachází potvrzení etických principů křesťanství – rází myšlenku, že nám indická filosofie ukazuje naši jednostrannost a dává možnost vidět, že i jiné způsoby vnímání světa jsou nutné, aby poskytly komplementární náhled na způsoby lidského myšlení (srov. Fujda 2010, s. 93; Halbfass 1988, s. 128–131). Spojení těchto dvou konceptů, kongruence a zároveň alterity v komparaci se západním myšlením, je pro okultní pojetí hinduistických konceptů (zejména jógy a karmy) příznačné (Fujda 2010, s. 135). Je to tím pochopitelnější, že povědomí o indickém myšlení se v této době stává obecnějším tématem, alternativní reakcí na problémy západního světa často mimo čistě okultní koncepcí. Např. buddhismus je pro individualizující se společnost lákavý

¹³⁶ Viz překlady některých jeho pojednání v českých okultních periodikách (např. Deussen 1919/20).

proto, že „pravý buddhista spoléhal vždy jen na sebe [...] za vše pykal sám, a když neodčinil následky zlého za svého života, trpěla jeho duše v novém vtělení“ (Šimsa 1920, s. 74). Védánta je zase inspirativní hlásáním vegetariánství a celkové očisty. V tomto kontextu je zamýšlen i první český překlad díla Svámího Abhedánandy, přednáška *Why a Hindu is a Vegetarian* (1900), otištěná česky v *Rozhledech* r. 1906 s titulem *Proč jsou Indové vegetariány*. Překladatel chce textem nabídnout Západu alternativu v době, kdy „skoro celou Evropou se nese volání úžasu a nespokojenosti: nedostává se masa!“ (Abhedánanda 1906, s. 116). Proto lze rámcově i okultní hnutí v této době u nás dělit na dvě velké skupiny právě podle vztahu k problémům západní civilizace; první představuje klasická theosofie, institucionalizovaná H. P. Blavatskou a A. Besantovou, a druhý nejrůznější hermetické směry praktičtějšího zaměření – proto zvláště na rozdíl mezi těmito dvěma interpretačními proudy a na obraz, jaký o Indii českému recipientovi podávaly, bude dále zaměřena pozornost.

4.1. Theosofie

Cesta theosofická jest stezkou, vedoucí k dokonalému osvícení. Probuzený [...] objímá celý svět svým nekonečným soucitem; ozařuje a zahřívá vše sluncem svého ducha a je nápomocen každému na cestě ku spáse.

Časopis *Lotus*, 1905¹³⁷

Historie světové Theosofické společnosti je velmi dobře zmapována a základní údaje lze nalézt i v mnoha českých publikacích (např. Koreis 2013; Bláhová 1997; Fujda 2010; Gilík 2019, s. 246–256; Sanitrák 2010). Proto se pozornost následujícího textu soustředí především na některé prvky důležité pro obraz indické spirituality a jejich odraz ve specificky českém předválečném prostředí.

Především je nutno zmínit fakt, že se theosofie od počátku – podobně jako jiné okultistické směry – pokládala za učení v ničem neodporující poznatkům současné vědy. Věda je pro ni komplementárním doplňkem duchovního života, majícím za cíl jej logicky zdůvodnit a osvětlit (Lachman 2006, s. 123), a proto jsou také různé zdánlivě nevysvětlitelné jevy explikovány jako důsledek přírodních zákonů, které jsou zatím vědecky nevysvětlitelné, a tedy pozitivistickou vědou ponechávané stranou (Gilík 2019, s. 262). Z téhož důvodu se theosofie také tak výrazně odvrací od klasického spiritismu, který se často nepokouší o žádné systematizace svých pozorování (ibid., s. 246), a proto může být maximálně jakousi

¹³⁷ Cit. dle an. 1905e, s. 210–211.

intelektuální hrou, duchovním cvičením bez snahy o porozumění a dosažení výsledků na okultní cestě (ibid., s. 260; srov. Fujda 2010, s. 192–194). Ve snaze zkoumat komplementaritu árijské duchovní i scientistické tradice usilují o včleňování do západních konceptů prvků východního, především indického myšlení (Stuckrat 2015, s. 94). Proto dochází nejen ke komparaci východní a západní tradice, nýbrž i k jejímu pseudo-historickému a mystickému propojení konceptem mahátmů, jakýchsi duchovních vůdců lidstva, jenž navazuje přímo na některé renesanční inspirace (ibid., s. 95; Lenoir 2002, s. 148). Pomineme-li, že historicky právě tento koncept společnost značně zdiskreditoval a vedl k dlouhým vnitřním střetům a rozkolům (Sanitrák 2010, s. 158–164), navázala na koncept východních mistrů vědomě zejména nástupkyně H. P. Blavatské, Annie Besant, jež theosofické učení systemizovala propojováním hinduistických a křesťanských prvků a složitého pojmového aparátu (Bezděk 2008, s. 17). Došlo zde nikoli pouze ke komparaci, ale ke ztotožnění jednotlivých náboženských systémů, usnadněnému představou, že všechna svatá písma představují vlastně jen alegorie, jež je potřeba vyložit jako jednotný celek (srov. Burrow 2003, s. 249–250). Inspirovanost a mystika se pak staly příčinou přímé roztržky v Theosofické společnosti, když Besantová začala prosazovat koncept příchodu nového Spasitele; toho nakonec vyhledala v chlapci Džidduovi Křišnamúrtim (1895–1986) a založila uvnitř společnosti Řád vycházejícího slunce (Order of the Rising Sun), který měl kult tohoto spasitelského chlapce propagovat zcela otevřeně (srov. Zdražil 2015, s. 71). Tato doktrína a dogmatizace, kterou později dobře vystihl E. Lešehrad slovy, že „nejkrajnější theosofie přechází již v mysticism, v němž se rozplyne v náboženské vytržení anebo poblouzení“ (Lešehrad 1935, s. 204), v danou chvíli vedla k tomu, že společnost opustil roku 1912 Rudolf Steiner, jeden z předních členů německé sekce (Bezděk 2008, s. 15; Glasenapp 1960, s. 192–193), argumentující, že stávající theosofie bezmyšlenkovitě papouškují západnímu duchu přizpůsobené indické učení bez jakéhokoli porozumění a vlastní interpretace (Zdražil 2015, s. 65–66). V prvních přednáškách své nově založené Antroposofické společnosti již v roce 1915 ostře argumentoval proti učení theosofie, zejména proti jeho jednostranně východnímu zaměření (Steiner 2016, s. 29),¹³⁸ jež z učení vyloučilo židovskou a křesťanskou tradici (ibid., s. 79; srov. k tomu Glasenapp 1960, s. 216).

Předchozí odstavec se především snažil poukázat na to, jak komplikovanou roli v historii společnosti hrála neustálá snaha po dogmatizaci a systemizaci bezbřehého množství různých duchovních podnětů, a tím i neustálé kolísání mezi pojetím vztahu východní a západní

¹³⁸ Již předtím u nás podobné názory zastává Miloš Maixner, argumentující, že Blavatská a především Besantová předávají pouze bezmyšlenkovitě náhledy svých indických, resp. tibetských mahátmů (Maixner 1906/07, s. 154).

inspirace. Právě tyto rozpory se totiž výrazně odrazily i v historii české sekce společnosti a tím i ve způsobu traktování indické duchovnosti.

K založení české sekce dal podnět baron Adolf Franz Leonhardi (1858–1906), zároveň velký propagátor hermetismu a magie. Taková kombinace ale nebyla ničím neobvyklým – tou se stala až po Steinerově reformě. Do té doby se rovněž například divadelní režisér František Zavřel (1879–1915) mohl zabývat stejně západním hermetismem a magií jako indickou duchovností (Zdražil 2015, s. 51); rovněž Karel Pavel Draždák (1882–1921) mohl jako aktivní místopředseda pražského Theosofického spolku zároveň být přesvědčeným hermetikem a zednářem (ibid., s. 55). Leonhardi byl již koncem osmdesátých let nejen členem londýnské Theosophical Society, ale též její vídeňské lóže (Szymbeczek 2020, s. 52). Právě tehdy se poprvé setkal s Karlem Weinfurterem (1861–1942) na jeho fotografických spiritistických seancích (Sanitrák 2006, s. 55–56) v době, kdy se Weinfurter počal přátelsky stýkat s Gustavem Meyerem (Meyrinkem, 1868–1932), jenž ho seznámil se Sinnetovým *Esoterickým buddhismem* (ibid., s. 56). Leonhardi podle pozdějších vzpomínek rozpoznal, že Weinfurter i lidé kolem něj jsou spiritismem neuspokojeni, a nabídl jim zcela jinou cestu duchovního poznání (srov. Szymbeczek 2020, s. 53). Právě členové vídeňské theosofické lóže Leonhardimu asistovali při založení lóže české, rekrutované především z bývalých členů nejrůznějších spiritistických kroužků (Zdražil 1998, s. 22). Společnost dostala název U Modré hvězdy (Zum Blauenstern) a jejím pozdravným heslem se stal výrok „Hé, ad Orientem fós“ (světlo přichází z východu), nesprávný prepis výroku tradičně připisovaného Cagliostrovi (Sanitrák 2006, s. 66). Již z toho vyplývá, že charakter této společnosti byl poněkud eklektický. Cílem bylo sice vejít ve styk s východními mahátmy, ti byli nicméně interpretováni jako staří rosenkruciánští mistři, kteří se podle dávných tradic před čtyřmi sty lety odebrali do Indie/Tibetu (ibid., s. 69). Tradičně se uvádí, že společnost byla založena v roce 1891 (například Zdražil 1998, s. 22; Szymbeczek 2020, s. 53), nicméně jedinou oficiální zprávou máme teprve z roku 1892, kdy o ní referuje časopis *Lucifer* (cit. in Sanitrák 2010, s. 185). Podle Weinfurterových a Meyrinkových vzpomínek však již v roce 1892 začal kontakt přímo s A. Besantovou, která v ústředí společnosti získávala stále větší vliv a založila tzv. Secret Section (Tajnou sekci), do níž jak Meyrink, tak Weinfurter vstoupili, aby jim pak byla nařizována různá jógická cvičení (Sanitrák 2006, s. 79–80). Zpráv o této lóži máme jen nepatrné množství, a proto se jen domníváme, že její členové přešli pozvolna ke křesťanské mystice, nebo duchovních cvičení zanechali (Bezděk 2008, s. 76), případně je celá věc interpretována tak, že lóže oficiálně nezankla a v době krize mezi lety

1895–1897 byl jejím vedením pověřen Alois Koch (1860–1904; Lešehrad 1935, s. 199).¹³⁹ Ten rovněž v roce 1897 založil již úředně povolený Theosofický spolek; oficiální žádost o založení podepsal v červnu tohoto roku (Sanitrák 2010, s. 187) a k zakládacímu aktu pak došlo na ustanovující schůzi dne 28. 9. (Lešehrad 1935, s. 199; Zdražil 1998, s. 23).

Než přejdeme k stručné rekapitulaci historie tohoto spolku, zmiňme, že mezi členy původní Leonhardiho lóže byl rovněž Julius Zeyer. Byl sem přijat v roce 1893, jak vzpomíná Weinfurter v *Psyché* roku 1939 (viz Sanitrák 2006, s. 71–72); téhož roku mu byl též vystaven diplom o členství v anglické sekci adjárské Theosofické společnosti (originál in Lešehrad 1939, s. 285; Zdražil 2015, s. 51; překlad Sanitrák 2006, s. 75). Jakkoli se již krátce po Zeyerově smrti pokusil fyziolog, filosof a pozdější nacionalistický politik František Mareš (1857–1942) prokázat jeho zájem o theosofii a okultismus za pomoci citátů z jeho beletristického díla (srov. Mareš 1906/7, s. 7), veškeré informace o jeho činnosti v theosofických kruzích pocházejí z jediného vzpomínkového článku Karla Weinfurtera.¹⁴⁰ Ten tvrdí, že již v osmdesátých letech se Zeyer v Paříži neúspěšně pokusil o setkání s H. P. Blavatskou (Sanitrák 2007, s. 314), že znal dobře *Bhagavadgítu* i Pataňdžaliho (ibid.) a nejbližší mu bylo učení Rámakrišny, jež poznal z Mülerovy monografie *Ramakrishna, His Life and Sayings* (ibid.). Zeyerův zájem o theosofii potvrzuje i příklon k tzv. esoternímu buddhismu, jak o něm píše v téže době například Karolině Světlé či Marii Kalašové (podrobněji Sanitrák 2006, s. 72–74; Zdražil 2015, s. 50–54), zdá se však, že stál stranou aktivního spolkového života.

Založení oficiálního Theosofického spolku se datuje 28. 9. 1897; předsedou se stal Koch, místopředsedou Draždák (Zdražil 2015, s. 56). Ač českých poboček bylo více (Zdražil 1998, s. 24; Szymeczek 2020, s. 54), nebyly nijak vzájemně propojeny a všechny podléhaly administrativně mnichovskému Internationale theosophische Verbrüderung (Zdražil 2015, s. 56). Proto měl na činnost spolku velký vliv silně východně orientovaný Franz Hartmann, který Prahu navštívil již v roce 1897 a pravidelně sem pak zajížděl přednášet především v letech 1900–1902 (Bezděk 2008, s. 77), pročež byl také 6. 10. 1901 jmenován čestným členem (Zdražil 2015, s. 58; Sanitrák 2010, s. 188). Proto byl také tiskový orgán spolku, v roce 1898 založený časopis *Lotus*, ideově značně poplatný Hartmannovým *Lotusblüthen* (ibid.). První ročník cyklostylovaného rukopisného časopisu nahradil posléze časopis tištěný, který až do své smrti vedl Koch.¹⁴¹ Po jeho náhlém úmrtí roku 1904, kdy se česká theosofie již začíná těšit

¹³⁹ Lešehradovu domněnku popírá Weinfurter, tvrdící, že Koch členem původní Leonhardiho lóže nebyl (srov. Zdražil 1998, s. 23).

¹⁴⁰ *Julius Zeyer mystik* (*Národní listy* 4. 6. 1909), přetištěno in Sanitrák 2007.

¹⁴¹ Podle některých informací I. ročník *Lotusu* vedl Bedřich Ladislav Pícha (Čihák 1914b, s. 38), je to nicméně nepravděpodobné, neboť předchozího roku (1896) založil spiritisticky orientovaný časopis *Život*.

značné popularitě,¹⁴² byl prozatímně předsedou i redaktorem časopisu zvolen Václav Procházka († 1932). Časopis již v roce 1906 předal J. B. Chlumskému, ale postupně se v jeho redakci stále více začíná prosazovat osobnost Božetěcha Pražáka (1881–1915; srov. Čihák 1914b, s. 38–39). Časopis také mění své jméno, nejprve na *Theosofickou revue Lotus*, posléze na *Theosofickou revui, věstník theosofického spolku v Praze*. Vedení spolku se obměňuje teprve v roce 1908, kdy je na valné hromadě 25. 3. předsedou zvolen Jan Bedrníček (1878–1939). Ten ve spolupráci s Rudolfem Steinerem iniciuje změnu Theosofického spolku na Českou společnost theosofickou. Je paradoxní, že tato změna měla za cíl převedení nové společnosti přímo pod adjárské ústředí vedené Besantovou, takže každý český člen se zároveň stával členem tohoto ústředí (Lešehrad 1935, s. 200), a že Besantová ještě roku 1909 děkuje Steinerovi za to, že „přispěl k utvoření české sekce Theosofické společnosti“ (Zdražil 2015, s. 64). Právě v této době se totiž prohlubují spory mezi Steinerem, který má v Praze stále větší vliv především díky svým přednáškám (Bezděk 2008, s. 77), a Besantovou. Když došlo k definitivní roztržce, byla česká sekce jedinou, jež se neúčastnila roku 1912 hlasování o vyloučení Steinerovy německé sekce (Zdražil 2015, s. 71; srov. Szymeczek 2020, s. 55–56). Bedrníček jako vedoucí české sekce zůstal Besantové věrný; rozpory však začala vyvolávat zakladatelka německé větve české sekce, Berta Fantová (1865–1918), která byla patrně od počátku pod silným Steinerovým vlivem (ibid., s. 55) a v roce 1913 spolu s touto německou větví theosofickou společnost opustila. Spory pokračovaly, a proto byla na 9. 3. 1913 svolána valná hromada, na níž mělo mezi 182 členy dojít ke smíru. Namísto toho část členů vedená Pražákem odchází do Steinerovy Anthroposofické společnosti (Bezděk 2008, s. 193), na což Bedrníček v *Theosofické revui* uraženě reaguje (Zdražil 2015, s. 73). Zároveň je i u nás založen Řád hvězdy východu, o spasitelské roli Džiddua Krišnamúrthiho se přednáší (1913, 1914; srov. ibid., s. 71) a v roce 1915 vychází v českém překladu jeho první spisek, *U nohou mistrových*, dílo, ve skutečnosti pravděpodobně do značné míry z pera A. Besantové. Byla to právě tato orientace ke Krišnamúrthimu, jež vyvolala roku 1914 první skutečně ostrý útok na české theosofy ze strany katolického theologa Josefa Čiháka. Společnost, orientovaná na adjárské centrum, vede své vyznavače údajně „k magickému materialismu, ateismu a egoismu“ (Čihák 1914b, s. 31). Volbu Krišnamúrthiho-spasitele Čihák interpretuje jako jasnou snahu po založení nového náboženství, jež by v opozici ke křesťanství mělo rozšiřovat indické názory (srov. ibid., s. 35). Krišnamúrthi, jenž byl již tehdy předmětem četných afér (srov. Sanitrák 2010, s. 161–162), je pro Čiháka nepřijatelný nejen jako Spasitel, ale i jako hlasatel jakéhokoli náboženství. Vůbec tento první

¹⁴² Svědčí o tom mimo jiné i fakt, že například o třicetiletém výročí existence adjárského ústředí informoval českou veřejnost i *Světlozor* (an. 1906c).

katolický výpad proti theosofii plasticky ukazuje, jak mystizace a obrat ke Krišnamúrťiho spásitelské roli zdiskreditovaly nejen centrum, ale i českou pobočku Theosofické společnosti, a to nikoli pouze v očích odštěpených křídel, ale též veřejnosti. Roztržka se Steinerem zřetelně vyhraňuje rovněž vztahy theosofů k ostatním okultním školám, především k hermetikům. Zatímco *Isis* Otokara Grieseho až do roku 1910 přináší jak hermetická, tak theosofická pojednání (včetně textů A. Besantové či H. P. Blavatské), po obnovení vydávání listu v roce 1922 píše Griese rozsáhlou kritickou stať, v níž se proti theosofii zásadně vymezuje a uvádí, že v ní „nikde nenaleznete soustavy, přísné logiky nebo vědecké střízlivosti a naivní, neodůvodněné výpady na vědu střídají se tu v pestré směsici s citováním a dovoláváním se vědeckých spisů a autorit“ (Griese 1922/23, s. 288). Tento apel na nevědeckost společnosti je příznačný, neboť jím Griese dovozuje, že „jak nesporně vysokým byl cíl společnosti, [...] tak málo vznešenými a přímo nízkými byly způsoby a cesty, jimiž zakladatelé pracovali na jeho dosažení“ (ibid., s. 277).

Připomenutí základních momentů historie pražského Theosofického spolku nás tak dovádí k literatuře mající pro náš předmět výzkumu specifický význam, totiž k základním pojednáním, jimiž se theosofové pokoušeli (nicméně pouze v rámci vlastní členské základny) podat srozumitelně formulované základní body svého učení. Pro nás je přitom důležitý způsob, jímž osvětlují „nováčkům“ vztah theosofie k indickému myšlení. Již jeden z prvních takových textů, brožurka H. J. Acharda *Elementární theosofie* (1898), příznačně začíná citací z *Čhándógjópanišadu*. Theosofie je podle autora samostatnou a zvláštní naukou, ačkoli se často ztotožňuje jak se spiritismem, tak s buddhismem (Achard 1898, s. 6). Přestože se tomuto ztotožnění brání, za základní tři principy, jež „rozum osvěcují, rozumnými důkazy potvrzenými býti mnohou záhadu života vysvětlují“, pokládá „všeobecné bratrství, reinkarnaci a karmu“ (ibid., s. 11). Jakkoli se dva z těchto tří principů mohou jevit jako křesťanskému duchu cizí východní import, argumentují theosofové tím, že princip reinkarnace potvrzují i biblické knihy, což je důležité „zvláště pro ty, kteří dosud věří, že bible musí býti za božskou autoritu považována“ (ibid., s. 18).¹⁴³ Z koncepce pokládané za typicky indickou se tak stává cosi společného jak západnímu, tak východnímu myšlení. Podobně ve svém popularizačním úvodu hovoří také František Šídlo, hermetik a zakladatel hermetické lóže v Olomouci (Nakonečný 2009, s. 67), jemuž jeho spíše západní zaměření nijak nebránilo napsat populární úvod do theosofie. Právě fakt, že „učení mystiků pohanských a nepohanských se v jádře shoduje,“ je pro

¹⁴³ Pro své tvrzení neuvádí Achard žádný přímý doklad. Ten nalzáme např. u Besantové v interpretaci výroku, podle nějž „hříchy otců přecházejí na syny“ ve smyslu, že „každý jest jaksi svým vlastním otcem, a proto přecházejí jeho hříchy ,i na jeho děti“ (Besant 1906a, s. 33).

něj nejlepším dokladem toho, „že všichni došli poznání jedné veliké pravdy čili unifikace“ (Šídlo 1913, s. 9). Proto může vyhlásit, co by jinak bylo pokládáno za paradoxní, totiž že „theosofii nejvíce se přiblížili křesťanští mystikové, indiští jógové, zasvěcenci všech esoterických středisk, vedantisté, buddhističtí arháti, slovem iluministé všech zemí a dob“ (ibid.).

Vztah theosofie k indickému myšlení se u nás po některých předchozích spíše stručných či obecněji zaměřených textech¹⁴⁴ pokusil osvětlit Václav Procházka, stoupenec a propagátor východního směru v podobě, v jaké jej uváděl do theosofie Hartmann. Podle něj byla (nejen) Západu znalost indické filosofie dána proto, „aby mravně klesajícímu lidstvu vznešený a vyšší názor světový hlásala a mnohé dosud nevysvětlené záhady světlem pravdy osvětlila“ (Procházka 1900a, s. 89). Protože ale jen vyvolení, kteří „duchovně již byli pokročili“ (ibid., s. 91), dokáží tuto pravdu pochopit, „přináší [...] rozšiřování těchto nauk přívržencům nauk theosofických v dnešní materialistické době v lidské společnosti posměch, ano i hanu“ (ibid.). Hlavní přínos indické filosofie spočívá údajně v tom, že namísto dogmatické víry staví logicky a rozumově doloženou pravdu, neboť není „žádným dogmatem, na vymyšlené neomylnosti stanoveným, nýbrž jsou to vyzkoumané pravdy, které od nepamětných dob indickými zasvěcenci hlášány byly, a o nichž každý, kdo vyšší přirozenost v sobě probudí, přesvědčiti se může“ (ibid., s. 96).

Celkové proměny ve vnímání indické nauky v rámci učení společnosti ale pozoruhodně odráží překladové texty, jež k nám byly z díla předních theosofů uváděny. Nejprve se u nás objevuje dílo H. P. Blavatské, a to – pokud jsme zjistili – výňatkem z *Isis Unveiled* otištěným r. 1897 ve *Sborníku pro filosofii, mystiku a okultismus*; je to obecnější text o významu lotosu jako symbolu nejrůznějších náboženství, „Hora zrovna jako Brahmy“ (Blavatská 1897, s. 17). Kromě drobné ukázky z *Tajného učení* (Blavatská 1900a) pak do počátku 20. století vyšel česky na pokračování *Voice of Silence (Hlas ticha)*.¹⁴⁵ Tento drobný spisek, vzniklý v roce 1889 za autorčina pobytu ve Fontainebleau (Koreis 2013, s. 136), je pro Blavatskou velmi netypický mystický devocionální text, vydávaný za překlady z tajného tibetského jazyka senzar (Lachman 2006, s. 126; Bláhová 1997, s. 53).¹⁴⁶ Snad právě pro svou tajuplnost a zašifrovanost byl oblíben

¹⁴⁴ K nejpozoruhodnějším patří drobná odpověď v hovorně *Lotusu* na otázku, jaké jsou hlavní věty východní filosofie, znějící ve smyslu učení Blavatské *Isis Unveiled*, že východní nauky spočívají jednak ve vědomí karmického zákona, jednak jsoucnosti čehosi vyššího nad tělesným a duševním, které sídlí jak ve vesmíru (jako „duch, zřídlo všech sil, ono jediné, věčné a nezrušitelné“), tak v individuu každého já (jako „princip všeobjímající, nesmrtný duch“) (Z. 1903, s. 279).

¹⁴⁵ Vyšel nikoli z originálu, ale z německého překladu Franze Hartmanna (překladačem by snad mohl být Václav Procházka) ve třech svazcích, a to podle jednotlivých kapitol spisku; *Základy indické mystiky* (Blavatská 1898) teprve za dva roky následovaly další dvě kapitoly: *Dvě cesty* (Blavatská 1900b) a *Sedm bran* (Blavatská 1900c).

¹⁴⁶ O tom, nakolik se v textu odráží skutečně principy mahájánového buddhismu, se dodnes vedou spory. Oproti běžnému přesvědčení badatelů, že se jedná pouze o produkt z pera a hlavy Blavatské, především někteří propagátoři zenu a jógy na Západě zastávají mínění, že se zde skutečně odráží znalost těchto nauk (srov. podrobně

v nejrůznějších okulturních kruzích, jeho nový překlad publikoval v roce 1920 Karel Weinfurter (Blavatská 1920) a theosof Josef Machálek o něm prohlásil, že „je skutečně ojedinělým dílem orientální moudrosti, opravdu perlou okulturní mravouky a mystiky“ (Machálek 1926, s. 59). Blavatská tu nepodává vlastně žádný „praktický návod“, ale spíše teoreticky vykládá základy tajné indické nauky. Jde o nauku „srdce a hlavy“ Gautamy Buddha, „poněvadž jedna podává nám nauku, jež ze srdce Gautamy Buddha původ svůj vzala, druhá pak nauku ‚oka‘, která z hlavy jeho nebo mozku povstala“ (Blavatská 1900b, s. 5). Je zde tak spojen koncept rozumu (mozku) a víry (srdce), pro theosofii typický.¹⁴⁷ Jakkoli se jedná o jeden z prvních spisků, jež podával českému čtenáři informace o józe a silách siddhi, fascinujících okultistické kruhy, zůstávají tyto čtenáři skryty, resp. zahaleny závojem mystiky a tajemna.

Spisky Annie Besantové, jež u nás vycházely o něco málo později (poprvé v letech 1905–1906), přinášejí oproti mystické poezii Blavatské značnou změnu. Nejenže se v nich velmi často jedná přímo o užitku indických názorů (například v souvislosti s moderními otázkami vegetariánství či potírání alkoholismu), ale obsahují již pokus o celkově propracovaný systém, jež začíná kosmogonií a kosmologií a končí individuálním tělem. Jakkoli tento koncept Besantová nevydává za indický, mnoho pojmů indické duchovnosti do západního povědomí právě prizmatem jejího díla přešlo, přičemž jim ale často býval dáván záměrně jiný význam, než původně mají v indickém kontextu (Glasenapp 1960, s. 197–199). Tak si Besantová je vědoma, že pojem lingašaríra užívá theosofie jinak než indická tradice, takže „nastává mnoho zmatku následkem tohoto odbočování od uznaného jeho významu“ (Besant 1905, s. 10, srov. též *ibid.*, s. 26–27). Přesto ale ponechává tyto pojmy ve významu, které jim dává theosofie, neboť například užití pojmu manas je podle ní zcela specifické a nenahraditelné (*ibid.*, s. 74), přestože si jinak přeje sanskrtské výrazy z theosofické terminologie odstranit, nicméně nikoli pro jejich cizost, ale proto, že se postupně s nimi „badatel během studia seznámí a spřátelí, ale [...] působí začátečníku mnohou obtíž a zmatek“ (Besant 1906a, s. 12). Přesto je tento záměr spíš hypotetický, ve skutečnosti se právě Besantové spisy sanskrtskou terminologií jen hemží, přičemž jen někdy je průběžně vysvětlována. Tak ‚mánasa-putra‘ je přeloženo jako ‚synové ducha‘ (Besant 1906b, s. 14–15), ‚parabrahm‘ jako ‚Neprojevené‘ (*ibid.*, s. 11), ‚prána‘

Lachman 2012, s. 361–363). Ostatně nejlepším dokladem toho v našem prostředí je Květoslav Minařík, který vydal překlad těchto textů s vlastním komentářem pod titulem *Mahájánské sůtry*.

¹⁴⁷ Právě to činí z okulturního okulturní, tedy zjevující jen část skryté pravdy a ponechávající vždy část neodhalitelnou; do takových nauk je podle theosofické rétoriky většinou zasvěcena jen hrstka „adeptů“, kteří však „odpírají [...] odhalití různá tajemství, jež by lidem jen škodití mohla“ (Procházka 1900b, s. 48). Právě tento mysticko-náboženský prvek se později v theosofické rétorice proměnil v dogma a právě jím se její pojetí indické duchovnosti liší od hermetismu, deklarujícího, že tajemství jógy odhaluje celé a beze zbytku, „pouze“ s vynecháním jeho duchovních základů, nemajících užitek pro praktický výsledek jógových cvičení (viz dále).

jako ‚životní síla‘ (Besant 1905, s. 27), ‚džíva‘ jako ‚jeden život vše oživující‘ (ibid., s. 35), ‚buddhi‘ jako ‚duše univerzální‘ (ibid., s. 74).

Jestliže jedním ze záměrů Besantové bylo vytvořit terminologicky čistou nauku, jejíž výklad (prostřednictvím interpretace pojmového aparátu) by zůstal v jejích rukou, dočkala se tato snaha reakce především ze strany hermetiků, vykládajících mezi okultisty rozšířené indické pojmy po svém. Dobrými příklady jsou český překlad (1897) dílka, které zkomponovali zakladatelé martinistického řádu Papus (Gérard Encausse, 1865–1913) a Augustine Chaboseau (1868–1946), a dále příspěvek Emanuela Haunera (1875–1943) z roku 1911. Patrně i díky obratu v theosofické společnosti věnuje Haunerův text sanskrtské terminologii značně větší pozornost než francouzské dílko. Pro nás jsou zajímavé pokusy o definici indických duchovních konceptů prostřednictvím západních okultních tradic a moderní vědy. Tak ákáša je definována jako „organická elektřina hvězd a bytostí na nich sledujících, dráha evoluční“ (Papus & Chaboseau 1897, s. 1), případně jako „paměť Loga, otevírající se pouze zasvěcenci“ (Hauner 1911, s. 12). Stejně se pojem indického bhúty může stát západním „astrálním tělem černého mága, potulujícím se v podobě zvířecí a působící zlo“ (ibid., s. 23) a svastika byla prý „původně obrazec obou hůlek, jichž třením vyvolal Arya oheň“ (Papus & Chaboseau 1897, s. 23). Tyto terminologické skoky jsou samozřejmě dány snahou začlenit indickou duchovnost do rámců jednotného světového duchovního vývoje a často se odůvodňují okultismu vlastní představou, že sanskrit je řeč vědeckou indologií stále nepochopená, protože okultní (srov. an. 1903e). Jakkoli tento koncept patrně pochází původně z pera Blavatské, rozvinuli jej zejména pozdější hermetikové a theosofové.¹⁴⁸ V jeho rámci mysticky vykládají například pojem karma jako spojení tří souhlásek k,r,m, znamenajících kámu (žádost), radžu (činnost) a manas (mysl) (ibid.), slabiku óm bylo stejným způsobem možno vyložit jako „odříkání se všeho pozemského, uznávání Věčného, nesmrtelnost samotnu“ (an. 1901e, s. 123). Nejvíce pozornosti však věnují okultisté přirozeně termínům, s nimiž pracují nejaktivněji; z nich alespoň koncept karmy si v rámci theosofie zaslouží vlastních několik odstavců.

¹⁴⁸ Mystickou a okultní moc sanskrtu připisuje například Rudolf Steiner v přednáškovém cyklu *Die Mission einzelnen Volkseelen im Zusammenhang mit der germanisch-nordische Mythologie* (1910, česky 2007). Také medik E. Benna se pokusil podobným způsobem v Grieseho *Pentagramu* interpretovat Pániniho gramatiku (Benna 1919/20).

4.1.1. Karma a reinkarnace

Nemůžeme izolovati jeden život od druhého, ani zázračně tvořiti něco z ničeho. Karma přináší žeň dle naší setby; úroda je sporá nebo hojná, dle toho, jak rolník sil a zoral.

Annie Besant, 1896¹⁴⁹

Karma, která je podle jedné z definic theosofů „zákon, dle něž každá lidská bytost zkušenosti hromadí, jež pro ni nejdůležitější jsou které, ať si radost nebo bol působí, za prostředek ku vzrůstu sloužiti mají“ (Achard 1898, s. 21), se stala skutečným nástrojem v rukou theosofů, nikoli pouze pasivně přejímaným konceptem cizího myšlení. To je ostatně patrné již ze stálého zdůrazňování faktu, že myšlenka karmického zákona a reinkarnace není pouze indickým, nýbrž i západním, křesťanským konceptem. Tak biblický výrok „Buďtež vy tedy dokonalí, jako i Otec váš, kterýž jest v nebesích, dokonalý jest“ (Mt 5:48) lze vykládat jako pobídku ke stálému zdokonalování postupnými reinkarnacemi (Procházka 1900a, s. 92) a stejně je interpretována někdy i víra v „těla vzkříšení“ (an. 1905f, s. 34). Nicméně pouze v Indii „byla vznešená tato nauka nepřetržitě uchovávána“ (Besant 1906a, s. 6–7). V tomto případě nesvědčí obvyklé ztotožňování západních a východních myšlenkových konstruktů jen o vizi jednotného tajného učení, ale rovněž o vývoji tohoto konceptu z rámců okultních hnutí 18. století, přicházejících s myšlenkou kontinuálního duchovního pokroku individua ve vyšších světech po jeho tělesné smrti (srov. Fujda 2010, s. 142). Tento koncept, pravděpodobně původně swedenborgiánský, je Blavatskou přijat a ztotožněn s indickým karmanovým zákonem. Proto je karma „vírou v neustálý pokrok celého Já, celé božské duše, která se převtěluje“ (cit. dle Lenoir 2002, s. 154). Tím došlo sice k pozoruhodné odchylce od indického pojetí karmanového zákona jako nevyhnutelné nutnosti, z níž je třeba se vymanit a jež je ve své podstatě strastná (Bezděk 2008, s. 11), zároveň ale tyto koncepty dokonale rezonovaly s vírou v neustálý pokrok lidstva, vlastní celému 19. století a přímo označovanou za „jeho největší duchovní vymoženost“ (Svoboda 1910, s. 19). Theosofové argumentují představou člověka jako obrazu Logu, a tedy identického s Bohem/Kristem (Fujda 2010, s. 205), a přicházejí s obrazem Bohočlověka usilujícího o spojení se svou božskou částí, „poněvadž život materiální ten účel má, abychom naučili se překonáním hmoty bohopoznání dosíci“ (Procházka 1900b, s. 49). Přitom má tento zdánlivě individuální koncept vždy kolektivní přesah, neboť je-li každé individuum totožné s jediným Nejvyšším, je jakákoli představa jáství jen preludem a také duše všech je v podstatě jednotná

¹⁴⁹ Cit. dle Besant 1905, s. 65.

(srov. *ibid.*, s. 64).¹⁵⁰ Ačkkoli tu současné bádání nejčastěji hledá vliv darwinovských teorií vývoje druhu (srov. Gilík 2020, s. 263–264), případně vede spojnice k nietzscheovské touze po nadčlověku (Lachman 2006, s. 121), u dobových autorů najdeme rovněž ztotožňování s myšlením A. Schopenhauera, I. Newtona a mnoha dalších (modelovým příkladem je Svoboda 1910). Aby byla platnost karmanového zákona a reinkarnace potvrzena též konkrétně, jsou často uváděny jednotlivé případy reinkarnací; tak se v češtině vůbec poprvé objevuje zpráva o reinkarnaci tibetského pančenlamy (an. 1903f), nebo dokonce o pokusech dokázat znovuvtělování hypnotickými pokusy, když vsugerujeme například pětaticetileté osobě stáří mnohem vyšší, načež ona se v hypnotickém spánku na svůj minulý život rozpomene (srov. B. 1905/06).

Theosofie nicméně musela brzy přistoupit k sofistikovanějšímu propracování vlastního pojetí karmanového zákona, a to především ve snaze po vymezení se proti populárním představám o stěhování duší, stejně jako výtkám zcela praktického rázu. Jednu z nich, totiž že si člověk na svá předchozí zrození nikdy nepamatuje, řešila prostým poukazem na skutečnost, že nejde o žádnou populárně pojímanou metempsychózu, tj. putování duší jako souhrnu všech netělesných, mentálních vlastností člověka, nýbrž „ony vlastnosti, jež náležely předešlému lidskému zjevu na zemi, spojují se znovu a tvoří nové obydlí nesmrtelného já“ (an. 1905f, s. 34). Jindy byla za inkarnující složku lidského já pokládána pouze nejvyšší duchovní část, nazývaná theosofy sanskrtským pojmem manas, zatímco čtyři nižší části člověka, tedy nejen tělo, ale také paměť nebo přítomná mysl, se po smrti rozkládají, „poněvadž individualita člověka tvoří si v každém vtělení osobnost novou, totiž je oděna novým tělem, novým mozkiem a novou pamětí“ (an. 1905g, s. 276). Tímto krokem theosofie jednak přitakala přesvědčení soudobé vědy o pomíjivosti lidské osobnosti, jednak se zřekla populárních indických názorů, dle nichž je možnost rozpomenutí se na minulá zrození zvláštní zásluhou, jíž se lze ze sansárového koloběhu vymanit. K bližšímu vysvětlení této ideje se někdy snaží využít buddhistického konceptu skandh jakožto jednotlivých složek, které teprve v určitém seskupení a složení tvoří lidskou individualitu a osobnost a podle toho, jak určí neměnný karmanový zákon, se v každé další reinkarnaci přeskupují (srov. an. 1905h); tento pokus je však spíše výjimečný.

Daleko častěji vychází theosofie při výkladu fungování karmanového zákona z prostší představy, že „žije-li duše po opuštění hmotného těla, musela žíti přirozeně též před svým ztělesněním; neb co jest nesmrtelné a věčné, nemůže míti nijakého počátku“ (an. 1905g, s. 280).

¹⁵⁰ Tato myšlenka umožnila theosofii přijmout buddhistický mahájánový koncept bódhisattvy, dobrovolně se zřikajícího blaženosti nirvány za účelem spásy ostatních pozemských bytostí (Procházka 1900b, s. 49; srov. k tomu Lenoir 2002, s. 154).

Touto ‚duší‘ míní theosofové nejvyšší složku lidského já, tedy přirozenost „vyšší, nesmrtelnou či božskou“ (Procházka 1900a, s. 94). Celý proces vypadá – velmi zjednodušeně – tak, že dvousložková lidská duše, tedy nižší i vyšší přirozenost, pobývá po smrti člověka nejprve na tzv. astrální pláni, „až veškerých materiálních choutek a náklonností ke hmotnému životu se zbaví“ (ibid., s. 118). Pak dojde k tzv. druhé smrti a očištěná, tedy jen vyšší část naší duše „vchází do říše principu pátého, do říše myšlenek čili oblasti mentální, jinak Devachan zvané“ (ibid., s. 127). V tomto Dévachanu pobývá očištěné já tak dlouho, dokud nejsou vyčerpány jeho „duševní síly“ (ibid.), takže posléze zase „upadá [...] ve vědomou letargii, dále v polovědomí a posléze v bezvědomí, aby na to v novou osobnost opět se zrodilo“ (ibid., s. 127). Použili jsme na tomto místě Procházekův populární výklad záměrně, neboť sedmisložkové pojetí lidského těla, jak je rozpracovává ve svých textech Annie Besant (zejména Besant 1905), je sice detailnější, i dobově ale bylo vnímáno jako příliš komplikované.

Již z tohoto stručného nástinu vyplývá, že theosofické koncepce nemohou počítat s možností reinkarnace na nižší úroveň (tedy s vtělením např. do zvířete). Takové koncepty pokládají za exoterické (Besant 1906a, s. 10), říkající alegoricky, že každá z lidských vlastností, sattva, radžas a tamas, se vtěluje do vlastností podobných, tedy že nižší složky lidské osobnosti, naše nízké (tamasické, zvířecí) choutky se vtěluje do nízkých tvorů, jako jsou zvířata či rostliny (ibid., s. 23).¹⁵¹ Avšak tyto nižší (tamasické) složky lidského já, převtělující se do nižších tvorů, nejsou skutečnou součástí našeho já, tvořeného složkou manasickou. Může tak dojít k reinkarnaci nejméně na stejné úrovni jako v předchozím rození, ani tehdy však není tento proces pokládán theosofy za strastný, neboť „i samotný pád poskytne duši novou zkušenost, která jí pomůže, aby v budoucnu, až se ocitne v podobném postavení, stála pevně“ (an. 1905f, s. 36).

Tím dosáhli theosofové paradoxu, že za základní princip karmanového zákona určili „princip vyrovnávající spravedlnosti, který zachovává věčný řád a harmonii vesmíru a napravuje každé jejich porušení“ (an. 1905g, s. 279), přitom ale tento zdánlivě neúprosný zákon spojili s vývojovým optimismem 19. století. Protože převtělení do nižší bytosti, stejně jako pojetí reinkarnace do bytosti na témže stupni jako strast přinášejícího trestu je jejich myšlení cizí, má celé vědomí tohoto principu vysoce mravní potenciál. Vyšší přirozenost je nutno rozvíjet, zatímco nižší stále potlačovat nebo ji trpně snášet; proto jestliže „vědomí [jsme] se toho stali, že máme vlastnosti a ráz povahy, které malicherné, nízké a slabé jsou, víme též,

¹⁵¹ Toto pojetí reinkarnace od theosofů přejímá celá řada dalších mystických směrů, u nás například Karel Weinfurter (srov. Weinfurter 1947, s. 108); v Německu jej pak Rudolf Steiner rozpracovává a aplikuje ve smyslu vývoje a poslání duší nikoli jedinců, ale národů jako celku (Steiner 2007).

že je překonati musíme, a nemůžeme-li tak učiniti v tomto životě, musíme v jiném“ (Achard 1898, s. 29).¹⁵² Jinými slovy nás vědomí stále působícího karmanového kauzálního zákona staví před možnost libovolně určovat průběh nejen tohoto svého, ale i našich budoucích životů a tak stále pracovat ke zdokonalování nejen sebe, ale tím i celého lidstva. Právě karma totiž „pobádá nás a vzpružuje naši snahu po zdokonalení, které je naším konečným cílem“ (an. 1905g, s. 282). Tím karmanový zákon v představách theosofů ponechává eschatologickou vývojovou představu nedotčenou, ale řízení eschatologického procesu bere z rukou všemohoucího Boha a vkládá je do ruky člověka: „Budoucnost naše nespočívá na náhodě nebo vyšší libovůli, nýbrž spočívá výhradně v rukou našich“ (ibid., s. 82).

4.1.2. Theosofie a buddhismus

V pravém světle pozorována jsou křesťanství a buddhismus jedno a totéž, ač ve vnějších věcech a tvarech se liší, což hlavně zavinují soustavy, jimiž jsou přioděny, avšak podstata obou jest táž.

Otokar Kubásek, 1898¹⁵³

Uvažujeme-li nad přínosem poznání indické filosofie v rámci theosofického myšlení, je nutno se alespoň několika řádky zmínit o přístupu theosofie k buddhismu (srov. též zde 2.2.1, 2.2.2). Ten se nesl na vlně celoevropského nárůstu zájmu o Buddhovo poselství, kladoucí do popředí všeho eschatologického dění lidskou osobnost; připomenout bychom mohli četné buddhistické společnosti i první západní konverze (srov. Leifer 1971, s. 107–111), zdůrazněme však roli jednoho ze zakladatelů Theosofické společnosti, Henryho Steela Olcotta. Ten k buddhismu konvertoval oficiálně spolu s H. P. Blavatskou roku 1880 ve šrílanské Gále a jeho *Buddhistický katechismus*, jenž měl na tamních školách nahradit oficiální katolickou nauku, vychází již o rok později (srov. Lenoir 2002, s. 160). Jde mu o šíření théravadového buddhismu, očištěného od veškerých obřadů a theologie a založeného pouze na logice a psychologii (ibid., s. 162; Werner 2003, s. 59). Nicméně již Blavatská v téže době píše o rozdílu mezi buddhismem exoterickým a esoterickým, skrytým, jemuž jsou bližší severní (mahájánové) buddhistické směry a jenž podle jejího názoru „učí všemu tomu, co dnes můžeme nazvat theosofickou naukou“ (cit. dle Lenoir 2002, s. 150), oproti školám jižním (hínajánovým), které nemají pojem o mysticismu

¹⁵² Pozoruhodné je, jak mohl být tento zdánlivě individualistický koncept využit proti snahám po sociální reformě, především v souvislosti s dělnickou otázkou. Neboť jsme-li nespokojeni se svým sociálním postavením, pokládá to theosofie za pouhé svody našeho nižšího já, „naší nižší vrozenosti“, a proto, abychom se nedopustili znečištění já vyššího, je nejlepším lékem, „když čekáme trpělivě, až karma postaví nás do okolí jiného“ (an. 1905i, s. 30).

¹⁵³ Cit. dle Kubásek 1898, s. 326.

a osobním božstvím v člověku (podrobně Rudbøg 2020). Právě theosofie se zavazuje, že tento esoterický buddhismus uvede opět v život a původní buddhistickou nauku jím očistí (srov. *ibid.*, s. 146). Přitom využívá zvláště tři základních topoi, jimiž jsou „exotika, tolerantnost a nedogmaticčnost buddhistického náboženství, mýtus o tajemném Tibetu a lámech ovládajících okultní síly“ (*ibid.*). Neboť právě do Tibetu klade Blavatská vznik svého *Hlasu ticha* (*Voice of Silence*), právě s theosofy poprvé přestává být tibetský buddhismus vnímán jako zkažená a pokřivená podoba původní jižní nauky (srov. výše, 2.2.1) a začíná fascinovat evropskou intelektuální scénu. V theosofii však tento esoterický buddhismus slouží jako alibi uměle vytvořené nauky, poznamenané již ve svých základech pečeti západní tradice, a jsme tak „svědky prvního pokušení násilně přizpůsobit buddhismus západnímu myšlení“ (Lenoir 2002, s. 152).

Tyto premisy odráží rovněž česká theosofická recepce buddhismu. Na jedné straně jsme tu svědky vyvracení mýtů, jež se zejména o učení jižního buddhismu silně vžily v odborné indologii, na straně druhé však tato osvětová činnost jde ruku v ruce se striktně theosofickou interpretací. Ta operuje s několika základními body, vesměs vycházejícími právě z odmítnutí starších západních konotací buddhismu. Východiskem je myšlenka, uvedená již Blavatskou a později šířená též Besantovou (srov. Lubac 2000, s. 215), že buddhismus není určitou náboženskou doktrínou, nýbrž označením pro toho, „kdo miluje moudrost pro její pravdivost“ (Blavatská 1900a, s. 46). Je tedy „potřeba malé opravy“ (*ibid.*), v jejímž důsledku je třeba rozlišovat pojmy buddhismus (učení Gautamy Buddha) a budhismus (onu „skrytou okultní vědu a náboženskou filosofii, ‚tajné‘ učení, jehož zlomky jsou společné základní pravdy všech filosofii a náboženství“ [an. 1903g, s. 2]). Pro tuto okultní, skrytou nauku esoterického buddhismu je příznačné, že „nebyla nikdy uveřejněna a uveřejněna ani býti nemůže proto, že tajemství její nemůže býti pochopeno pozemským rozumem, nýbrž jen duševně, tj. vnitřním osvícením ve světle pravdy“ (Kubásek 1899, s. 321). Ač se tedy jedná o nauku okultní, již jen skutečností, že je pokládána za jakýsi základ všech světových náboženských vyznání a pravd, se osvětluje její spojitost s filosofií. To dále umožňuje výklad některých základních bodů exoterického buddhismu tímto esoterickým prizmatem, v němž se klasické buddhistické „vyznání“, tj. utečení se k Buddhovi, jeho učení a společenství mnichů (*sangha*), mění na formuli, jež by se mohla stát skutečným heslem celé theosofie: „Jdu za světlem sebepoznání, uchyluji se k Nejvyšší Moudrosti — jedním ve shodě s velkým zákonem vývinu, uchyluji se ku zákonu lásky a spravedlnosti, řídím se učením Pravdy — přistupuji ku bratrstvu ušlechtilých, přidružuji se ku všem, kteří vzorně krácejí pravou cestou“ (an. 1903h, s. 68).

Je však pochopitelné, že v rámci theosofie pracující s konceptem bohočlověka, bylo nutno vymezit se především proti tradiční námitce o buddhismu jakožto ateistické a egoistické filosofii. Theosofové přicházejí s myšlenkou, že „ideál, který Buddha před oči nám staví, jest ona nad veškeré já povznesená láska, slitování a sebeobětování“ (Kubásek 1898, s. 322). Proto interpretovali v křesťanské tradici koncept bódhisattvů (či tibetských tülku) jako stále se vracejících spasitelů, dobrovolně se odříkajících pro blaho všeho lidstva nirvány, a tudíž překonávajících obět Ježíše Krista tím, že tuto reinkarnaci stále znovu opakují a přinášejí tak Kristovu obět stále znovu. Právě to je „nejvyšším stupněm cesty odříkání, jejím posledním, nejvznešenějším krokem“ (an. 1903i, s. 249) – evidentně v kontrastu s dogmatickým křesťanským učením o jediném všeplatném vykoupení Kristovou obětí (srov. Besant 1906b, s. 49).

Problém buddhistického ateismu řeší theosofové ve shodě se svým pojetím Bohočlověka. Buddhismus svým učením, že „duch lidský jest vyšší než nějaký bůh“ (Kubásek 1898, s. 308), vyjadřuje myšlenku, že „nemáme býti Bohu podobní a při tom bez Boha, nýbrž jedno s Bohem a Bohem v Bohu“ (ibid., s. 329). Jinými slovy, jde o poznání vlastního vyššího já, totožného s ‚já‘ všech lidských bytostí a tím i se svrchovaným božstvím. Když tedy buddhista konečně „pozná své pravé ‚já‘ (Boha) i sebe ve všech bytostech“ (ibid.), vstupuje do nirvány, jež je v tomto kontextu vyložena jako stav, „kde představa zvláštního, odloučeného ‚já‘ zcela v Bohu zaniká“ (an. 1903j, s. 54) – není tak sebezničením, negací, ale právě naopak splynutím s pravým Bohem, tedy nejvyšší částí člověka, nebo – řečeno z perspektivy makrokosmu s madame Jeanne Marie (Charles) d’Orino (1850–1910) – „vyšší síla, která vše obklopuje a do které se vrhají po tisíci evolucích s jásotem osvobozené duše dokonalé a přeměněné“ (d’Orino 1907/08, s. 219). Právě tato buddhistická forma cesty k Bohu „probouzí [...] v člověku vyšší a nesmrtelný život“ (Kubásek 1898, s. 306).

4.2. Hypnotismus, fakírství a jóga

Dovede-li žák správně rozjímati o božských věcech a praktikuje-li při tom metodicky jógu, ovládne svět a stane se mistrem všech mistrů, ježž uctívá obyčejný smrtelník.

Otokar Griese, 1920¹⁵⁴

Posledním důležitým tématem spojeným s okultní reflexí indické filosofie, jemuž se chceme na tomto místě šířeji věnovat, je složitá problematika spojená s Indií jako zemí fakírů, fascinací hypnotismem a nakonec indickou jógou.

První zmínky o indických fakírech se u nás objevují již ve spisech V. M. Krameria (1803–1804). Podle něj tvoří jednu „sektu“ indických modloslužebníků, velice se podobají jóginům a jsou to lidé, „kteříž prázdní jsouce vši vezdejší péče, toliko na jakýs obzvláštní způsob Bohu se oddávají a všechny časné statky i všelikou radost tohoto světa potupují“ (Kramerius 2019, s. 68). Neustále se „modlí, stále přemýšlují a svá těla mrtví“ (ibid.) a oddávají se neúčinnému sebetrýznění (ibid., s. 69–70), případně provozují nejrůznější kejklířské kousky, jimiž omamují pověřivý lid (ibid., s. 100–101). Ve shodě s osvícenskou rétorikou užitečnosti práce pak Kramerius dospívá k závěru, že „kdyby člověk do jeskyně zalezl, celý den modlil se a zpíval a tělo své nevím jak trýznil a nepracoval by přitom, což by medle vším tím lidskému tovaryšstvu prospěl?“ (ibid., s. 141); proto by bylo nejpraktičtější opatřit jim práci, „aby z lidských mozolů živi býti nesměli“ (ibid., s. 70).

Tento přístup k jóginům a fakírům jako neúčinným kejklířům podobným evropským šarlatánům se nemění do přelomu sedmdesátých a osmdesátých let, kdy vzrůstá zájem o indickou duchovnost. I když v Praze snad již roku 1820 hostoval indický kejklíř nazývaný Krhom Balavia Vitecan (srov. Hof 1864, s. 144), zájem o fakířské „eskamotéřské“ kousky připomínal spíš kuriozní kouzelnické estrády, ač se zřídka můžeme setkat i s názorem, že tito fakíři „provozují kousky, které nemožné by se zdály, kdyby nebyly potvrzeny hodnověrnými svědky“ (an. 1834d, s. 139). Ještě *Slovník naučný* definuje fakíra jakožto „kajícího poustevníka, jenž se trýzní, aby světu odumřel“ (RSN, III, 1863, s. 12) a rozsáhlejší definici nepřináší ani pozdější slovník Ottův (heslo džogi). A jestliže se později objevují stále častější zprávy o zázračném a nadpřirozeném umění fakírů a jóginů, brání se jejich podmanivosti dlouho nejen západní věda, ale též okultní hnutí. Tak jsou tyto zdánlivé „zázraky“ často vysvětlovány principy moderní experimentální vědy. Jako ilustrativní příklad zmiňme jen různé pokusy o výklad zdánlivé smrti a setrvání ve stavu tělesné strnulosti. Poněkud kuriózní je snaha

¹⁵⁴ Z díla *Praktický jóga*, cit. dle Fujda 2010, s. 221.

vysvětlit tento jev jako dokonalé ovládnutí dechu, jímž mohou fakíři naplnit „své tělo velkým množstvím kyseliny uhličitě“, jehož „bezprostředním účinkem jest zmenšení činnosti srdce. Když tak zamezí se působení dráždivého [...] kyslíku, bude dotyčné osobě mdlo“ (Kočič 1914a, s. 87). Nicméně o podobné výklady se pokusily i přední osobnosti naší medicíny; tak v roce 1889 interpretují tento jev Bohuslav Hellich (1851–1918) a František Mareš (1857–1942; srov. Navrátil 1913, s. 89, 184) teorií, podle níž „snad ve stavu samovolné autohypnózy a autosugesce [...] utlumí citlivost pro teplotu, snad citlivost pro všechny vnější vlivy vůbec: i upadne jejich nervový ústroj ve stav inertie, výkony tělesné se zastaví“ (cit. dle Kroulík 2020, s. 20). A nebyl-li skeptický autor s to přijít přímo s podobnou teorií, mohl vždy tvrdit, že by se v lékařských evropských spisech jistě našlo „mnoho odborných příkladů pro vysvětlení těchto jevů“ (Janáček 1908, s. 15).¹⁵⁵ Z okultistů jógu odmítá ještě Eliphas Lévi jako nauku, která člověka „vrhá [...] do propasti šílenství a nechává [...] zahynouti s učenými teoriemi“ (Lévi 2004, s. 78).

Poměrně brzy se v evropském myšlení začíná objevovat názor, že podivuhodné a zdánlivě nevysvětlitelné praktiky fakírů a jóginů lze explikovat pomocí hypnotismu (animálního magnetismu). Ten byl na Západě poprvé představen v podobě mesmerismu, jehož původní myšlenka se zakládala na přesvědčení, že „jemné fyzikální fluidum vyplňuje vesmír a tvoří spojovací články mezi člověkem, zemí a hvězdami; nemoc je důsledkem blokad tohoto fluida v těle; a existují metody, které tomuto fluidu umožňují volněji se pohybovat“ (Lachman 2006, s. 20; srov. Gilík 2019, s. 55–58). Původně lékařská metoda však začala být, počínaje prací markýze de Puységur (1751–1825), ztotožňována s manipulováním pacientem ve stavu hypnotického spánku (Lachman 2006, s. 21), čímž byla nastoupena cesta od Mesmerových lékařských pokusů k hypnotismu jako nauce plné tajemných sil (podrobně viz Ellenberger 1965). Brzy se k těmto teoriím přidala ještě aura jejich indického původu. Tu má na svědomí abbade José Custódio de Faria (1756–1819), o němž spisky z přelomu 19. a 20. století svorně prohlašovaly, že „se navrátil z Indie, kde mezi fakiry a joggisy naučil se hypnotismu“ (an. 1906d, s. 12), a proto „zavrhl celý mesmerismus a ukazoval, že představa věřícího, sugesce, je rozhodující činitel, ne nějaká cizí síla“ (Šimsa 1920, s. 57; srov. Mourek 1903, s. 6). V důsledku toho byl hypnotismus (často dále označovaný jako animální magnetismus) spojován nejen s východní filosofií, ale především s uměním sugesce.¹⁵⁶ Podobná ztotožnění nacházíme téměř

¹⁵⁵ S kritikou těchto explicitních pokusů přichází zejména Franz Hartmann, upozorňující, že nejde o vnější kousky, ale o duchovní cvičení (Hartmann 1906/07, s. 23), které nemá „jiného účelu, než poukázatí myšlení schopným lidem na to, že mimo vnější tělesné činnosti stává ještě vnitřní duševní život a že jest skutečně tělesný život závislý na životě duševním, a nikoli naopak“ (ibid., s. 45).

¹⁵⁶ K dalšímu vývoji pojetí hypnotismu a sugesce srov. především Kroulík 2020, s. 131–152.

ve všech česky psaných pracích věnovaných tomuto tématu (srov. Kroulík 2020, s. 15–27). Indické fakíry zmiňuje v této souvislosti již vůbec první spisek, věnovaný tomuto tématu, z pera Tomáše G. Masaryka (1881; viz Masaryk 1993, s. 136–137). Podle Jaroslava Mourka (1863–1910; srov. k němu Navrátil 1913, s. 204–205) byly praktiky hypnotismu známy především v Indii již od nejstarších dob a podávají návod „k výcviku zdánlivého umrtvení, k letargickému spánku zvanému ‚joga‘“ (Mourek 1903, s. 4). Znalost hypnotismu a zvláště autosugesce u Indů potvrzují nejen četné návody k hypnotizování, uvádějící například, že základní prvky tohoto „učení“ přináší již *Manuův zákoník* (an. 1906d, s. 5) a že také „budhisté znají hypnotism a telepatii a užívají jich [...] znají a dovedou věci, jež na naší polokouli jsme nuceni jmenovati zázraky“ (Kočíř 1914b, s. 11). Příznačné však je, že do staré Indie umisťuje původ hypnotismu také katolický kněz a profesor Univerzity Karlovy, Antonín Vřešťál (1849–1927; srov. Vřešťál, 1893, s. 24). Právě těmito praktikami indiští fakíři a jóginí dosahují schopností skutečně nadpřirozených a právě ony představují přirozené vysvětlení zdánlivě zázračných jevů (srov. Krejčí 1904, s. 70; Kočíř 1914b, s. 48–49; Šimsa 1920, s. 71).

Tato autosugestivní či hypnotická cvičení byla spojována především s učením šivaistického tantrického spisku *Šivasvaródaja(tantra)*, jenž se v 395 sútrách pokouší rozvinout teorii o tzv. józe dechu (svarajóga), založené na teorii vdechování a vydechování, a na jejím základě rozvíjí tzv. fonetickou astrologii, kdy jsou jednotlivé predikce založeny na způsobu a především zvuku jednotlivých vdechů a výdechů. Snad i proto, že byl spisek vůbec první ukázkou nedostupné tantrické literatury, představenou západnímu světu,¹⁵⁷ dostalo se mu brzy četných populárních zpracování a „praktických“ výtahů (za všechny uveďme jen Prasad 1924). Možná právě pod vlivem tohoto spisku došlo brzy ke ztotožnění hypnotismu s teorií dechu (prány; srov. Fujda 2010, s. 145–146), tedy s teorií prakticky využitelnou a „cvičitelnou“. Tato teorie prány byla pak jako léčivá metoda, „užitá mravným, povzneseným magnetizérem“ často doporučována (srov. Argot 1898, s. 43). Tak byla brzy hypnóza a autosugesce spojena také s praktikami jógy, která – v podobě hathajógy – byla často omezována právě na soustavu dechových cvičení a která se zdála představovat ideální praktický návod, a to ani ne tak prostřednictvím proslulých Pataňžaliho *Jógasúter*, ale spíše tří dalších (do značné míry paralelních) spisů, okultismu konce 19. století dobře známých: *Hathajógapradípiky*,

¹⁵⁷ Učinil tak málo známý indický člen Theosophical Society, Ráma Prasad publikací *Science of Breath and the Philosophy of the Tattwas: Translated from the Sanskrit with Fifteen Introductory and Explanatory Essays on Nature's Finer Forces* (1891). V češtině srov. zejména výtah V. Fabiana (Prasad 1924) a především téměř úplný překlad O. Čapka (Prasad 1947).

Šivasanhity a *Ghérándasanhity*.¹⁵⁸ Právě tyto spisy totiž sugestivně popisují dosažení tajemných nadpřirozených sil a schopností (siddhi). Pomocí nich jógin „překoná smrt, dosahuje dokonalého zdraví a ochrany před všemi nebezpečími“ (Fujda 2010, s. 173). Proti původní, pataňďžaliovské józe, k níž se okultisté rovněž velmi rádi odvolávají, jde o jakousi druhotnou modifikaci, ovlivněnou snad tantrickými praktikami. Pataňďžalioho systém totiž jógu pojímá jako vědomé úsilí, které zabraňuje mysli, aby fungovala tak, jak byla zvyklá (Zbavitel 1993, s. 46); hathajóginové se naopak soustřeďují nikoli na odstranění sanskár z mysli, ale daleko spíše na vnější duchovní síly, vyvolávané pomocí tantrického procesu vzestupu hadí síly, kundaliní (srov. Bartoňová et al. 1986, s. 106–114).¹⁵⁹

Protože se pro svou oblibu hypnotismus brzy stal spíše než předmětem vědeckého zkoumání jakousi „hračkou“, jak píše Jindřich Mourek (1863–1896; srov. k němu Navrátil 1913, s. 205), byl záhy odsuzován, a to jednak jako potenciálně nebezpečný pro psychiku hypnotizovaného, jednak pro jasnou spojitost s teoriemi eugeniky (srov. Burrow 2003, s. 215). Jak píše právě Mourek, „je to zábava právě tak nevinná a bezpečná, jako pohrávání hořícím doutnákem u hromady prachu, a přece jí proti všem zákonům brány svobodné existence volně jsou otevřeny“ (Mourek 1891, s. 180). Také Jan Šimsa (1895–1945) přiznává, že „hypnosa [...] patří výhradně do sugestivné léčby lékařské, a nikdy nemá jí býti využíváno k fušerství a představením kouzelnickým“ (Šimsa 1920, s. 6). A po právním stíhání podobných praktik volá i kněz Antonín Vřešťál, podle něhož „nejlepším asi místem pro hypnotismus by byl traktát ‚de justitia‘, v tom pak oddíl ‚de injuriis in bona corporis‘ [...] a to po oněch paragrafech, jež jednájí o zabití a poranění bližního“ (Vřešťál 1893, s. 368). Přesto obliba hypnotických experimentů přetrvávala, a to především z důvodu slibu praktického dosažení vyšších okultních schopností (srov. Sanitrák 2006, s. 63).

Jedním z výrazných kritiků indických praktik byl středoškolský profesor v Německém Brodě Jan Janáček (1877–1968). Jeho popularizační spisek vyšel v roce 1908 a představoval v té době nejpřehlednější shrnutí dané problematiky.¹⁶⁰ Podle něj indiští kajícníci,

¹⁵⁸ *Hathajógapradípiku* do češtiny z anglické verze přeložil K. Weinfurter (viz Svátmaráma 1936, zatím nepublikované překlady nezávisle na sobě v nedávné době vytvořili indologové Dušan Zbavitel a Zdeněk Štipl (z druhého z nich se svolením autora dále citujeme). *Šivasanhita* vyšla v anonymním překladu, snad rovněž z angličtiny (an., 1991).

¹⁵⁹ Je přirozené, že ze všech hathajógických a tantrických praktik si zvolili západní okultisté především dechová cvičení a cvičení soustředění, zatímco jinou důležitou složku, tj. zaujímání nejrůznějších jógických pozic (ásana), až na výjimky vypouštěli (srov. Newcombe 2020, s. 560).

¹⁶⁰ Janáčkův spisek plagoval T. Pavlica z moravskoslezského Svinova (Pavlica 1910). Ten „opsal svůj pramen tak, že pouze na třech místech vložil po několika řádcích, opsaných patrně odjinud, a na začátku přidal stránkový úvod“ (B. V. 1910, s. 384). Protože se autor navíc nijak nestyděl ujistit redaktora ilustrovaných přednášek, v jejichž rámci text vyšel, Alexandra [Sommera]-Baťka, o tom, že „rukopis jest původní a má vlastní práce, tudíž žádný překlad“ (cit. in Baťka 1910, s. 390), skončila celá záležitost před soudem.

hathajóginové, „všecka mrzačení, toto bizarní krocení těla, posty a mlčení považují [...] za svou nejsvětější povinnost, zbavující se všech radostí života“ (Janáček 1908, s. 6). Všechny jevy spojené s fakirismem jsou produktem autosugesce, existují „jen jako iluze a vysněné obrazy v ovzduší vizionářského obecenstva“ (ibid., s. 7). Praktiky hathajógy jsou Janáčkem pokládány za bizarní, ať jde o koncentraci, či jednotlivé pozice těla (ásany): „My na západě ovšem bychom si to rozmyslili, než bychom zkusili padmášanu.¹⁶¹ Zrovna tak asi potřeseme povážlivě hlavou nad dodatky, kterými jednotlivé pozice doporučují jako zdraví prospěšné, že se jimi hojí nemoci“ (ibid., s. 10). Ještě horší než tyto ásany jsou však právě dechová cvičení (ibid.); v jejich důsledku „mnohý adept nepřirozené tyto experimenty odpývá zprvu omdlením, později i těžkými nemocemi srdečními a šílenstvím, ale to neodstraší druhých od příšerných cvičení“ (ibid., s. 11). Spisek proto doporučuje místo indického samádhi spíše křesťanskou meditaci (ibid.), ač přiznává, že vedle hathajóginů existují ještě „praví jógini a osamělí světci“, mezi něž patří mimo jiné „proslulý Ramachrisna“ (ibid., s. 9).

Z podobného důvodu přichází s odsouzením hypnotických nauk a jógy brzy i theosofie, která podle některých interpretací tantrická a jógická cvičení posléze vůbec zakazuje (srov. Sanitrák 2006, s. 84). Neužívá přitom argument o nebezpečnosti podobných praktik, ale naopak nabízí jakýsi vyšší stupeň jógy duchovní, již v tomto smyslu představuje radžajóga, stavěná do ostrého protikladu k nižší hathajóze. Zatímco hathajóga je jen jakési přípravné tělesné cvičení, „královské józe“ (radžajóze) jde o odhalení Bohočlověka v nás, tj. puruši, který je v běžném stavu zahalen do pout přirozenosti (prakrti) tak, „že se s ní plně ztotožňuje, sám sebe nepoznává, jsa dokonale v poutech hmoty“ (Bartoňová et al. 1986, s. 89). Tímto spojením puruši a prakrti vzniká vědomí jáství (ahankára), jež je vlastně jen „nesprávné vědomí sebe jako oddělené osobnosti“ (ibid.). Úkolem radžajógy je tedy očištění tohoto puruši (v theosofickém pojetí božské části našeho já) od hmotných prvků (prakrti), aby mohl plně zazářit v našem vědomí (ibid.; srov. Zbavitel 1993, s. 46–49). Nejvyšším stupněm tohoto procesu je stav nazývaný asampradžňáta-samádhi, „kdy mizí i jakákoli představa a zbývá jen nepopsatelné prožívání existence a blaha, čisté vědomí“ (Bartoňová et al. 1986, s. 46).

Již z tohoto stručného puvedení některých základních premis radžajógy je zřejmé, nakolik tato koncepce konvenovala theosofickému pojetí lidského duchovního vývoje a spojení s Bohočlověkem za účelem dosažení nirvány. To jasně deklaruje především Annie Besantová, podle níž se jóga „praktikuje [...] proto, aby se docílilo dokonalého sjednocení lidského vědomí

¹⁶¹ Jedna ze základních ásan: „Když položí pravou nohu na levé stehno a stejně tak levou (nohu) na pravé stehno, rukama (překříženýma) za zády pevně chytí oba palce u nohou, bradu skloní k hrudi a pohled upře na špičku nosu – to je padmášana, která jóginům dokáže odstranit zdravotní potíže“ (HP, I,44, cit. z nepublikovaného překladu Zdeňka Štipla).

s vědomím universálním“ (Besant 1910, s. 34). Proto je možno v hovorně *Lotusu* na otázku, která cvičení jógy jsou nejlepší, odpovědět zdánlivě paradoxně, že vlastně celý život by měl být jógou, vedoucí ke zdokonalení vlastního já; kdo se řídí cvičením hathajógických pozic, „jen aby okultních sil dosáhl, toho vedou tato cvičení yogy posléze do blázince, kde se již někteří ‚vynikající theosofové‘ nalézají a jiní na cestu tam se připravují“ (an. 1900, s. 55–56). Ze stejného důvodu je zavrženíhodná i hypnóza, s hathajógovými cvičeními v mnohém identická, kvůli neustálému opakování jednotlivých sugestivních cviků, jimiž „člověk se stane živým automatem, neschopným vlastního myšlení a rozhodnutí“ (an. 1903k, s. 104), a tak tímto způsobem nikdy nelze dosáhnout vyšších duchovních světů (Bedrníček 1915, nepag.; srov. též Besant 1905, s. 13; táž 1910, s. 65; Procházka 1900b, s. 23). Důvodem škodlivosti takových cvičení je především egoismus, „sobecká touha po dosažení ‚okultních sil‘, které člověku pak více škodí nežli prospívají“ (Procházka 1900b, s. 23). Bohužel se však podle theosofů jedná o reklamně úspěšný a stále propagovaný způsob a četné spisky tohoto druhu „ve všech řečech jsou – zvláště z Ameriky – nyní rozšiřovány“ (Bedrníček 1915, nepag.). Oba systémy indické jógy jsou tak nakonec prezentovány jako dva protipóly, nikoli stupně, neboť cíl radžajógy je interpretován jako opačný tomu, oč usilují hathajóginové: „Srdce, které z Jednoty vyšlo a v mohutnosti se ztratilo, vrací se posléze, když seznalo nespolehlivou vnější oporu, zpět do sebe a spěchá k Jednotě“ (Procházka 1900b, s. 21–22).

Jakkoli bylo toto theosofické zduchovnění cílů radžajógy z mystického hlediska podnětné (a později se k němu přikloní například i Karel Weinfurter), je pravdou, že jako většina theosofických nauk zůstávalo čistě v rovině teoretické spekulace¹⁶² a oproti hermetickým praktickým interpretacím nabízelo adeptovi jen velmi matný příslib duchovního růstu. Jak došlo ke spojení hermetismu s jógou, není zcela jasné, zejména proto, že ještě Eliphas Lévi tyto praktiky ostře kritizuje. Důležitým mohl být koncept přírodní magie (*magia naturalis*), spočívající ve vyvolávání těch okultních sil a schopností, které jsou v člověku jen skryté, ale jsou přirozené jako objektivní součást přírody (Fujda 2010, s. 132). Právě za produkty magie *naturalis* byly pokládány tajemné schopnosti indických fakírů, ztotožňované často přímočaře s jógickými *siddhi*.¹⁶³ Navíc byla znovu oživena dávná tradice o odchodu většiny rosenkruciánů do Indie za hledáním prvotní moudrosti (Frick 2014, s. 324; srov. též Lešehrad 1935, s. 224) – a jakkoli byly oficiální názory na rosenkruciány v řadě mysticko-okultních škol nejednotné,

¹⁶² K nim se ostatně theosofické pojetí jógy explicitě hlásí: „Nejdříve musíme promluvit o teoriích, chceme-li objasnit více. Nestane-li se to, neporozumí indickým experimentům evropský intelekt nikdy. Přijmete-li však teorie ty alespoň momentálně, pochopíte všechny experimenty“ (Besant 1910, s. 35).

¹⁶³ Ztotožnění sil nabytých pomocí askese (*tapas*) s filosofií jógy je zcela ahistorické a v mysli Indů nebyly *tapas* s jógou nikdy spojovány (Frauwallner 2003, s. 86).

jejich koncept jako tajemného bratrstva jim obecně konvenoval. Kromě toho Indii do svého konceptu vývoje lidských okultních dějin zahrnul již Papus; z jeho teorií je pozoruhodný především tzv. první náboženský převrat (revoluce), kdy prý kolem roku 8640 př. n. l. „bílí pod vedením Rama dobyli Indie“, a to zvláště proto, že „toto veliké ohnisko civilizace skrývalo vznešenou a starou tradici, předanou rasou rudou rase černé, která v oné době vládla“ (Papus 1898, s. 4). Když pak bílí získali tuto tradici, právě ona „dovolila sestrojiti jazyk Ved, pak jazyk šanskrtský podle klíče živé vědy starých svatyň“ (ibid.). Nehledě na rasový podtext této představy je důležité opět především zdůraznění okultního charakteru sanskrutu a celého indického učení, založeného právě na magii „starých svatyň“, tj. vlastně na magii přirozené. Jen na okraj a spíše mimochodem zmiňme, že tyto teorie posléze povedou nejen k názorům o skrytém významu sanskrtských textů (viz výše), ale také k pracím svérázným způsobem zaměřeným na astronomii, popřípadě medicínu starých Indů. Tyto texty se přitom vždy pokoušejí západní okultní koncepty uvést do souladu se zdánlivě odlišně konstruovanými staroindickými teoriemi, neboť „východní astronomie jest bezpodmínečně pravdivou“ (Willson 1913, s. 26), což je možno dosvědčit mimo jiné tím, že „východní esoterikové učili se znáti pravou velikost země již před 6000 lety pozorováním jupiterových měsíčků“ (Willson 1910, s. 8). A podobně vykládají i tattvický základ hathajógy (guru Rama 1913). Tato zdánlivá podobnost výsledků západní a východní vědy, především astronomie, nicméně neznamená jejich totožnost. Tak by podle hermetických názorů mohl indický astronom říci svým západním kolegům: „Vaše fyzika jest podrobena věčným pozměním. Nemáte tudíž žádných podkladů pro metafyziku. [...] [My] dali jsme přednost co možná nejrychlejšímu vnikání do dalekých světů. Hledali jsme předem ‚království boží a jeho spravedlnost‘“ (Willson 1910, s. 41).

Pro západní hermetické teorie jógy je základním východiskem individualismus, vědomí vlastního ‚já‘, které umožňuje odmítnout theosofické výpady proti praktické hathajóze jako příliš ovlivněné křesťanskou pruderií a kolektivní empatií: „Co se týče oněch sobeckých, osobních účelů, jimiž moderní spiritualističtí teoretikové tak často paradují ve svých sentencích a které jsou neklamnou známkou jich jezuitského pietismu, můžeme s čistým svědomím říci jenom tolik, že všechna konání vyvěrající ze zdravého sobectví [...] jsou právě tak mravná jako skutky té nejzářivější nezištnosti nebo nejvyššího milosrdí“ (guru Rama 1913, s. 11).

Na tomto základě vzniklé praktické návody nemají pochopitelně s jógou mnoho společného. Cvičení, která doporučují, jsou většinou západní provenience a nálepku indické jógy jen přejímají z propagačních důvodů. Jejich základem je naprosté ovládnutí mysli a tím i vlastních životních funkcí, které je jakýmsi předstupněm vyvíjení vyšších (u hermetiků specificky magických) schopností (srov. Fujda 2010, s. 228). Proto jsou tyto příručky

koncipovány tak, že nepotřebují vlastně žádné teoretické výklady – evidentní reakce na theosofické teoretizování (srov. *ibid.*, s. 224). V tomto smyslu hermetikové jasně deklarují: „Nelekejtež se nikterak, že zjevy theurgické a magické [...] jsou dostupny všem, již seznali přísnou teorii. Nikoliv! Praxe jest zapotřebí!“ (guru Rama 1910, s. 58). Tudíž se hermetické pojetí jógy do značné míry překrývalo a střetávalo s pojetím, jež razilo americké hnutí Nové myšlenky (New Thought), u nás od prvních desetiletí 20. století silně propagované především prostřednictvím překladů německých brožur, vydávaných berlínským nakladatelstvím Carl-Georgi-Verlag a nabízejících nejen pevné zdraví, ale též nadpřirozené schopnosti, silné nervy či sexuální zdatnost (srov. Gugler 2016, s. 280; Wedemeyer-Kolwe 2017). Připomeneme-li si elementární principy, na jejichž základě si New Thought přisvojila indickou jógu, totiž pozitivní pohled na člověka, jenž je vyvoláním Božského v sobě, ve své mysli s to zajistit si nejen pozitivní mysl, ale též pevné zdraví, silné nervy a osobní úspěch (Singleton 2007, s. 67–68), pochopíme, proč měly zdánlivě „jógické“ příručky Nového myšlení a hermetismu k sobě tak blízko. Rozdíl je tu vlastně jen v ideji: zatímco za hermetickým cvičením jógy se zračí přání dosáhnout vyšších sil v okultním slova smyslu (které nicméně mohou být užity k nejrůznějším praktickým účelům), New Thought slibuje dosažení velmi podobných sil v rámci úspěšného života v moderní konzumní společnosti. Přidáme-li k tomu navíc podobně praktické zaměření spisů obojí provenience, je přirozené, že z výše zmíněných ideologických důvodů dochází často k explicitnímu vymezení. Tak se Griese ostře ohrazuje proti spisům New Thought (srov. Sanitrák 2010, s. 358): „Námi vydaná knížka nedělá z lidí brutální, egoistické nadlidi, nýbrž eticky pokračující ideální jednotlivce užívající svých schopností a sil k dobru veškerenstva“ (Griese 1908, s. 8). Na druhé straně Bondegger prohlašuje, že „Nová Myšlenka“ nemá s podobnými neb příbuznými proudy, stranami, sektami apod., jako spiritismem, theosofií a zdravomodliči ničeho společného“ (Bondegger 1919, s. 6). A stejný tón zazní i ve spisku Jaroslava Kočiče, brněnského propagátora hnutí Nové české myšlenky (srov. Kočič 1914a, s. 75).

Jako příklad na jógu zaměřeného textu z prostředí New Thought uveďme brožurku *Moc a půvab osobního magnetismu: silné nervy – dobrá paměť – osobní vliv*, jež je překladem německého originálu *Die Kunst des persönlichen Magnetismus* z roku 1904. Jako autor je uveden Harry Winfield Bondegger, údajně americký lékař zabývající se nervózami a nervovými onemocněními (Pietikainen 2007, s. 186), ve skutečnosti však možná jen pseudonym německy píšícího autora Huga Rothweilera. Jeho texty nacházíme totiž pouze v německy mluvícím prostředí, z něhož jsou patrně překládány do jiných jazyků. Jde o typickou reprezentaci jógy v rámci hnutí New Thought, pracující s konceptem jógina jakožto západního mystika

a nabízející prostřednictvím osobního zdokonalování a cvičení jógy řešení nejen osobního neúspěchu, ale také psychické skleslosti a pocitu nervozity (ibid., s. 186). Toto cvičení „jest nenápadné a nezdar jest vyloučen, neboť hned vidíte výsledek. Nemusíte ničemu věřiti nebo dělati cvičení myšlenková dle udání; bude vám jen naznačeno, jak máte mysliti“ (Bondegger 1919, s. 6). Přitom jsou výsledky těchto nenápadných cvičení vykreslovány značně bombasticky, když autor např. tvrdí, že „před námi mají se jiní skláněti. Není to fyzické násilí, jehož chceme dosíci“ (ibid., s. 18). Jedná se vlastně o telepatické působení, sílu myšlenky jako nejmocnějšího nástroje, jehož může individuum užít nejen k sebezdokonalení, ale i k vlivu na druhé osoby: „Pouhými myšlénkami vedete a ovládáte sta a tisíce, ano snad dokonce velké masy lidové, jen když síla, charakter za vámi stojí“ (ibid., s. 10). Nejde jen o možnost léčit a podporovat dobro tohoto světa, ale o čistě osobní prospěch, jak učí například cvičení tzv. centrálního pohledu: „Nikdo nebude moci snést vašeho pohledu a vaši odpůrci budou od Vás ulekaně ustupovati“ (ibid., s. 31). Tyto praktiky budou později například Griesem vykládány jako černomagické působení, Bondegger však poskytuje návod i k vyvolání síly, kterou „jmenujeme [...] laskavost, dobrota, láska, veselá mysl“ (ibid., s. 47). Jakkoli ale toto vyvolání pocitu souhrnně zvaného ‚kindness‘ celkově souzní s optimistickou náladou New Thought (srov. Singleton 2007, s. 67), i jej lze užívat k vlivu na druhé: „Kdo může oproti nějaké osobě pocit ‚kindness‘ upoutati, podmaní si ji absolutně. [...] Kdo jej má, bude obdařen všemi možnými prostředky hmotnými pekuniérními i duševními“ (Bondegger 1919, s. 48).

První stupeň představuje jóga dechu, hathajóga, skládající se z řady dechových cvičení, přičemž na kombinaci s jógickými pozicemi (ásanami) je rezignováno. Tato dechová hathajóga je pouze přípravou k vyšší bhaktajóze, jíž „vyrozumíváme operování se silou, která sídlí v prsou každého z nás a kterou moci upotřebiti měl by se každý v prvé řadě hleděti naučiti“ (ibid., s. 46). Jde tedy v podstatě o telepatické síly a využívání osobního kouzla. Podle Bondeggera tato síla ‚kindness‘ (bhakti) vypoví službu, má-li být užita ke škodlivým účelům. Pozoruhodné však je, že podle jeho názoru v tomto případě „na její místo nastoupí pak přechodně síla [...] Mantram Yoga čili hypnotismus“ (ibid., s. 48); od něj se liší autosuggestivní praktiky, které jsou ztotožněny s radžajógou (ibid., s. 85–86). Daleko více místa však věnuje tzv. karmajóze, tj. józe činu, která „učí, co musí člověk dělati, aby [...] dosáhl zdraví, blahobytu a štěstí“ (ibid., s. 80). V této souvislosti představuje světu jógina Vairagyanandu, „dříve profesora matematiky na univerzitě v Madrasu“ (ibid., s. 63), s nímž se prý osobně zná (ibid., s. 69). Tato konstrukce moderně uvažujícího a západním vzděláním disponujícího gurma, který „odlišuje se zcela od polonahých domorodců, kteří od svých impresariů do Evropy přivedeni, provozují své fyziologické umělecké kousky“ (ibid., s. 66), je pro okultní pojetí, fascinované postavou Svámího

Vivékánandy, řečníčího na evropských a amerických fórech, příznačná. Bondegger uvádí svůj rozhovor s údajným asketou o karmajóze, přičemž podle jóginových zkušeností „naše duševní schopnosti, naše rozpoložení mysli, naše zdraví, náš stav majetnosti, naše poměry atd., odpovídají úplně našim myšlenkám“ (ibid., s. 73). Není proto divu, že existence kultivovaného jógina, hlásajícího základní pravdy hnutí New Thought, byla brzy zpochybněna, zvláště poté, co Bondegger pod jeho jménem vydal spisek nazvaný *Hindu-Hypnotismus: Theorie und Praxis der Fakir-Illusionen und hypnotischen Experimenten*. Dílko se dočkalo dokonce dvou českých překladů, vydaných shodou okolností téhož roku (Vairagyananda 1919a, 1919b). Brožurka byla populární, neboť slibovala, že se podle ní „naučí každý, bez rozdílu, hypnotizovati, a to pro subjekt zcela neškodně“ (Vairagyananda 1919a, nestr.). Návod kopíruje myšlenky New Thought, jelikož vychází z předpokladu, že „Síla vůle jest energií vesmíru“ (Vairagyananda 1919a, s. 7; srov. týž 1919b, s. 8). Tyto okolnosti vedly ke spekulacím o tom, nakolik a zda je vůbec indický jógin reálnou osobou. Horvaiovu domněnku o tom, že se jedná o pseudonym neznámého českého autora (cit. in Kroulík 2020, s. 25), lze zavrhnout pro německý původ textu. Jeho fiktivnost je však nejvýše pravděpodobná, protože německý podtitul jeho dílko uvádí zároveň jako autorizovaný překlad i úpravu původního textu (Autorisirte/Berechtigte Übersetzung in freier Wiedergabe; srov. k tomu Andriopoulos 2008, s. 115). Nejpravděpodobnější tak je teorie, že indický jógin je jakési alter ego samého Bondeggera/Rothweilera.¹⁶⁴

Nejzásadnějším představitelem českého hermetismu je v daném období Otokar Griese (1881–1932), jenž publikoval v roce 1908 ve dvou sešitcích praktickou příručku s titulem *Tajemství indické jogy*. Text, vycházející do značné míry z idejí Papusových *Základů praktické magie* (Fujda 2010, s. 218) byl již podroben detailnímu rozboru (ibid., s. 224–236; srov. Nakonečný 2009, s. 188). Stejně jako Bondeggerův text, i Grieseho práce „představuje seriózní pokus o praktickou příručku, k níž není třeba doplňujícího výkladu“ (Fujda 2010, s. 224) a postupuje krok za krokem „od stupně učedníka přes stupeň tovaryše až k mistrovství“ (ibid.). Celý proces má být evidentně oproti příručkám New Thought zduchovněn, jeho východiska jsou nicméně obdobná, neboť každý člověk má u sebe zbraň, jež „z něho činí nedotknutelného a nezranitelného vládce vesmírové hmoty. Touto mocnou zbraní jest ‚vůle‘“ (Griese 1908, s. 7). Jóga je ryze praktickou cestou, vedoucí k tomu, aby se z člověka posléze

¹⁶⁴ E-mailová konzultace s prof. Karlem Baierem (Viedeň). – Ostatně podobný případ by nebyl ojedinělý; američtí propagátoři sami často vystupují pod jmény smyšlených indických guruů, jako například William Walker Atkinson (1862–1932), vystupující jako jógin Ramacharaka (Singleton 2007, s. 80). I sám Bondegger nevytvořil pravděpodobně jen Vairagyanandu; obdobný bude snad případ mahátmy Arkaja Brahmy, jehož spisky *Láska a manželství* a *Ráj pozemský* vyšly česky rovněž roku 1919 (srov. Baier 2018, s. 425).

stal „opravdový člověk, ‚koruna stvoření‘ v nejlepší smyslu těch slov“ (ibid., s. 8). Grieseho cvičení nevedou jako v indické tradiční józe k ztotožnění s átmá, nýbrž „dokonalé ovládnutí myšlení a zastavení myšlenkových procesů [...] se [...] mění z cíle v podmínku toho, aby se mysl mohla stát dokonalým nástrojem příjmu a vysílání ódických vln“ (Fujda 2010, s. 229), jež pak slouží jako prostředek vyšších schopností. Všechna cvičení je však nutno provádět bez jakýchkoli modifikací (Griese 1908, s. 9). Proto je návod prakticky uspořádán od cvičení vedoucích k soustředění (třídění hrachu, čočky a bobu; srov. ibid., s. 9). Takto jednoduchým cvičením začíná onen boj dobra se zlem, který představuje vlastní cestu žáka k vyšším cílům. Mezi přípravná cvičení je proto především třeba počítat i zdrženlivost, jak v požívání masa, kávy, tabáku či alkoholu, tak ve věcech sexuálních. Jestliže již k souloži dojde, „má mysl souložících být soustředěna na něco vyššího, vznešeného, např. na celkové umravnění lidstva, na urychlení povšechného vývoje nebo na nějaké nesobecké přání, např. aby všem trpícím bylo ulehčeno, aby naši nepřátelé přišli k poznání a pod.“ (ibid., s. 12). Důvodem tohoto zdánlivě bizarního pokynu je názor, že plodivou energii lze snadno přeměnit v energii jiného druhu a působit jí pak např. léčitelsky a tato „přeměna reproduktivní energie propůjčuje člověku neobyčejnou životní houževnatost“ (ibid., s. 56). Ani tento rys Grieseho návodu však není původní, velmi silně jej doporučují právě guruové Ramacharaka (Atkinson) a Arkaja Brahma (Bondegger; srov. Baier 2018, s. 425).

Na rozdíl od pojetí New Thought je v Grieseho magicko-okultním systému postup adepta přísně odstupňován. Teprve poté, co zvládne nejrůznější praktiky soustředění a očisty, stává se žákem (čélou). Následuje tzv. stav trpný, kdy žák „musí potlačit všechny představy i reflexe a nesmí se ani výlučně jedinou myšlenkou, jak jest tomu při koncentraci, zabývat“ (Griese 1908, s. 20). Na stupni žáka se provádějí dechová (hathajógická) cvičení,¹⁶⁵ k jejichž provozování „žák musí býti zdrav fyzicky a astrálně silen. Jenom tak dojde duchovního osvětlení a snad i fyzické nesmrtelnosti“ (ibid., s. 25). Je příznačné, že i zde je hathajóga omezena právě na dechová cvičení, která se vydávají za „metody čistě indické, přizpůsobené naší západní rase, která není s to již svojí výchovou a způsobem života prováděti cvičení v takové formě, jak je konají fakirové a jogové“ (ibid., s. 27).¹⁶⁶ Těmito cvičeními žák dosáhne různých schopností, z nichž nejvyšší je schopnost magického přání, tedy „koncentrovaná síla vůle za spolupůsobení

¹⁶⁵ Jakkoli je Griese rovněž autorem prvního českého překladu Pataňdžaliho *Jógasúter*, jež považuje především za systém radžajógy (Pataňdžali 1909), mnoho se jejím praktikám nevěnuje; uvádí pouze, že „se výsledky nedostaví hned a v rozsahu takovém, jako jest tomu v hatha-józe“ (ibid., s. 3).

¹⁶⁶ I zde znamená toto přizpůsobení především vynechání náročných ásanových cvičení. Jeho důvod vysvětluje Griese v komentáři k překladu Pataňdžaliho *Jógasúter*, neboť ásany mohou „prováděti pouze Indové, kteří odmalička sobě na ně zvykali“ (Pataňdžali 1909, s. 20).

hatha-jogy a někdy i magického pohledu“ (ibid., s. 35). Je to jakási západní bílá magie: „Všechna přání tryskající z hlubin naší vyšší duše, z té studnice lásky, moci a síly, z toho čistého pramene nesobectví a soucitu s veškerým tvorstvem, uskuteční se aktem božského chtění“ (ibid., s. 35–36). Právě působení k prospěchu bližního (nikoli tedy k vlastnímu obohacení) je podstatou této bílé magie.¹⁶⁷ „Vhodně formulovaným přáním lze žáku dosíci naprostého zdraví, dovede léčit a vyléčit všechny choroby bez jedů a léků. Má k dispozici sílu obrozující, omlazující, všemocnou, stavící ho naroveň samotnému božství. Jen jí použít...“ (ibid., s. 37).

Po stupni žáka následuje organicky stupeň tovaryše, v němž se rozvíjejí především další dechové hathajógové cviky. Ty jsou základem veškerého jóginova konání a celé tajemství jóginů spočívá v koncentraci vůle na jediný předmět, spojené s rytmickým dýcháním. Tyto dvě složky pak umožňují následující cvičení se v telepatii, jasnosluchu či jasnovidnosti, která „otvírá nám nový svět, nové obyvatele, nové obrazy“ (ibid., s. 64). I zde hraje důležitou roli léčení, tentokrát však již nikoli silou přání, nýbrž tzv. pranické léčení, které „spočívá v nahromadění prány v těle magnetizéra rytmickým dýcháním a vhodně užitou vůlí a v rozvedení oné (prany) po celém těle pacienta, čímž oslabené nebo choré jeho orgány se znovu ožíví a posílí“ (ibid., s. 75).¹⁶⁸

V tomto okamžiku je tovaryš připraven, aby obdržel svého mistra, gurua. K tomu není třeba podnikat nákladné cesty do Indie, „opravdový žák naváže duchovní, někdy i čistě fyzické styky se svým mistrem na každém místě zeměkoule“ (ibid., s. 79) – jasný odkaz theosofie a jejího konceptu mahátmů. Z tovaryše se stává mistr, jenž získává již zcela magické a stále vyšší schopnosti; mezi ně patří odloučení astrálního těla, pohybování předměty vůlí či levitace.

Vyvrholením dobového zájmu o jógu je juvenilie Karla Weinfurtera *Divy a kouzla indických fakírů* (sešitově koncem roku 1913; srov. Sanitrák 2006, s. 159). Weinfurter již tehdy jógu praktikoval, snad spolu s Gustavem Meyrinkem, a zvláště intenzivně se tomuto úsilí věnuje po svém odchodu z Theosofické společnosti (ibid., s. 60), a to jak tattvickým dechovým cvičením podle *Šivasvaródaje* (ibid., s. 84), tak (se znalostí *Hathajógapradípiky*) také některým ásanám, především pozici štěstí (svastikásáně; ibid., s. 86).¹⁶⁹ Proto můžeme Weinfurtera

¹⁶⁷ Hrot namířený proti egoistické rétorice New Thought je tu silně zřetelný; srov. explicite ještě vyjádření ze spisku vydaného těsně po válce: „Mnozí myslí, že duševní pokrok záleží v tom, že se člověk dosti brzo domůže okulturních sil, aby jimi jiné lidi ovládal. To je právě velikým omylem a kdo pouze po tomto baží, přijde na cestu černé magie a do záhuby“ (Prasád 1918, s. 12).

¹⁶⁸ V téže době vychází v Grieseho *Isidě* nepodepsaný text o pranické (dechové) léčbě, uvádějící, že „kdežto jogi přivodí k chorobné části těla pránu, řídí doň učitel duchovního vědění proud myšlenkové síly. [...] Rozdíl mezi oběma léčebnými metodami spočívá jedině v různém označení stejných pojmů“ (an. 1907/08, s. 35).

¹⁶⁹ „Když (jógin) pečlivě položí plosku každé z nohou mezi koleno a stehno (protější nohy) a sedí s tělem vzpřímeným – taková (ásana) se nazývá svastika“ (HP, I,19, nepublikovaný překlad Zdeňka Štipla).

a Meyrinka pokládat za první, kdo se u nás skutečně prokazatelně věnovali praktickému cvičení jógy podle indických vzorů (ibid., s. 87).

Jakkoli si je autor jist značnými schopnostmi, jichž lze jógou a především askesí (tapas) dosáhnout, je k nim vždy velice zdrženlivý a ke cvičení spíše neradí, neboť „nemalé nebezpečí — hlavně choroby psychické a nervové — hrozí každému, kdo by např. bez správného vedení zkušeným praktikem chtěl provádět fakirská a jogická cvičení, uvedená v této knize“ (Weinfurter 1947, s. 6). První část knihy se věnuje fakírům, kteří „náležejí v Indii ke zjevům tak častým a nápadným, že pozornému cestovateli nemohou uniknouti“ (ibid., s. 10). I přesto je nutno připustit, že „mezi fakiry a sadhuy jest mnoho podvodníků, těžících z víry lidu, a někteří jsou nejen obratnými kejklíři, nýbrž i lidmi přímo nebezpečnými“ (ibid., s. 11–12). Fakíři se oddávají nejrůznějším formám askese (tapas), aby dosáhli svého nejvyššího cíle, naplnění (Weinfurter užívá termínu nirvána): mezi tyto patří proslulé ležení na hřebících (srov. ibid., s. 20), ale zvláštní místo zde má „pohřeb zaživa“, který byl podle autora provozován též v Budapešti a na zdejší výstavě vzbudil roku 1892 senzaci (srov. ibid., s. 21–22). Jakkoli se je nesnaží vysvětlit, je k těmto případům daleko otevřenější než většina s odstupem píšících autorů té doby (srov. ibid., s. 60). Mimoto uvádí řadu příběhů z indické mytologie, v nichž má tapas nezastupitelné místo, a končí historickými příklady gurma Nánaka či džinisty Hémačandry. Toto „sebetrýznění náleží do praktik fakirů a vytržení aneb samadhi jest pramenem magických sil u světců“ (ibid., s. 85).

V pasážích věnovaných józe se Weinfurter pokouší o systematický a především střízlivý pohled. Důvodem je mimo jiné, že „existuje mnoho pošetilců, kteří [...] předstírají, že provádějí jogické cvičení podle soustavy indické“ (ibid., s. 190), a tuto oblibu jógy dokazuje i osobním svědectvím,¹⁷⁰ podle něž „zná řadu osob, [...] jež prováděly nebo provádějí jóga training různých systémů, a to s většími nebo menšími výsledky“ (ibid., s. 142).

Ve vlastním pojednání o józe nejprve poprvé u nás zcela jasně vymezuje její rozdíl oproti magnetismu a hypnotismu (ibid., s. 139). Ačkoli připomíná čtyři typy jógy: mantrajógu, lajajógu, radžajógu a hathajógu – k nimž přidává ještě tantriku, již však (opět) zná pouze z Prasádovy *Šivasvaródaje* (srov. ibid., s. 141–142) – popisuje pouze poslední dva systémy. Z nich radžajóga stojí nejvýše (dědictví theosofie), neboť dává prý adeptům schopnosti „předvídati příští události, rozuměti všem řečem, léčiti všechny nemoci, viděti myšlenky jiných lidí, podle libosti viděti vše, co se odehrává ve vzdálenosti třeba tisíců mil, rozuměti řeči zvířat

¹⁷⁰ O osobních zkušenostech se rozeptí později především v *Pamětech okultisty*, ale již v překladu *Bhagavadgíty* jakoby mimochodem uvádí zajímavé svědectví, jak dokonale se snažili s Meyrinkem příkazy staroindických sůter dodržet: „Když jsme na počátku své mystické dráhy v Praze prováděli jogická cvičení, [...] namáhali jsme se šilhati na hrot nosu, až nás bolely oči, čímž ovšem byla naše koncentrace rovna nule“ (Weinfurter 1935, s. 138).

a ptáků, znáti umění zachovati si na dobu neuvěřitelně dlouhou mladistvé vzezření,“ (ibid., s. 147). Dochází tedy k obratu, jenž nadpřirozené schopnosti spojuje s mysticky zaměřenou radžajógou nikoliv s hathajógou.¹⁷¹ Té však věnuje rovněž značnou pozornost, a to ani ne tak jednotlivým cvičením, ale především popisu jógického tattvického systému. Nakonec autor na základě studia jógických předpisů dospívá k názoru, že „musili bychom mítí zato, že např. proroci a patriarchové *Starého zákona* byli podle stejných duchovních zákonů a podle sil, jež se u nichjevily, také joginy“ (ibid., s. 162–163).

Weinfurterův spis tak obsahuje především silné theosofické dědictví a zároveň již četné prvky pozdější autorovy mystické školy, přitom ovšem zůstává jedním z prvních textů, jenž se pokusil českému čtenáři podat ověřené zprávy o indických fakírech a jejich „divech“ a „kouzlech“, a především o pataňdžaliovském systému jógy a dalších pojmech s ním souvisejících (zvláště tattvických dechových cvičeních).

5. Závěr

Náboženství a myšlení byla vždy základními tématy spojovanými s Indií, jež přitahovala na Západě pozornost. Jejich blízkost, založená mimo jiné na představě poměrně úzké religiózní indoevropské příbuznosti, a zároveň neobvyklé formulace a koncepty Evropě cizí, od počátků poznání těchto tradic nutily k určitým vymežováním se. Jakkoli je česká tradice minimálně v průběhu celého dlouhého 19. století spíše jakousi kopií názorů evropských, je užitečné sledovat, jak se tyto trendy do českého prostředí promítají a do jaké míry se v něm zračí.

Jestliže jsme náš výklad v této kapitole rozdělili na tři rozsáhlé celky, mělo to své opodstatnění, neboť se jedná o do jisté míry samostatné okruhy myšlení, nicméně s četnými průniky a překryvy; právě proto, že k těmto překryvům dochází, je možný jednak dialog těchto tří konceptů, jednak se ukazuje, že jsou schopny fungovat širěji než jen jako uzavřené ideologické konstrukty. Jinými slovy: má-li okultní nadšení pro indickou panteistickou filosofii (zde transformované ve vědomí Bohočlověka v nás) blízkou paralelu ve fascinaci védántovým myšlením na konci století, jestliže křesťanské protibuddhistické invectivy jsou jen domyšlením a dopracováním západních „vědeckých“ koncepcí buddhismu jako nihilistického a ateistického učení, lze v tom spatřovat aktuálnost střetávání se s indickým duchovním světem a důležitost, jakou mu určité kruhy, v nichž k promýšlení vztahu k těmto konceptům docházelo, přisuzovaly.

¹⁷¹ Ta zná Weinfurter patrně ve anglickém překladu Manilála Nabhubháiho Dvivédiho: *The Yoga-sūtra of Patanjali*. Translation, with introduction, appendix, and notes based upon several authentic commentaries) (1890).

Oproti tomu jiné koncepty se ukázaly jako spíše přežívající a rezonující jen v určitém přísně vymezeném okruhu (zde můžeme poukázat jak na pokusy devalvace křesťanství skrze indickou duchovnost, spojené s Kláčelem propagovaným dílem Kerseyho Gravese, tak především na starou misionářskou rétoriku církevních kruhů, jejímž nejmarkantnějším výrazem jsou hagiografie apoštola Indií, Františka Xaverského). Zároveň lze všechny tyto svébytné reakce artikulovat jako různé projevy určitého souvislého názorového spektra, jež se v dané době kolem indických duchovních tradic na Západě i u nás vytvořilo. Proto nelze plně porozumět ani křesťanským výpadům proti buddhismu bez znalosti jeho obliby v okultních kruzích, ani nemůžeme docenit praktické „návody k použití“ indické jógy bez znalosti spekulacemi až přetížených theosofických výkladů. Jedině jako takto rozsáhlý celek se tak reflexe indické duchovnosti jeví v plné šíři, v jaké se s ní dobový čtenář mohl setkat.

Ukazuje se zároveň, že dnes tak diskutovaný koncept hinduismu se pod tímto názvem formuluje právě v průběhu 19. století a jako svérázný koncept pak rovněž funguje. Jedině operací s takto umělým a dnes značně devalvovaným konstruktem tedy můžeme jasně pozorovat uměle se formující koncepty západního myšlení, jež se obrací ke konceptům vyčteným z obdivovaných staroindických textů, přičemž interpretační pozornosti se těší védské saṁhity a především upanišady. V rámci interpretací této nejstarší vrstvy indické literatury vzniká celá řada teorií, z nichž nejvýznamnější a nejpropracovanější u nás je příspěvek Františka Čupra. Toto soustředění se na nejstarší vrstvy indické duchovnosti není až do konce námi sledovaného období výrazněji narušeno, a to ani kultem (neo)védánty a Šankarovy osobnosti – neboť učení tohoto advaitavédántina neobyčejně dobře konvenuje představám, jež si Evropané o filosofii upanišad utvořili již před znalostí jeho díla.

Z rámců konstruovaného hinduismu byl od počátku vydělován stejně uměle konstruovaný koncept buddhismu. I zde se zdánlivě jedná o nepřehledný amalgám náboženských škol a názorů, jež si musela západní filosofie nutně systemizovat. Tento proces se však odehrával na více rovinách: nejprve bylo důležité oddělit od sebe buddhismus severní a jižní (théravádový) – a to i přes poznání, že se jedná o výsledky jedné filosofické nauky (dilema, s nímž se křesťanský svět dlouho nemohl vyrovnat). Na další rovině to pak byla evropská obsese návratem k co „nejpůvodnějšímu“ buddhismu, k učení Siddhárty Gautamy, jež stavělo tradičně monoteistické (resp. trojiční) křesťanské myšlení před ne jeden problém; neboť jakkoli Buddha vystupuje jako charizmatičtý učitel morálky a zvěstovatel nové, osvobozující víry, Evropané se dlouho nemohou smířit s představou, že jde o víru nepotřebující pro své fungování koncept osobního boha či kladně artikulované soteriologie v západním slova smyslu. Právě proto jsou téměř všechny snahy o odborně nezaujatou reflexi a poznání buddhistické

nauky těmito aspekty determinovány a do značné míry jim podléhají – neboť v reakci na výklad těchto prvků se buddhismu dostává nálepek ateistického a nihilistického filosofického systému.

Při tomto binárním rozčlenění indického myšlení nepřekvapí, že ostatní skupiny a jejich nábožensko-filosofické názory jsou marginalizovány, popř. vůbec nejsou naší literaturou reflektovány. Drobnou výjimku z tohoto pravidla představují Pársové, nazíraní spíše jako jakýsi relikv staroperského světa.

Devatenácté století, známé jako století sekularizace, se nicméně především pro církevní a církvi blízké kruhy stalo též obdobím boje a vypjaté konfesionalizace. Celé toto vybičované úsilí tradičních křesťansky smýšlejících kruhů jako by symbolizovaly diskuse kolem prvního vatikánského koncilu. Církve jsou (nebo se cítí) okolnostmi nuceny reagovat se zvýšenou horlivostí na veškeré vnějškové podněty vnímané jako nepřátelské. Proto je literatura, věnovaná příslušníky těchto kruhů tematice indických duchovních tradic, silně specifická. Na prvním místě jsou jejím produktem misijní zprávy; ty tvoří na jedné straně již tradiční legendy (z nichž xaveriánská má nejdelší tradici) a historie misijního působení, na straně druhé zvláštní žánr tzv. obrázků z misí, kladoucí si za úkol přinést čtenáři poučení v rovině děje, zeměpisné, a především ideologické. K nim se volně připojuje řada invektiv namířených proti indickým filosofickým směrům. Ty jsou v případě hinduismu vlastně přímým pokračováním starší misijní rétoriky, majícím dokázat nutnost christianizace Indie, v případě buddhismu jde o reakci vyvolanou příklonem některých evropských zájmových skupin k této východní filosofii.

Představuje-li tak křesťanský diskurs jeden do značné míry specificky uzavřený okruh, reprezentují nejrůznější esoterické (okultní) směry využívající indických duchovních motivů extrém druhý, nicméně stejně uzavřený. Z nejrůznějších okultních a spirituálních tendencí konce 19. století u nás zvláště výrazné místo svou literární produkcí zaujímá theosofie, specifická mimo jiné svým teoretizováním a komparováním, respektive spíše synonymizováním. Proto si volí především obecně známější pojmy východní filosofie, jako je karma či buddhistická tradice, a snaží se je výrazně reartikulovat v rámci vlastních celkových koncepcí. Oproti tomu cesty, jimiž procházelo vnímání indického fakirismu a jógy, jasně ukazují neustálé dilema esotericky orientovaných směrů mezi okultním skrytým a praktickým duchovním cvičením, nejlépe ihned přinášejícím výsledky. Aniž bychom chtěli tvrdit, že takto vypadala scéna akulturace indických nábožensko-filosofických směrů v české okultní literatuře před a kolem první světové války, domníváme se, že na základě nám dostupných pramenů jsme se pokusili zachytit alespoň nejdůležitější kontury těch konceptů, jež jsou pro ni celkově nejcharakterističtější, a to již proto, že dobře odrážejí zrcadlení konceptů stojících opět mimo vlastní okruh okultních směrů a reprezentují tak vlastně reakce na obecnější podněty.

IV. REFLEXE INDICKÝCH LITERATUR

1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum

Tematické vymezení této kapitoly, snažící se zachytit českou reflexi indických literatur, tvoří jakýsi most mezi výklady předchozími a následujícími. Literární reflexe totiž zasahuje jak do oblasti specifického přijetí literárního díla a konstrukce obrazu v literatuře jakožto fikčním světě (jimž se budou věnovat dvě závěrečné kapitoly práce), tak do stereotypů, jež s sebou nesl rozvoj filologicky orientované indologie i religionistiky. Tím tato oblast výrazně přesahuje obrazy, jež vytváří o literárních dílech a žánrech, pole translatologie a jazykovědné indologie.

Objev sanskrtu znamenal samozřejmě i na tomto poli skutečnou „orientální renesanci“, neboť teprve nyní bylo možno indické texty číst a překládat. Již první recipienti jako Herder či Goethe zaujímali k literárním plodům staré Indie značně ambivalentní postoje,¹ které následně přetrvávaly a odrážely se v diskusích o významu indického umění a způsobu jeho tlumočení až do konce námi sledovaného období. Právě sledování těchto postojů a způsobu jejich traktování nám pomůže pochopit nejen pozici orientálního umění, ale i nahlédnout z poněkud nezvyklého úhlu na některé obecnější poetologické či estetické otázky českého 19. století. To zároveň staví do středu našeho zájmu především texty sekundární povahy, v rámci překladů pak zejména podobu doprovázejících je paratextů, ale rovněž některé otázky zprostředkování orientálního literárního díla obecně, především formální řešení překladu z orientálního jazyka, neboť právě tyto problémy se v rámci vývoje českých teorií překladu (jak ukázal již Jiří Levý) ve sledovaném období ukazují být více než jen problémy translatologickými. Zároveň pak vytyčením těchto základních teorií a konceptů, v jejichž rámci je možno dané překladové dílo číst, chceme poskytnout jistý základ případným dalším translatologickým studiím, jež mají jinak často tendenci od širšího kontextu, v němž konkrétní překlad vznikl, odhlížet ve prospěch pouhé komparace překladového textu s originálem.

Proto chce tato kapitola především zdůraznit, jak se tyto okolnosti odrážely v našem prostředí, ať již literární historii, překladatelské teorii či praxi, proto indického umění, ale rovněž vývoje českých teorií překladu a literárně historických přístupů na poněkud opomíjeném

¹ Ačkoli Herder pokládá indickou poezii za protiklad klasického umění Řeků, kritizuje na druhé straně indické umění jako celek, že není s to vystoupit z mezí náboženských předsudků a principů (srov. Gérard 1963, s. 13–15; Glasenapp 1960, s. 22–23). Ještě známější je ambivalentní postoj, který k indické literatuře a umění zaujal Goethe, autor patrně nejslavnějšího epigramu na Kálidásovu *Šakuntalu*, jenž na druhé straně neváhal v rámci *Západovýchodního divánu* vše indické vystavit nelichotivému srovnání se světem arabsko-perským (srov. Willson 1964, s. 64).

poli orientálních literatur. Malý zájem, jenž byl tématu dosud věnován, je dán nejen jistou kuriozitou orientálních literatur v našem překladatelském prostředí, ale i tím, že hranice mezi překladem a parafrází jsou tu často poněkud vágní. Proto se v mnohém tato část naší práce dotýká též problematiky beletristických zpracování indických námětů v naší literatuře (viz VI.2.). Určit konkrétní hranici mezi parafrází originálu a vlastní uměleckou invencí není často jednoduché zejména tam, kde se jedná o náměty notoricky známé a často zpracovávané (platí to zejména u indické vyprávěcí literatury a některých pasáží staroindických eposů). Navíc míra autorské invence může kolísat i v jednotlivých stadiích vývoje textu. Klasickým příkladem je dílo Marie Tilschové, jež svůj výbor *Ze staré Indie* původně označila za „volné zpracování několika vyprávění z džátaka a z knihy *Paňče tantram*“ (Tilschová 1918, s. 7), přesto je zde míra autorské invence daleko menší než u pozdějšího zpracování, vydaného s titulem *Zlatý čáp*. Proto nám základním vodítkem při klasifikaci jednotlivých textů, nacházejících se na hraně parafráze a vlastního uměleckého díla, bylo dobové označení jako překladu či autorského díla.

Výklad, zaměřený převážně ke staroindické literatuře (neboť o její recepci šlo především) dělíme v podstatě žánrově tak, jak byla tato literatura k nám postupně uváděna. Do prvního tematického okruhu tedy zařazujeme rozsáhlou vyprávěcí tradici Indie; v jejím rámci byly vnímány nikoli pouze cykly bajek a vyprávění, jež k nám byly uváděny již v době raného novověku, ale vlastně též purány a z valné části i eposy *Mahábhárata* a *Rámajána*. Druhý okruh oproti tomu výrazně charakterizuje západní označení literatury sakrální a filosofické; je to na jedné straně tradice védská (zejména *sanhity* a *upanišady*), na druhé výrazná recepcí *Bhagavadgíty*, jež se výrazně vymyká z recepčních schémat *Mahábháraty* jako celku. Do třetího okruhu zařazujeme „uměleckou“ (kávjovou) tvorbu, kde se recepční pozornost soustředí zejména k dramatu a lyrice. Zcela mimo tyto tematické celky vydělujeme literaturu buddhistickou, poznávanou jen velmi sporadicky, stejně jako literatury novoindické, jejichž širší reflexe do značné míry námi sledované období historicky uzavírá.²

² Skutečnost, že tato kapitola práce sleduje převážně západní recepci jednotlivých žánrů a textů indické literatury, neumožnila vtělit do jejího rámce širší přehled o této literatuře samotné. Základní poučení k většině děl staroindické literatury najde český čtenář v příručce Dušana Zbavitele a Jaroslava Vacka (*Zbavitel & Vacek 1996*), na niž dále neodkazujeme. Výjimkou jsou pouze texty obecně méně známé, kde je nutno základní charakteristiku podat.

2. Indie vypravující

2.1. Indie jako země bajek

Učinili sú pak je [...] první, aby našli příčinu, skrze kterouž by svú múdrot všem lidem oznámili. Druhá pak, že tyto knihy sú k náučení a žertóm, nebt' se učiti bude múdrý pro múdrot, kteráž v nich jest, ale blázen žertóm a kratochvílení.

Mikuláš Konáč z Hodiškova, 1521³

Konáčovo *Pravidlo lidského života* (na svou dobu neobvykle doslovný překlad latinské verze Johanna de Capua, *Directorium humanae disciplinae*, srov. Konáč 1961, s. 17–18) je prvním pokusem o uvedení tradice tzv. Bidpajových bajek do českého prostředí. Snad proto, že byly Konáčovy bajky vydány celkem dvakrát (1521, 1600) uchovalo se o nich poměrně dobré povědomí i v literárněhistorických přehledech 19. století, a to i přesto, že jejich tisky byly velice vzácné (dodnes se dochovaly pouze dva neúplné exempláře). Konáčův text je pro nás důležitý i z toho důvodu, že jeho autor hned v titulu o původu bajek uvádí, že „byly nájprvé napsány jazykem indckým“ (ibid., s. 21), a jasně si tak uvědomuje jejich příslušnost k indické literatuře. Navíc uvedení tohoto souboru přenáší bajku jako produkt antické klasické literatury do orientálního prostředí.⁴ Indický původ *kalily a Dimny* budou připomínat i základní literárněhistorická kompendia 19. století (srov. např. Jungmann 1849, s. 166; Sabina 1866, s. 790), přičemž Konáčův překlad pokládají za jeden z vrcholů naší renesanční literatury, snad proto, že obliba bidpajovského cyklu souzněla s dobovými humanistickými tendencemi (srov. Sternai Saraceno 2014).

Obliba orientální bajky stoupá v evropském prostředí v průběhu osvícenství. Je to na jedné straně bajka lafontainovská,⁵ pro naše prostředí jsou však významnější polská zpracování Ignacyho Krasického, čerpajícího z bidpajovského souboru poměrně často (srov. Tuczyński 1981, s. 29), či zpracování tzv. Luqmánových bajek z arabského prostředí (srov. Siwiec 2016,

³ Cit. dle Konáč 1961, s. 37–38.

⁴ Tematická příbuznost indických bajek *Pañčatantry* s některými bajkami ezopskými je dodnes předmětem odborných diskusí. Ty dnes již nevyznívají v Benfeyově duchu ve prospěch indického původu antické bajky, jak jej u nás zastával např. Karel Sabina (který z Indie odvozoval i téma proslulé staročeské skladby *O lišcě a o čbánu*; srov. Sabina 1866, s. 238). Nicméně jakkoli se dnes většinou hledá námět ezopských bajek i bajek *Pañčatantry* v sumerském (srov. Alster 2005, s. 264), případně v egyptském prostředí (Brunner-Traut 1968, s. 46–47; srov. však Adrados & van Dijk 2003, s. 20–21), mělo vědomí tematické blízkosti indických a řeckých syžetů pro recepci souboru značný význam. Vnímány byly zejména paralelní příběhy k bajce o myši/lasičce proměněné v dívku (řecké verze srov. Bahnik 1976, s. 111–112, 371) či o oslu ve lví kůži (ibid., s. 183, 233, 421–422, 437).

⁵ Diskusi o orientálních námětech u La Fontaina shrnují Abid Dhoubi, 2010; Dandrey, 2017; Schwab, 1984, s. 145.

s. 27–46).⁶ Poměrně brzy po prvních pokusech o vydání arabského textu *Kalily a Dimny* bylo zjištěno, že de Capuova sbírka, víceméně dostupná většině evropských národů ve vernakulárních jazycích, je své předloze až překvapivě věrná. Proto bylo možno navázat na Voltairovo prohlášení, že Evropa za své bajky vděčí Indům (Halbfass 1988, s. 59) seriózním folkloristickým výzkumem, podpořeným brzy kritickým vydáním arabského textu *Kalily a Dimny*, jenž pořídil Silvestre de Sacy (1816) a jeho vydání se stalo základem pozdějších zpracování (srov. Oliverius 1994, s. 199). Tím se evropskému čtenáři jako „indické bajky“ do rukou dostala jejich arabská verze, jež vykazuje oproti své předloze, indické *Pañčatantrě*, značné moralizující tendence (srov. János 2012, s. 512). Právě tímto didaktickým zaměřením *Kalily a Dimny* (a stejně tak později „objevené“ sanskrtské *Hitópadeše*) je snad možno vysvětlit čtenářskou oblibu těchto zpracování na úkor nejstaršího indického textového zdroje, *Pañčatantry*. Již pro tyto vztahy a pro zdůrazňování indického původu *Bidpaje* je však k jeho recepci nutno přihlédnout.

Prvním zpracováním cyklu po Konáčovi bylo v naší literatuře dílo Františka Matouše Klácela (1808–1882), jež vydal v letech 1846 a 1850 u dvou různých nakladatelů pod pseudonymem František Třebovský (podle rodné České Třebové). Ač se jednalo o jedno z dobově nejocenenějších autorových děl (Dvořáková 1976, s. 62), ještě v roce 1847 nebyl 1. díl vyprodán a Klácel pochyboval o možnosti vydat pokračování (Klácel 1964, s. 252). Proto snad požádal listem z 22. 1. 1850 Václava Hanku, aby napsal předmluvu k zamýšlenému pokračování a udělal mu tak slavným jménem reklamu (cit. *ibid.*, s. 272). Ač Hanka nevyhověl, 2. díl vyšel ještě téhož roku, a i přes jeho aktuální politické ostří se mu již patrně nedostalo té popularity jako před rokem 1848 tištěnému 1. dílu, jenž byl – jak vzpomíná Eduard Valečka – stavěn naroveň Havlíčkovým *Epištolám kutnohorským* (Valečka 1893, s. 339). K této popularitě přispěla jistě i pochvalná recenze právě z pera Karla Havlíčka (*Česká včela*, 1846, s. 227), kde se dotkl snad i aktuální politické roviny Klácelova díla: „Poněvadž tam [= v Orientě, JH] všude panují vlády neobmezené, nejvíce tyranské, které žádného poučení, žádného pohanění, ba ani odporu nesnou: vložili tamnější mudrcové hluboké politické a náboženské pravdy zvířatům do úst, a takto jako v cukru zaobalené pilulky pozřeli je všelící sultánové a šachové a vezírové východu“ (cit. dle Havlíček 1908, s. 65).

⁶ Mimoto je třeba připomenout perskou verzi Husajna Vá'ize Kášífiho (1433–1504) *Světla kanopu (Anvár-e sohajlí)*, známou v Evropě nejprve ve francouzském překladu Gilberta Gaulmina (*Les fables de Pilpay*, 1698) a poté v srbské verzi Matiji Antuna Relkoviće (*Cudoredne pripovidke Pilpaj bramine indijanskoga mudroznanca iliti vladanje velikih i malih*, 1767; srov. Katičić 2008, s. 225–226). Drobnou ukázkou přímo z perského originálu přeložil u nás Jan Edmund Schneider (Kášífi 1847).

Již Jan Kabelík určil zdroj, z něhož Klácel vycházel, německý překlad Philippa Wolffa (*Calila und Dimna oder die Fabeln Bidpai's*, 1837), a poznamenal, že si místy Klácel počínal poněkud samostatněji (in Klácel 1906, s. VIII). Klácelův text je přitom místy překladem, místy spíše volným zpracováním. Předlohu rozšiřuje především různými veršovanými průpovídkami, často patrně autorskými výtvoři či upravenými lidovými příslovími. Míra tohoto rozšiřování v jednotlivých příbězích kolísá, obecně je ve 2. díle daleko vyšší než v 1. Klácel text místy ve shodě s dobovou estetikou romantizuje, místy zmírňuje jeho celkové vyznění. Největší část jeho rozsáhlých vložek se však týká buď otázek filosofických nebo politických. Autor se zde často dotýká dobově aktuálních otázek, jako politická satira pak vyznívá celá volná parafráze vyprávění o nepřátelství holubů a sov – Slovanů a Germánů –, v němž se sovy snaží oklamat holuby, zbavit je jejich přirozenosti a učinit z nich rovněž sovy. Vlastenecké a dobově aktuální vyznění však Klácel neponechává jen na této alegorické rovině, ale své pojetí národního programu vyjadřuje i přímo (srov. Klácel 1850, s. 22–23). Proto můžeme dílo, jež se na mnoha stránkách jeví jako víceméně volná parafráze, skutečně pokládat za autorskou politickou satiru, skrývající se za zdání překladu.

Podrobnější informaci o údajném autoru bajek, mudrci Bidpajovi, přinesl až 1. díl *Slovníku naučného*. Ač je zde mnoho informací o původu sbírky i o jejích překladech (včetně tureckého či malajského), obsahuje heslo také několik výrazných omylů především o evropském tradování látky i o jejím původu, který situuje do Číny, nikoli do Indie (RSN, 1860, sv. I, heslo Bidpai). Z tohoto hesla vyšel ve svém doslovu další zpracovatel cyklu, spisovatel a nakladatel Eduard Valečka.

Valečkovy *Bidpajovy bajky* jsou spíše zvláštním amalgámem než jednotným textem. Původním záměrem bylo totiž znovu vydat Klácelův soubor (srov. Valečka 1893, s. 339). Zároveň však bylo z tohoto vydání „leccos vynecháno, stejně mnoho bylo rovněž doplněno dle Wolffova překladu“ (ibid., s. 308). Vynechávky z Klácelova díla jsou nečetné, stejně jako textové úpravy. Ani tam, kde Valečka zjistil značnou nesrovnalost Klácelova textu s originálem, jeho verzi nijak neupravuje, pouze na jednom místě poznamenává, že namísto šakalů Kalíly a Dimny postavil Klácel do svého zpracování lišáka a jezevce (ibid., s. 12). Všechna vyprávění, jež u Klácela chybí, Valečka doplňuje a to v až otrocky přesném překladu podle Wolffovy předlohy, takže výsledkem je stylisticky značně nejednotný text. Tato mechanická metoda naráží na četné obtíže především tam, kde se Valečka pokouší do rámce původního Wolffova textu vtělit ty příběhy, pro něž se Klácel u své předlohy jen velmi volně inspiroval; nejzřejmější je to přirozeně na již zmíněném vyprávění o boji holubů se sovami. Přes veškerou snahu zachovat Klácelův text je nucen Valečka některé pasáže značně přeskupit (aby mohl ponechat

původní vložené příběhy, jež Klácel vypustil) a oslabit celkové vlastenecké vyznění některými vynechávkami. Jak sám naznačuje v doslovu, byl jeho záměr spíše didaktický než umělecký (ibid., s. 338), a tím si lze také rozpačitý výsledek vysvětlit.

Brzy po arabském textu *Kalily a Dimny* nebo současně s ním poznala Evropa první sbírku bajek přeložených ze sanskrutu. Máme na mysli Wilkinsův překlad *Hitópadeše* z roku 1787 (Schwab 1984, s. 37). Toto pozdní zpracování původnější *Pañčatantry* má čtyři rámcová vyprávění, do nichž je včleněno kolem třiceti příběhů, a vyznačuje se silně didaktickým vyzněním (Törzsök 2007, s. 28–29). Právě tendence díla k prokládání textu četnými didaktickými a moralizujícími veršovými vsuvkami snad stojí u kořene obliby sbírky na západě, a to i přesto, že již Colebrooke rozpoznal (a Wilson následnou analýzou prokázal), že daleko bližší známým *Bidpajovým bajkám* je starší verze textu, již zmiňovaná *Pañčatantra* (srov. Windisch 1917, s. 37–38).

U nás se první překlady z *Hitópadeše* objevily v *Květech* 1866 a snad se měly stát součástí počátkem šedesátých let proponované antologie staroindické literatury (viz níže). Překladatel, klasický filolog a sanskrtilista Eduard Novotný, vybral celkem šest kratších bajek, k nimž přidal jedinou bajku přeloženou podle *Pañčatantry* (*O opicích a ptáku Sučímukhovi*). Jeho překlad je však ryze filologický a neklade si vyšší umělecké záměry, rezignuje rovněž na výraznější překlad veršových vložek.

Kompletní překlad *Hitópadeše* vydal v roce 1887 Emanuel Kovář. Jeho práce, jak sám dosvědčuje v předmluvě, vznikala za značného přispění Josefa Zubatého, který „opravil tak hojně míst, že přítomná práce je téměř napolo prací jeho“ (Kovář 1887, s. VII). Přesto nese Kovářův překlad řadu charakteristických rysů a specifických řešení. Jedním z nich je překládání všech proprií, a to v závorkách přímo v textu, působící čtenářsky poměrně rušivě. Rovněž rezignuje na metrický převod veršů; jeho překlady vložených šlóků jsou prozaické a oddělené od vlastního textu pouze graficky. Stejně tak na poznámkový aparát téměř rezignuje, snad proto, že morální hodnota bajek mluví údajně sama za sebe, a „pokud [...] člověk člověku je podoben bez rozdílu národnosti, potud podává se nám v oněch pohádkách výborné líčení lidských povah, poměrů atd.“ (ibid., s. III). Nejnápadnějším rysem Kovářova díla je však rozbití původní struktury textu, skládajícího se z rámcových příběhů, do nichž jsou vkládány příběhy vedlejší. Přitom tuto zvláštnost orientálních vyprávěcích cyklů, která má snad původ právě v Indii a rozhodně není samoúčelná (Witzel 1987), poměrně obsáhle komentuje nejen on (Kovář 1887, s. IV–V), ale i řada dřívějších textů. Jeho odůvodnění této volby je formulováno poměrně vágně, neboť údajně „děj hlavních pohádek jest vypravováním pohádek podružných nepřijemně přerýván“ (ibid., s. V). Celá věc je komplikována tím, že jako samostatné celky

mohou sice dobře fungovat příběhy vedlejší, nikoli však hlavní – především proto, že právě morální naučení vedlejších pohádek je důležitým stavebním prvkem syžetu příběhů rámcových a čtenář je tak maten daleko více než při ponechání původní struktury textu.

Přesto byly recenze v zásadě kladné. Nejnadšeněji se vyslovil Matěj Václavek v *Komenském*: „Z čarokrásných končin posvátného Gangu zaznívá k nám vzdělavcům 19. věku taková řeč, že na první okamžik žasneme“ (Václavek 1887, s. 701). Jeho soud se v různých variacích opakuje i u dalších recenzentů. Podobné hyperboly užívá například Gustav Schlösser v *Hlídce literární* (Schlösser 1888) a recenzent *Ruchu*, podepsaný šifrou Mr., vydání dokonce pokládá za významný čin v rámci celé české literární produkce, neboť „bylo zase jednou třeba těm kruhům, které nejvíce čtou, podati knihy vážnější a stravu sytější“ (Mr. 1887). Jediná kritická výtku se ozvala ze strany anonymního recenzenta *Zlaté Prahy*, a to právě na adresu Kovářova porušení původní struktury cyklického vyprávění (an. 1887).

Nejpozději k nám pronikl zdroj všech výše zmíněných zpracování, tedy prvotní podoba indické *Pañčatantry*. Text získal na proslulosti teprve po obsáhle komentovaném německém překladu Theodora Benfeye (1859), jenž se stal zároveň jedním ze zakládajících textů tzv. migrační teorie, vyvozující právě z *Pañčatantry* původ většiny západních pohádkových motivů (srov. Leifer 1971, s. 7). Benfey překládal podle Kosegartenova vydání (*Pantschatantrum sive Quinque partitum de moribus exponens ex codicibus manuscriptis edidit commentariis criticis*, 1847), jež je založeno na tzv. textu ornatior, konkrétně na verzi zvané *Pañčákhjánaka* džinistického mnicha Púrnabhadry z 11. či 12. století (Hertel 1914, s. 101–102). Právě Púrnabhadrova verze je jedna z nejzdobnějších a v Indii nejoblíbenějších. Jejím užitím nicméně Benfey vyvolal kritickou reakci Johannese Hertela, jenž se pokoušel dopátrat „původnější“, tedy starší verze *Pañčatantry*, a za takovou pokládal především verzi zvanou *Tantrákhjájiká*. Na Hertelovy vývody kriticky ostře reagoval Franklin Edgerton (srov. Edgerton 1924, zejména s. 32–34), jenž se sám pokusil o rekonstrukci ur-textu, jakéhosi prototypu původní *Pañčatantry*, jakousi hypotetickou konstrukci textové osnovy či kostry (srov. Ruben 1959, s. 7–9). Již samy tyto kontexty textověkritických přístupů jsou důležité i pro vnímání českých překladů.

I po Benfeyově vydání se u nás *Pañčatantra* na úkor *Hitópadeše* neprosazovala snadno (jak ukazuje i poměr překládaných bajek ve výboru Eduarda Novotného z roku 1866, srov. výše). Též příslušné heslo *Slovníku naučného* obsahuje řadu omylů, etymologicky průhledný název *Pañčatantram* dokonce chybně překládá jako „šest knih“ (RSN, 1865, sv. IV, heslo Indie východní). Ještě Josef Zubatý ve studii o *Mahábháratě* musí upozorňovat, že nikoli *Hitópadeša*, ale právě *Pañčatantra* je onou původní verzí indických bajek, v níž mají základ

všechny ostatní (srov. Zubatý 1892, s. 498). Přesto se právě Benfeyův německý překlad stal základem hned dvou českých zpracování.

Starší z nich je úprava Václava Petrů z roku 1877. Právě bajka měla pro autora patrně svou přitažlivost, jak by alespoň svědčilo jeho pozdější vyjádření, v němž ji označuje za „původní a zvláště důležitý plod indického básnění“ (Petrů 1881, s. 45), ale také to, že se k žánru vracel a – bohužel bez udání zdroje – časopisecky otiskl ještě další dvě „indické bajky“ (Petrů 1879). Text značně přizpůsobuje dětskému čtenáři, pro nějž je jeho parafráze určena. To se projevuje především ve značném zkrácení (asi na jednu čtvrtinu), vypuštěním téměř všech morálních naučení a veršových vložek, neboť mu jde především o zachování základní fabule a dějové linie jednotlivých příběhů. Proto překvapuje, že – patrně aby zachoval indický kolorit – ponechává některé zvláštnosti pro indická vyprávění charakteristické. Je to zejména řada klasifikujících výřků, jež se u Petrů objevují bez větší souvislosti s podávaným naučením (srov. Petrů 1877, s. 23). Podobně pro zachování východního koloritu jsou někdy ponechány fragmenty rozsáhlých veršovaných průpovědí, které jsou však převáděny prozaicky a včleňovány přímo do textu. Petrů evidentně nerozpoznal Benfeyův metrický překlad vložených strof – patrně proto, že jsou tištěny pro úsporu místa in continuo (srov. strofu in Benfey 1858, s. 18 s prozaickou parafrází in Petrů 1877, s. 12). Úprava pro mládež si patrně vynutila vypuštění některých příběhů (z Benfeyových 69 jich má jen 46). Důvodem je jejich nepříliš morální obsah (tak příběh o slepci, hrbáči a tříprsé princezně [*Wunderbare Heilung eines Blinden, buck'ligen und riner dreibrüstiger Prinzessin*], o vdané ženě oklamané jejím milencem [*Die von ihrem Galan betrogene Ehebrecherin*] či o podváděném tesaři a jeho vychytralé ženě [*Der Zimmermann und sein treuloses Weib*]). Snad proto recenzenti hodnotí knihu jako vhodnou četbu pro mládež, jejíž „jednotlivé bajky svým obsahem i svou rozmanitostí [...] baviti budou“ (Kyselka 1878, s. 315).

Znovu se k Benfeyovu překladu vrátil Antonín Jaroslav Vrťátko; ten z něj vybral IV. knihu nazvanou *Ztráta již získaného* (*Verlust von schon Besessenem*) a přeložil ji pod názvem *Opice a krokodil, aneb Muž nebud' otrokem své ženy!* Ačkoli překládá Benfeyův text beze všech vynechávek, ani on nerozpoznal metrickou platnost vložených strof, jež rovněž převádí prozaicky. Jeho styl byl již ve své době značně archaizující; zní tak převážně překlady vlastních jmen jako Bojislav (= Judhišthira) či Neúmorně silný (= Amarasakti). I on považuje za nutné v úvodu obsáhle čtenáři vysvětlit strukturu rámcových a vložených příběhů, k čemuž využívá originálního přirovnání k růženci (Vrťátko 1881, s. 5). Překladu značně škodí některá zřejmě reklamně míněná tvrzení, jako že *Pañčatantra* je „nejstarší plod literatury sanskritské, na naše věky dochovaný“ (ibid., s. 6), a podobně nevhodně mohla působit též křiklavá obálka, jak

poznává recenzent *Ruchu* (B. 1881). I on má však jinak pro překlad jen slova chvály, a to opět pro jeho morální hodnoty, neboť text údajně dokazuje, že „i přese vši novověkou vychloubavost a nadutost nejsme dnes mnohem dále, ba nejsme snad ani tam, kde byli již před půl třetím tisícem let sniví Indové“ (ibid.).⁷

Ještě před válkou se o *Pañčatantru* začal zajímat též František Obelpfalcer (Jílek). Prvním výsledkem tohoto zájmu je překlad páté knihy *Pañčatantry*, jenž pod názvem *Nepředložené jednání* vyšel v rámci cyklu *1000 nejkrásnějších novel*. Později se překladatel ke sbírce stále vracel, až nakonec v roce 1968 pořídil její český překlad, bohužel pouze na základě Edgertonova ur-textu. Přesto však i do tohoto nového vydání zařadil svůj nový překlad páté knihy, pořízený tentokrát podle Hertelova vydání Purnabhadrova textu (Jílek 1968, s. 160). Ač starší překlad této knihy je založen na jiné verzi (vydané roku 1909 v Bombaji (Jílek 1912, s. 62), a textově se tedy obě předlohy liší, přesto poskytují oba texty zajímavý srovnávací materiál pro studium Jílkova překladatelského vývoje. Původní snaha tlumočit literární dílo jako umělecký text zcela ustupuje požadavku filologické přesnosti. Jílkovo vydání *Pañčatantry* je překladem bez jakýchkoli uměleckých ambic ve srovnání s předcházejícími překladatelskými řešeními (při nichž mu byli rádci jak Josef Zubatý, tak Karel Vincenc Červinka). Platí to jak o pasážích prozaických, tak zvláště veršovaných. V definitivní verzi svého překladu totiž Jílek upustil od jakékoli snahy tlumočit indické verše rytmicky (srov. strofu in Jílek 1912, s. 69 s Jílek 1968, s. 168). Mimo značně umělečtější překladatelskou ambici se prvotní verze Jílkova překladu liší i svou buddhistickou interpretací; celá *Pañčatantra*, a zvláště pak její pátý oddíl, je označena za dílo buddhistického původu (Jílek 1912, s. 62), což překladatel dokazuje i v jednotlivých komentářích (srov. ibid., s., 71, 85, 94).

Tato mnohotvárnost není jen svědectvím stálé obliby souboru bidpajovských bajek, ale rovněž pozoruhodným dokladem o potřebě nového českého překladu konkrétní verze přímo z originálu (a nikoli pouze ur-textu). Právě nejruznější variace a snahy text zpřístupnit totiž ilustrují skutečnost, že tato ur-verze je jako čtenářský text značně neživotná.

⁷ Na okraj dodejme, že právě z Benfeyova překladu vycházela patrně též Marie Tilschová v již zmíněném souboru *Ze staré Indie*, kde zpracovala celkem čtyři příběhy (Tilschová, 1918).

2.2. Indie jako země pohádek

Poněkud ale tyto historie, krom k vyrazení mysli, i k tomu užitku slouží, že se v nich mravy, obyčeje, povahy, náklonnosti a mnoho jiného toho lidu na východě slunce obývajícího znáti naučiti můžeme.

Matěj Václav Kramerius, 1795⁸

Orientální pohádkový příběh byl často vykládán v podobných intencích jako bajka; jeho účelem je na jedné straně pobavit, na straně druhé ale poskytnout obrázek o životě tajemného a exotického Orientu. V tomto ohledu pro naše prostředí byla důležitá již reflexe příběhů *Tisíce a jedné noci*. Ačkoli již první kompletní překlad z pera Josefa Pečírky byl v podtitulu označen jako „arabské a perské pohádky“, hraje místo Indie v celém cyklu neopomenutelnou roli. Protože rámcový příběh o králich Šahrijárovi a Šáhzamánovi bývá pokládán za vypravování indického původu (srov. Marzolph & van Leeuwen 2004, s. 603), k čemuž se text sám hlásí,⁹ byly brzy vysloveny názory, že indického původu je celá sbírka. Tohoto názoru byl zejména Joseph Hammer-Purgstall, jenž se opřel především o tvrzení arabského encyklopedisty al-Mas'údího, že jde o sbírku pohádek přeložených z jazyka čínského nebo indického (srov. Marzolph & van Leeuwen 2004, s. 17–18). Ač stoupenci tohoto názoru byli August Wilhelm Schlegel či Theodor Benfey, na jeho nesprávnost upozorňoval již Silvestre de Sacy a obecně se neujal (ibid., s. 603). U nás se ze tří překladatelů sbírky v námi sledovaném období k této problematice přímo vyslovil pouze arabista Josef Mrkos (jenž jako jediný překládal z originálu). Podle něj lze pohádky rozdělit do tří kategorií, z nichž indický původ mají příběhy nejstarší vrstvy, „zázračná dobrodružství za spolupůsobení mocí nadpřirozených [...] a pohádky oplývající moralizujícími elementy“ (Mrkos 1907–1922, sv. I, s. V), stejně jako „rámcová povaha díla,“ která „přešla záhy k Semitům“ (ibid., sv. I, s. IV).

Mimo to je Indie v průběhu celého cyklu poměrně hojně tematizována. Značný rozdíl je zde však mezi arabským textem tzv. jezuitského bejrútského vydání z let 1888–1889, z nějž překládal Mrkos (srov. Tauer 1963, s. 232, 239) a francouzským textem Antoina Gallanda (1646–1715), *Les Mille et une Nuits, Contes arabes* (1704–1706), z nějž přímo či nepřímo vycházejí ostatní překladatelé, Josef Pečírka a Pavel J. Šulc (ibid., s. 239).¹⁰ Indické motivy

⁸ Cit. dle Novotný 1973, s. 195.

⁹ Srov. u Pečírky: „Za dávných časů v Indii a Číně panoval sultán Žehrbán“ (Pečírka 1859–1862, sv. I, s. 7, překlad podle francouzského Gallandova textu) či u Mrkose: „Vypravuje se [...] že žil za starých časův [...] král z králův Sásánovských na ostrovech indických a čínských“ (Mrkos 1907–1922, sv. I, s. 7, dle arabského textu).

¹⁰ Přitom Pečírka a Šulc evidentně užívají jiné zpracování Gallandova textu (u Pečírky snad jde o německou verzi Gustava Weila z roku 1839, *Tausend und eine Nacht, Arabische Erzählungen*), jak by naznačovalo pořadí jednotlivých pohádek. Gallandův text byl nicméně po celé 18. a 19. století v Evropě bezkonkurenčně

značně převažují ve verzích vycházejících z Gallandova textu, a to zejména ve zpracování Pečírkově. To se týká především některých specifických příběhů, jež nalzáme právě jen u Gallanda. Na prvním místě je třeba zmínit příběh o „bramínu Padmanabovi“, jenž původně k cyklu nepatřil a byl součástí turecké verze *Historie o čtyřiceti vezírech* (*Qyryq wezír hikājesi*) jistého Šaiḡzādy, jenž do svého vydání Galland začlenil.¹¹ Již svým názvem vypravování tematizuje bráhmanskou Indii; jinak je však Padmanaba spíše typický perský kouzelník a mág a celý příběh se odehrává „v městě Damašku“ (Pečírka 1859–1862, sv. I, s. 135).¹² Z téhož tureckého cyklu ke Gallandovi přešlo též vypravování o „králi papouškovi“, jenž „mohl se proměnit ve zvíře, když mrtvé bylo, takže oživilo“, které je rovněž explicitě zasazeno do Indie (Pečírka 1859–1862, sv. I, s. 202).¹³ Právě Galland do rámce cyklu patrně jako první vkomponoval též vypravování o ebenovém koni (Marzolph & van Leeuwen 2004, s. 173), které je v některých verzích rovněž explicitě zasazováno právě do Indie (srov. Pečírka 1859–1862, sv. I, s. 465), jinde však do Persie (Šulc 1891–1893, sv. I, s. 224).¹⁴ Nejznámějším vypravováním, které nalzáme jen v Gallandově verzi a jeho arabskou předlohu dosud neznáme, je příběh o princí Ahmadovi a víle Parí Bánú (Marzolph & van Leeuwen 2004, s. 80–81). Také tento příběh, jenž se svou bujnou obrazností a motivy létajících koberců stal nadlouho vzorem orientální pohádky vůbec (ibid., s. 81), je standardně zasazován rovněž do Indie; není ostatně náhodou, že právě létající koberec má mít svůj původ „z království Bisnagary“ (Pečírka 1859–1862, sv. II, s. 210).¹⁵

Převážně je však Indie zmiňována (a to nejen v textech Gallandových) jako bohatá vzdálená země, kam se jezdí za obchodem, Ind se objevuje nejčastěji v roli obchodníka s drahocenným zbožím. Přitom je cesta do Indie nesmírně náročná a nebezpečná, zejména z Káhiry, kam je zasazen děj řady vyprávění (srov. Pečírka 1859–1862, sv. III, s. 328). Jde, v souladu s evropskými středověkými představami, o zemi pohádkově bohatou a oplývající všemi druhy jinak nedostupného zboží; proto jsou i její panovníci pohádkově mocní. Král ostrova Serendibu (jenž Pečírka ztotožňuje správně se Šrí Lankou, Pečírka 1859–1862, sv. II,

nejoblíbenější verzi celého cyklu a dočkal se řady parafrází a zpracování (Marzolph & van Leeuwen 2004, s. 568–570; Tauer 1963, s. 234), a proto je původní verzi českých zpracování obtížné určit.

¹¹ Překlad původní turecké verze povídky srov. in Gibb 1886, s. 76–81.

¹² Není bez zajímavosti, že právě tento příběh snad mohl být částečnou inspirací Goethovi pro některé motivy 2. a 3. jednání II. dílu *Fausta* (podrobně srov. Mommsen 1981, s. 211–215).

¹³ Indický původ zde podle některých odborníků je skutečně možný, příběh má své paralely u Sómadévy a dostal se i do perské verze *Papouškových povídek* (*Tútínáme*; srov. Marzolph & van Leeuwen 2004, s. 260).

¹⁴ Příběh má výraznou indickou paralelu ve vyprávění Púrñabhadrovy *Pañčákhjájiky* o krejčím, který přestrojen za Višnu létal na umělém ptáku Garudovi (Marzolph & van Leeuwen 2004, s. 174).

¹⁵ Pohádku v české literatuře známe z poměrně stručného zpracování Pečírkově a z mnohem obsírnějšího překladu Šulcova (Šulc 1891–1893, sv. III, s. 210–232). Pokud se skutečně dá diskutovat o indickém původu některých jejích motivů, shledávají se nejčastěji v pátém příběhu cyklu *Vétálapañčavimšati* (Marzolph & van Leeuwen 2004, s. 81).

s. 56) se honosí titulem „král indický, před nímž kráčí tisíc slonů, kterýž přebývá v paláci, na jehož střeše se stkví sto tisíc rubínů“ (ibid., s. 57), a pod vládou indického krále Kalada „nalézalo se dvaasedmdesát místokráľů“ (Šulc 1891–1893, sv. IV, s. 7). Indie je i zdrojem estetické fascinace, neboť její přírodní bohatství, stejně jako řemeslné výrobky, slouží často jako prostředek přirovnání naznačující nejvyšší krásu a ušlechtilost (srov. „má oči tmavé jako čepel meče indského“ [Mrkos 1908–1922, sv. III, s. 370]).

Tato indická motivika, jak ji evropskému čtenáři podávaly různé překlady a parafráze *Tisíce a jedné noci*, je důležitá proto, že utvrzovala některá představová schémata jednak o bohaté a vzdálené Indii, jednak o podobě orientální pohádky, známá v Evropě již od dob středověku. Skutečně relevantních informací o Indii v dobových překladech cyklu nacházíme poměrně málo, a to i přesto, že některé arabské verze jich řadu obsahují. U nás jsou jedinou výjimkou některé pasáže Šulcova překladu, v nichž se mluví o indickém kastovníctví (Šulc 1891–1893, sv. I, s. 252) nebo obřadu sání (ibid., sv. II, s. 197). Podobně tomu bylo i u dalších cyklů blízkovýchodního původu, v nichž se indické motivy odrážejí a které k nám byly uváděny spíše sporadicky. Dobrým příkladem je Rosenova sbírka drobných perských anekdot s povídkou o výpravě Timúra Lenka do Indie (Rosen 1891, s. 17–18).¹⁶ Tato rozšířenost pojetí Indie jako vzdálené země zapříčiňuje výskyt některých textů, označených jako „indické pohádky“, blíže však nespecifikovaných. Setkáme se s nimi počínaje *Obnoveným Ezopem* Václava Rodomila Krameria z roku 1810 (např. příběh III.25 *Mlékařka*; srov. Kramerius 1986, s. 122); dále připomeňme alespoň údajně indickou báchorku o dvou sestrách (*Lumír*, 1873), hindskou legendu o ženě (*Český svět*, 1918) či dětskou povídku nazvanou *Višnu a moruše* (*Včelka*, 1889).

Skutečný zájem o staroindickou vyprávěcí literaturu, pomineme-li *Paňčatantru* a *Hitópadešu*, byl u nás však zcela okrajovou záležitostí. Největší pozornosti se těšil Sómádévův *Oceán příběhů* (*Kathásaritságaram*), a to jistě pro dobře dostupný Brockhausův německý překlad. Poprvé na něj výrazně upozornil Čeněk Vyhnis ve fejetonu *O původě pohádky u Indů*, v němž podal převyprávění „podstavce“ celé sbírky a povzdechl si, že „v literatuře české dosud báchorka indická skoro nezastoupena“ (Vyhnis 1867, s. 70). První ukázkou ze Sómádévy přineslo skutečně až *Právo lidu* r. 1898 pod názvem *Napálený pop*.¹⁷ O pět let později lingvista Josef Horák (1862–1944) nejen přeložil dvě rozsáhlejší ukázky (*Založení města Pátalíputry*, *Pohádka o Vidúšakovi*), ale především se rozepsal o obsahu celého

¹⁶ Ačkoli překladatel, arabista Josef Mrkos, nezná žádný překlad tohoto drobného souboru do evropského jazyka, objevily se ukázky z něj v češtině již v roce 1851; přestože je pod textem uvedeno, že „překladatel uveden býti nechce“, Theodor Syllaba určuje jako původce překladu Augusta Schleichera (Syllaba 1995, s. 43).

¹⁷ Jde o překlad části kapitoly III. 15 (český Zbavitelův překlad in Sómádéva 1981, sv. I, s. 121–122).

cyklu, jeho rozdělení do knih a Brockhausově německém překladu. Sbírkou ocenil nejen jako pramen evropských příběhů (Horák 1902–1903, s. 94), ale i pro poetickou hodnotu díla, obsahujícího „nejen místa, jimiž fantazie naše se rozehřává, ale i místa, která dýší vůní ryzí poezie“ (ibid., s. 97). Nejvýznamnější pozornost však cyklu věnoval Vincenc Lesný. V rozsáhlé předmluvě, již předdeslal svému překladu II. a III. knihy, které podle něj „tvoří jakýsi celek“ (Lesný 1909, s. 14),¹⁸ text označuje za „skutečně klasické dílo, které směle může závodit s lyrickými a dramatickými básněmi Kálidásovými“ (ibid.). Postavil se tím zásadně proti stanovisku svého učitele Josefa Zubatého, jenž se vyjádřil, že „někteří učenci“ přikládají Sómadévovu vyprávění „více významu, než mu tuším náleží“ (Zubatý 1892, s. 510). Pro Lesného však není *Kathásaritságaram* pouze literaturou, ale též „obrazem Indova srdce, zrcadlem jeho citění a reflexí jeho národního života“ (Lesný 1909, s. 14). Tato premisa se stala též základem disertační práce Anny Šebestové *Život v Indii podle Katha Sarit-sagary*, předložené k obhajobě v roce 1918 (opONENTI Vincenc Lesný a Rudolf Dvořák; srov. Tulachová 1965, nepag.). Výtah z práce autorka publikovala v roce 1920 již jako Aťa Martenová. Podle ní indická pohádka „neměla příčiny vymyšletí jen fantastická prostředí tam, kde život sám byl barvitý a nádherný“ (Martenová 1920, s. 7). Pohádka je v jejím pojetí nejlepším zdrojem poznání indického života, neboť národ nemohl „nikde lépe a svobodněji vyjádřit svoji duši“ (ibid.).

Podobně okrajový a pozdní zájem vzbudilo u nás také *Pětadvacet větálových povídek* (*Vétálapañčavimšati*), jež se ostatně dostalo též do Sómadévova cyklu. Pozornost mu věnoval především Otokar Feistmantel, který o něm napsal stručné heslo pro *Ottův slovník naučný* a již dříve, v roce 1876, z něj přeložil několik drobných ukázek. Že nevycházel ze sanskrtského originálu, naznačuje fakt, že sbírku zná pouze pod jejím hindským názvem *Baital pačísí* (*Bytal pacheese* v anglickém přepisu). Přímou k sanskrtskému prameni se hlásí překlad patnácté povídky, podepsaný jménem Jana Pelikána (*Studentské listy*, 1882). Okrajově se u nás objevila rovněž drobná ukázka z pozdně středověké Vidjapatiho sbírky *Zkouška člověka* (*Purušaparíkšá*), přeložená Josefem Zubatým (Zubatý 1902).

Stejně okrajově se naší literatury před válkou dotkl i vzrůstající zájem o sbírání folkloru současné Indie. Tento zájem se v evropském měřítku projevuje asi od poloviny 19. století a již roku 1919 může Brown konstatovat, že je širokému evropskému publiku v překladech ostupno na 3000 indických pohádek (Brown 1919, s. 2). V naší literatuře našel jistý odraz především ve dvou drobných sbírkách zcela odlišného charakteru. První, *Pohádky čínské a indické* (1911), je

¹⁸ Sám jako zdroj uvádí indické vydání Durgaprasáda a Kášínátha Pánduranga Parábá z let 1889 a 1903 (Lesný 1909, s. 14).

výborem ze dvou brožurek, *Fairy Tales of India* a *Fairy Tales of China*, jež vyšly v jednopencové sérii *Books for the Bairns*, vydávané Williamem Thomasem Steadem (1849–1912) při periodiku *Review of Reviews* (*Fairy tales of India* jako č. 56 této edice). Do českého výboru jsou z pěti indických pohádek anglické předlohy pojaty celkem tři: *Lingo a obr* (*Lingo and the Giant*, Adams 1900, s. 19–32), *Královský lotos* (*The Royal Lotus*, ibid., s. 3–18) a *Zářící princezna* (*The Shining Princess*, ibid., s. 33–43). Pohádky jsou spíše volnými adaptacemi pro děti, jak přiznává sama Adamsová (ibid., s. 2). Proto i český výbor byl určen především nejmladším čtenářům a jako takový jej oceňuje i Karel Velemínský v *Naší době* (Velemínský 1912, s. 144).

V téže edici určené mládeži vydal Vincenc Lesný jen o rok později drobný výbor *Pohádek bengálských a kašmírských*. Zakončil jej rozsáhlým doslovem, v němž dobově neobvykle kladně hodnotí kulturní činnost britských kolonizátorů, kteří „nevysávají obyvatelstva, starají se měrou dostatečnou o jeho hmotný blahobyt i duševní vzdělání“ (Lesný 1912, s. 92) a též bengálské pohádky byly sebrány právě „na anglický podnět“ (ibid., s. 93). Zdrojem jeho knihy byly dvě anglické antologie – pro oblast Bengálska opakovaně vydávaný soubor Lál Bihářího Daje *Folk-tales of Bengal* (1883); v doslovu Lesný poznamenává, že „Lál Biháří Daj se sice snažil nesetřítí barvitost své mateřštiny, ale nezdá se, že by se mu to veskrze bylo podařilo“ (ibid.). Ze souboru 23 pohádek vybral pouze tři: *Tajemství života* (*Life's Secret*, Day 1912, s. 1–15),¹⁹ *Pohádku o princí Soburovi* (*The story of prince Sobur*, ibid., s. 119–132) a část rozsáhlého příběhu *Dobrodružství dvou zlodějů* (*The adventures of two thieves and of their sons*, ibid., s. 152–172). Podobná situace je i u pohádek kašmírských; Lesný vychází z anglického výboru Jamese Hintona Knowlese *Folk-tales of Kashmir* (1887) a lituje, že není k dispozici originál v kašmíri (Lesný 1912, s. 95). Zařadil tentokrát čtyři příběhy: *Jak princezna našla svého manžela* (*How the princess found her husband*, Knowles 1887, s. 306–311), *Tři princové* (*Three princes*, ibid., s. 203–208), *Zlá macecha* (*The wicked stepmother*, ibid., s. 127–129) a *Sajid a Said* (*Sayid and Said*, ibid., s. 75–97). Snad proto, že v edici určené především dětem si Lesný dovolil doslovný překlad s ponecháním veškerých indických reálií, setkal se jeho dílo spíše s negativní reakcí. Vincenc Červinka ve *Zlaté Praze* uvádí jen, že „pohádky naše líbí se mi více. Zdají se mi míti více i etického smyslu“ (Červinka 1912).²⁰

V české recepci indického folkloru má poněkud zvláštní postavení folklor tamilský. Je to totiž v podstatě jediná oblast tamilské literatury, která byla českému čtenáři známa, a to až

¹⁹ Tuto pohádku přejal do pozdějšího souboru *Indické pohádky* (Lesný, 1927, s. 58–66).

²⁰ Dobře zamaskovaným pokusem o žert je bajka *Holub a liška* v *Samostatnosti* 1901, o níž překladatel Filip Rambousek tvrdí, že pochází z fiktivní indické sbírky s přesmyčkovým názvem *Uoj urdn, avot oh, okod?* (Rambousek 1901).

do prvních překladů Kamila Zvelebila v padesátých letech 20. století. Ačkoli již Zubatý v *Ottově slovníku naučném* označuje právě tamilskou literaturu za velmi pozoruhodnou, před objevením sangamové poezie jsou pro něj jejími nejcennějšími plody Kambanova *Rámajánam* a *Náladijár* (tedy překvapivě nikoli podobná didaktická sbírka *Tirukkural*, v té době již dostupná i v několika německých překladech, včetně populárního přebásnění Rückertova (srov. Leifer 1971, s. 52; Stache-Rosen 1990, s. 12). Jediným samostatným heslem týkajícím se tamilské literatury je drobný Feistmantelův příspěvek o básnířce Auvejjár. Proto byly na Západě dlouho nejznámější krátké humorné folklorní příběhy, které měly sloužit jako školní četba evropským úředníkům, kteří potřebovali zvládnout základy domorodého jazyka (Blackburn 2006, s. 130–132). Zvláště významnou osobností na tomto poli byl Thandavarádža Mudalijár, jež nejen vydal tamilskou verzi *Paňčatantry*, ale též sbírky žertovných povídek *Katamaňčari* (1826) a *Kataičintamani* (1833); brzy následoval též tamilský překlad ezopských bajek (*Ésop kataikál*) z pera Tiruvénkaty Pillaie (1853; srov. Zvelebil 1995, s. 694). Proto byly podobné příběhy také prvními texty, jež se dočkaly evropských překladů (ibid., s. 340).

Z podobných zdrojů vychází i nemnohé české překlady tamilských folklorních příběhů. První z nich pochází z pera Josefa Jungmanna. Příběh nazvaný *Čtyři sprostní bramíni* (ČČM 3, 1828, sv. II, s. 71–83, edice Jungmann 1958, s. 406–412) je převzat z německé verze ve Schlegelově *Indische Bibliothek* (*Vier einfällige Brahmanen*), patrně však ani Schlegel nepřekládal text z originálu; zdrojem mu byla díla francouzského misionáře Jeana-Antoina Duboise (1765–1848), a to v anglické nebo francouzské verzi (Blackburn, 2006, s. 97; viz Dubois 1817; týž 1826, s. 352–371). Tamilský původ příběhu potvrzuje Duboisův nepřiznaný zdroj, misionář Gaston-Laurent Cœurdox (1691–1779; srov. Karttunen 2020, s. 21–22).

Prvním, kdo u nás překládal přímo z tamilštiny, byl těsně před válkou Otakar Pertold. Ve dvou časopiseckých seriálech (Pertold 1912, 1913–1914) podal překlady, či spíše parafráze lidových příběhů, které sám sebral při své cestě po jižní Indii (srov. Vacek 1986, s. 32–33). Příběhy jsou nejčastěji humorného obsahu, neboť právě u Drávidů je posměch z bráhmanů a náboženského života nejvýraznější stránkou jejich folkloru (Pertold 1912, s. 1).

Ač je tedy recepce staro- i novindického folkloru u nás poměrně různorodá a zahrnuje veškeré oblasti od Bengálska a Kašmíru po Tamilnádu, můžeme říci, že se jedná spíše o příležitostné dotyky souznicí plně s dobovými západoevropskými tendencemi a že tuto recepci rozhodně nelze v její šíři ani významu srovnat s tou, již se těšily sbírky bajek z okruhu *Paňčatantry*.

2.3. Mahábhárata – neurovnaná velikost

Svými obrovskými rozměry, mnohými epizodami a úchylkami, svojí obrazotvorností co do formy a obsahu činí toto veliké indické epos podobný dojem jako divoobrazné stavby indických chrámů.

Vilém Ignác Sladomel, 1898²¹

Jedno z nejrozsáhlejších děl světové literatury, *Mahábhárata* (v kritickém vydání asi 73 000 slóků) přitahovalo pozornost svou monumentalitou, zároveň ale obrovský rozsah jeho zkoumání značně ztěžoval. Proto se mnozí badatelé pokoušeli extrahovat z eposu jakési původní jádro, „ur-verzi“, na niž se postupně nabalovaly další epizody, až k dnešnímu výsledku. S touto myšlenkou a pokusem o rekonstrukci původního „jádra“ přichází již Adolf Holtzmann ve výboru *Indische Sagen* (1845–1847; srov. Windisch 1917, s. 91–92; Leifer 1971, s. 136) a našel četné pokračovatele, kteří se snažili buď o „vykrytalizování“ myšlenky původního eposu, nebo o vyložení smyslu celku, a to především v rámci dobově oblíbených atmosférických teorií (srov. Brockington 1998, s. 42–48).

V českém prostředí se informace o *Mahábháratě* objevují sporadicky od čtyřicátých let 19. století. První výklad velikosti eposu u nás podal patrně Ludovít Štúr v roce 1853. Podle něj neuspořádaná velikost díla má svůj původ v indickém panteistickém náboženství. Protože „božstvo indickému názoru v přírodě se jeví, příroda pak bez přetržení ustavičně se mění a z jednoho útvaru do druhého přetvoru přechází: proto i v básnictví tomto panuje jakási pomatenost a závratnost“ (Štúr 1853, s. 7). Základní informace o obsahu eposu však česky zprostředkoval teprve autor hesla o indické literatuře ve *Slovníku naučném*; i on spojuje *Mahábháratu* s národními lidovými eposy a s Homérem. Podrobněji se však o eposu rozepsal teprve Václav Petřů; jeho resumé (které ostatně nepokrývá celý rozsah básně a končí náhle obsahem *Sauptikaparvanu*), je pozoruhodné tím, že zcela převrací obvyklé rozvržení kladných a záporných znamének u obou bojujících rodů, Pánduovců a Kuruovců. Pro Petřů jsou hlavními hrdiny eposu evidentně Kuruovci a jejich vůdce Durjódhana je dokonce opakovaně nazýván „mírným panovníkem“ (Petřů 1881, s. 38), nad nímž Pánduovci vítězí proti všemu právu a pouze s užitím nejrůznějších lstí. Zůstává však otázkou, zdali autora k těmto závěrům vedly studie Adolfa Holtzmann, v nichž se poprvé objevuje názor o Kuruovcích jako kladných hrdinech původně tragického děje (srov. Windisch 1917, s. 92), nebo pouhý omyl: opakovaně

²¹ Cit. dle Sladomel 1898, s. 674.

totiž směšuje a zaměňuje kuruovského zpupného prince Durjódhanu s jeho otcem, slabým a nerozhodným králem Dhrtaráštrou (srov. Petřů 1881, s. 37–39).

Po řadě podobných příležitostných zmínek pochází první soustavné pokusy o představení celého eposu a s ním související problematiky teprve z pera Josefa Zubatého. Je to především rozsáhlý text *O mahábháratě*, otištěný roku 1892 v *Časopise Musea království českého*.²² Autor vychází z přesvědčení, že epos „vzdělanějšímu Evropanu bývá [...] jaksi nejvýznamnějším bodem tajemné osvěty indických Arjů“ (Zubatý 1892, s. 47–48) a snaží se tento názor uvést na pravou míru. Obsah eposu podává podle indických vydání, upozorňuje nicméně, že pouze asi čtvrtina z obrovského počtu veršů se váže k hlavní linii příběhu, který však „není ještě dějem rámcovým, není ještě dějem, jehož poměr k epizodám by byl zvrácen, jenž by byl utvořen jen k tomu konci, aby sdružno mohlo býti kolem něho co nejvíce vypravování a výkladů pobočných“ (ibid., s. 50). Ač i on ve svém podrobném vypravování obsahu (ibid., s. 51–65) upozorňuje na možnost, že původními hrdiny eposu byli záporně pojatí Kuruovci, zásadně se s ní neztotožňuje. Následně dokazuje, že epos neprošel konečnou textovou redakcí (jako eposy homérovské), neboť se zde občas uvádí jeden příběh dvakrát po sobě, „ale s odchylkami [...] znamenitými“ (ibid., s. 322). Důkazem kompilačního rázu eposu jsou podle něj též četné odchylky od základního višnuistického rázu básně k šivaismu, a stejně tak se zde promítají i různé fáze zbožštění původně čistě lidského Kršny. Méně přesvědčivé jsou již Zubatého pokusy doložit nejednotnost eposu nejen neshodami v obsahu jednotlivých epizod a rodokmenů, ale též užíváním rozličných frází v obdobných situacích, že tedy *Mahábhárata* neuvádí – jako homérské eposy – vždy týchž epitet constans (ibid., s. 326). Podobné rozdíly lze podle Zubatého sledovat i na vyšších rovinách básně (ibid., s. 328–329), zvláště nápadné jsou v řadě šlóků nečetné prozaické pasáže či pasáže přecházející od šlóku k jinému metru, zejména k trištubhu; přitom však Zubatému jeho předchozí studie staroindické metriky nedovolují toto tvrzení zevšeobecnit: „I mně se zdá pravděpodobno, že často, snad i nejčastěji, různost metra je známkou nepůvodnosti, ale všude snad přec nemá se věc tak“ (ibid., s. 332). Na základě rozsáhlého rozboru uzavírá, že „*Mahábhárata* v té podobě, jak ji známe, není dílem básníka jediného“ (ibid., s. 333), nicméně Vjásu, jenž je indickou tradicí považován za původce básně, pokládá za osobu skutečnou, které jen pozdější tradice připsala autorství véd, purán i *Mahábháraty* (ibid., s. 397). Dále se pokouší určit i datum, kdy byl asi epos složen v podobě, v jaké jej známe. Zde především rozvíjí Holtzmannovy teorie, podle nichž byl celek původně složen k oslavě neprávem a zradou přemožených Kuruovců. Určení

²² Výtahem z tohoto textu je i heslo, které Zubatý o epose napsal pro *Ottův slovník naučný*.

data vzniku eposu je podle něj však otázkou značně komplikovanou. A přestože se domnívá, že epos vznikl (jako homérské básně) z původních nezávislých celků přednášených jednotlivými rapsódy, doznává, že je „zbudován vskutku znamenitě; vzrůst nepřátelství obou stran [...] vyvíjí se velmi přirozeně, zejména však tragika děje [...] připravena a podána způsobem dokonalým“ (ibid., s. 504). Vše to nakonec vede Zubatého k závěru, že „autor“ eposu nalezl v ústní lidové slovesnosti již hotový syžet, vypracovaný se všemi charakteristikami hlavních postav a základními dějovými zvraty (ibid., s. 505), jenž pak dále umělecky zpracoval a rozšiřoval o stále nové vedlejší motivy a epizody. To však v konečném důsledku stojí za negativním hodnocením poetické ceny díla, které je „plno hrubých chyb proti umělecké kompozici básnické“ (ibid., s. 507).

V podobném duchu se nese další Zubatého text, zabývající se – i přes svůj obecnější název *Z novějších prací o staroindické epice* – převážně *Mahābhāratou* (1903). Jeho cílem je představit některé novější přístupy ke zkoumání eposu, protože „záhady staroindické epiky“ jsou důležité metodologicky pro komparatistiku obecně (Zubatý 1903, s. 609). Z nových teorií, jež kriticky analyzuje, stojí za zmínku především čtyřdílný spis Adolfa Holtzmannna *Das Mahābhārata und seine Theile*, neboť Zubatý – na rozdíl od mnoha svých současníků – dokázal přesně definovat rozdíl mezi vývojem fabule eposu a jeho uměleckého zpracování. Ačkoli připouští Holtzmannovu domněnku, že děj původně stranil Kuruovcům a líčil jejich lstivé a nečestné přemožení Pánduovci, argumentuje, že takové původní vyznění lze předpokládat pouze u základní dějové kostry, nikoli u jejího básnického zpracování: „Co by zbylo vlastně z děje našeho *Mahābhārata*, kdybychom z něho vyloučili všechny nepěknosti a neupřímnosti, kterými byli Pánduovci od svých příbuzných a přátel dohnáni k boji, a co bychom měli na jejich místě předpokládati?“ (ibid., s. 612). Ještě přísnější kritice je podroben Joseph Dahlmann a jeho četné spisy, např. *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch* (1895) či *Genesis des Mahābhārata* (1899), podle nichž autor nechtěl sepsat epický příběh, ale předem připravenou encyklopedii mýtů a filosofie. Nepříznivě je posouzena i studie Alfreda Ludwiga *Mahabharata als Epos und als Rechtsbuch (jahrsbericht des wissenschaftlichen Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag, 1894)*, neboť bez přesvědčivých důkazů tvrdí, že staroindická epika „byla skládána prákrtem, nikoli sanskrtem, a teprve později [...] byla přeložena do sanskrtu“ (ibid., s. 704). Oproti tomu velice kladného hodnocení se dostalo monografii E. Washburna Hopkinse *The Great Epic of India, its Character and Origin* (1901), především proto, že důrazně

upozorňuje na nedostatečné poznání obsahových i formálních stránek eposu, stejně jako na potřebu jeho kritického vydání (ibid., s. 617–618).²³

V duchu těchto kritických poznámek k dobovým studiím eposu Zubatý sám poukazuje i k dalším tématům, která by si zaslouhovala zvýšenou pozornost odborníků a pomohla by osvětlit genezi eposu. Nevyřešeným problémem podle něj zůstává, že „si nedovedeme určitě představit, jak daleko byla vyvinuta epika indická, než vznikly [...] veliké epy indické, *Mahábháratam s Rámájanem*“ (ibid., s. 630). Navrhuje, aby byla pro tento účel sestavena antologie nejstarších zlomků světské staroindické epiky, k níž by látku poskytly védské sanhity, části upanišad i buddhistické literatury, čímž „shledala by se dosti značná řada výpravných výtvorů celých nebo v podstatě celých, řada zlomků a zmínek o věcech ztracených i zachovaných“ (ibid.). Ještě významnější byl Zubatého důrazný poukaz na to, jak se v rámci celé indologie opomíjí zkoumání puránské literatury. Právě studium nejstarších purán a jejich srovnání s *Mahábháratou* by podle něj mělo přispět k řešení řady otázek, a to tím spíše, že celé toto ohromné odvětví staroindické literatury „po stránce vědecké leží podnes skoro ladem“ (ibid., s. 618). Jak uvidíme, na tento učitelův podnět navázal svými prvními vědeckými texty Vincenc Lesný.

Obě Zubatého studie jsou tedy významné nejen pro seznámení českého čtenáře s problematikou studia indického eposu, ale i pro četné kritické poznámky a podněty dobové indologii. Značně menší cenu má rozsáhlý text z pera Viléma Ignáce Sladomela (1898), vlastně jen upravený překlad Baumgartenova textu z roku 1893. Na první pohled je překvapující řada komparací jednotlivých postav básně s postavami evropské mytologie, založená na posuzování jejich mravní hodnoty; tak svým chováním připomíná „bohomilý Arjuna bohorovného Achillea; Karna ve mnohých příčinách Hektora“ (Sladomel 1898, s. 563) a „ve starém králi Dhritaráštrovi shledáváme podivuhodně sloučeny rysy Oedipovy, Priamovy a krále Learovy v osobu čistě tragickou, jež by mohla zaměstnávat mnohého sochaře i malíře“ (ibid., s. 776–777). Přesto ovšem mravní poselství *Mahábháraty* zůstává daleko za poselstvím básní Homérových; důvodem je pro katolického autora nezdravý vliv ortodoxního bráhmanismu a celkově „snivost a pověrečná zbožnost rozjímavých Indů“ (ibid., s. 565). Stejně zasluhují kritiku zejména některé pasáže eposu, například manželství Draupadí s pěti bratry Pánduovci, které „vrhá velmi podivné světlo na mravnost Indů“ (ibid., s. 568). Celkově na základě této

²³ O návrhu Morize Winternitze na podobné kritické vydání referoval Ignác Zháněl v katolické *Hlidce* roku 1902; vydání však považuje za nemožné zejména pro nepřekonatelné finanční obtíže.

a podobných pasáží shrnuje, že „diviti [se] dlužno, jaké mrzkosti provedlo pohanství i v Indii“ (ibid., s. 569).²⁴

Oproti tomu je Sladomelův text významný rozsáhlým převyprávěním eposu, zabírajícím většinu textu. Toto líčení se diametrálně liší od přísně střízlivého obsahu, jak jej podává ve svých textech Zubatý, neboť autor se snaží o převyprávění co nejživější a často až příliš beletrizované. Uchvacují jej zejména velkolepě líčené bitevní scény, jež podává často velice podrobně a snaží se zachytit nejen konkrétní události bratrovražedné války, ale podat bitevní pole jakoby z panoramatického pohledu: „Teprve nyní odhodlaly se voje Kurův k útoku. Staříčský rek Bhíšma je vedl. Za ním hrnulo se mužstvo, sloni, koňstvo, vozy“ (ibid., s. 673).

Proslulejšími než celek rozsáhlého eposu se u nás (stejně jako v Evropě) staly některé jeho pasáže. Platí to především o příběhu o Nalovi a Damajantí. Epizoda zvaná *Nalópákhjána*, zasazená do III. knihy eposu (kapitoly 50–78 kritického vydání) se poprvé do Evropy dostala v roce 1819, kdy Franz Bopp vydal její sanskrtský text spolu s latinským překladem (srov. Windisch 1917, s. 70–71; Leifer 1971, s. 123; Schwab 1984, s. 98; Milewska 2017, s. 135).²⁵ Hned poté následoval Kosegartenův německý překlad (*Nala eine indische Dichtung von Vyasa*, 1821), jenž předznamenal nadšené přijetí příběhu v celé Evropě. Chronotop celého příběhu lze totiž velmi dobře označit za pohádku v našem západním pojetí, čemuž odpovídá i konečný happy end; syžet navíc značně rezonoval v dobové romantické atmosféře a často byl vykládán jako alegorie smysluplnosti snášení utrpení (srov. Shulman 1994, s. 5–7). Pro tyto rysy, které příběh sdílí s Kálidásovou *Šakuntalou*, se spolu s ní stal dobově nejoblíbenějším dílem staroindické literatury; plasticky to dokládá Goethův epigram, podle nějž nejsou rozkošnější skladby než tyto dvě (Leifer 1971, s. 81) a v podobných intencích se vyjádřil také Victor Hugo (srov. Schwab 1984, s. 367). K tomu ještě přispíval fakt, že báseň byla pro řadu přírodních motivů (počínaje husami sdělujícími krásné Damajantí poselství krále Naly) vnímána jako poetické vyjádření indického panteismu. Alespoň v tom smyslu píše ve svých *Přednáškách k filosofii dějin* Hegel (srov. Hegel 2004, s. 101) a později, r. 1844 Bělskij, podle nějž „гуси здесь не глупее людей, а люди не умнее гусей. В этом выразился пантеизм Индии и все индийское мирозерцание“ (cit. dle Fiskovec 2011, s. 86).²⁶ Důsledkem bylo, že mezi dvacátými a padesátými lety byla epizoda přeložena téměř do všech evropských jazyků,

²⁴ Pozoruhodné je, že jinak přísně luteránský *Evanjelický církevník* podobný (zdánlivě obecně křesťanský) názor nesdílí a *Mahábháratu* klade pro její ideové vyznění vysoko nad křesťansko-germánskou středověkou epiku“ (an. 1877, s. 40).

²⁵ *Nalus, carmen Sanscritum e Mahabharato. Edidit, latine vertit, et adnotatibus illustravit.* Z Boppova pera pochází i druhé vydání původního textu pod titulem *Nalus, Mahâ-Bhârati episodium* (1832), stejně jako německý překlad: *Nalus und Damajanti, eine indische Dichtung* (1838; srov. Gérard 1963, s. 156).

²⁶ Husy nejsou hloupější než lidé, lidé nejsou chytrější než husy. V tom se zračí indický panteismus a světonázor.

včetně ruštiny, italštiny či švédštiny (podrobně Milewska 2017). Zvláštní zmínku si zaslouží především nesmírně populární německé přebásnění Friedricha Rückerta z roku 1828 (srov. Windisch 1917, s. 90; Schwab 1984, s. 119; Marchand 2009, s. 140).

U nás se o díle poprvé zmiňuje Antonín Jungmann v článku *Výtah gramatický z Nala k líbému srovnání s vlastenskou řečí* (1824; viz I.4.1.) Kromě toho, že podal na základě Schlegelova sanskrtského textu (snad za pomoci jeho latinského či Kosegartenova německého překladu) jakýsi základ sanskrtské gramatiky, objevuje se v jeho článku i přepis sanskrtského textu a český překlad několika veršů (Mbh. III, 70: 7b–10), jež je vůbec prvním pokusem o transkripci sanskrtu využívající specificky český grafický systém. Překlad zmíněné pasáže se však nesnaží zachovat jakékoli formální či umělecké kvality textu, jde o gramaticky doslovné tlumočení transkribovaného textu (Jungmann, 1824, s. 86–87).

Český překlad celé básně pochází z pera Augusta Schleichera a vycházel na pokračování v *Časopise českého museum* roku 1851 (poté samostatně jako separát v Calvově knihkupectví r. 1852).²⁷ Překlad po formální stránce znamená definitivní konec českých pokusů o časoměrné napodobování indických meter (viz I.4.3.); Schleicher totiž s pomocí Františka Šohaje (1812–1878) přeložil první zpěv epizody metrickou nápodobou indického šlóku. Důvodem však již není dokazovat časoměrnou prozodii češtiny, ale prostý záměr, „aby čtenářstvu malý obraz epického metra Indův poněkud podán byl“ (Schleicher 1851, sv. I, s. 123). K dalšímu překladu volí již „české národní epické metrum“ (ibid.), jímž je míněn desetislabičný jamb, verš nápadně podobný jak anglickému blankversu, tak desaterci RKZ. To vedlo Levého k mylnému názoru, že Schleicherův překlad je jakýmsi okleštěním, úpravou původního sanskrtského textu do desetislabičných jambů (Levý 1996, s. 135–136). Schleicherův překlad je ve skutečnosti doslovným tlumočením sanskrtského originálu, jeho snaha po úpravě veršové formy naopak dobře zapadá do dobového kontextu překladů do jiných evropských jazyků. Umělecké kvality básně patrně nedovolovaly její prostý prozaický překlad, indický šlók byl však pocíťován jako metrum značně cizorodé; ve svém překladě se jej sice pokusil přízvučně napodobit Bopp, nicméně již Rückert volí raději přebásnění v rýmovaném jambickém verši. Z Boppa překládající Žukovskij se v tradici řeckých epických skladeb rozhoduje pro tlumočení hexametrem. Českému vývoji je blízký vývoj švédského překladu Hermana Augusta Kellgrena; ten sice ukazuje, že švédština je nápodoby šlóku schopna, raději však volí formu, jež podle něj lépe odpovídá tradici staronordické poezie.

²⁷ Ačkoli podle některých informací na překlad básně pomýšlel i Jan Evangelista Purkyně (srov. Krása 1969, s. 67).

Schleicherův překlad tohoto „nejslovutnějšího ze všech epizod celé *Mahábháraty*“ (Schleicher 1851, sv. I, s. 121) je obvykle velmi kladně hodnocen, a to nejen jako dílo sanskrtisty a indologa, ale též cizince, který rychle zvládl a pochopil ducha češtiny (srov. Poucha 1941, s. 342). Ačkoli se autorovi většinou daří překládat skutečně plynulým blankversem, přesto i dobového čtenáře zřejmě zarazily některé jazykové zvláštnosti: tak výraz ‚družice‘ ve významu ‚družka‘ (ibid., s. 88), starobylé slovo ‚děvka‘ ještě ve významu ‚dívka, panna‘ (ibid.), imperativ ‚vešed‘ namísto ‚vejdi‘ (ibid., s. 98). Stejně zarazí výrazy jako ‚poušť‘ (= poustevna), ‚tahvúdce‘ (= vůdce karavany), spojení jako ‚hejno slonů‘ (ibid., sv. III, s. 89) či výraz ‚příslušnost‘ užitý evidentně ve významu ‚ctnost‘ (ibid., sv. IV, s. 73). K tomu můžeme připočítat ještě několik zvláštních překladatelských řešení; o démonu Kalijovi se tak například píše, že „Karkótakův tmavý jed ho pořád / ze tlamy blil“ (ibid., s. 78). Nejvíce zarážející je ovšem překlad sanskrtských epitet, jenž se pokouší zachovat původní tvar složeného slova; Damajantí je tak označena jako „krásno-úsměchá“ (ibid., sv. III, s. 89) či „černodlouhooká“ (ibid., s. 73), Nala zase jako „ctí-datel“ (ibid., s. 73). Vrcholu tato tendence dosahuje patrně v pasáži, kde se o Damajantí praví: „Hledě onu oděnou půl šatem, / tlustoňadrou, tlustostehnou, krásnou, / slíčnooudou s úplňkovou tváří, / dlouhobrvou, sladkomluvicí též, / přemožen jest myslivec ten láskou“ (ibid., s. 71). Pokud jde o doprovodné paratexty, snaží se Schleicher většinou o stručné a jasné vysvětlivky, které ozřejmují smysl textu především tam, kde jde o nenapodobitelné slovní hříčky. Jen na dvou místech vykazuje jeho komentář zajímavé ústupky dobovým estetickým předsudkům. Je to především pasáž, kde se píše o Nalově prohřešku, v jehož důsledku nad ním získaly moc nečisté síly; tento prohřešek spočívá v tom, že „močiv za soumraku nohou dotek“, / nohy své pak nemyv“ (ibid., sv. III, s. 100). Schleicher sice ponechal pasáž v doslovném překladu, v poznámce však neopomenul podotknout: „Věčná škoda, že rozhodující moment té básně ve věci záleží, která dle našich pojmův [...] neslušná a poetické kráse protivná jest“ (ibid.). Podobně je tomu na místě, kde se o Damajantí přestrojené za služku uvádí, že i přes špínu, kterou má ve svém nynějším postavení na čele, prosvítá její krása vyjádřená symbolicky „bliznou“, tedy květem; zde překladatel výslovně uvádí, že kdyby „si nebyl předsevzal všude pokud možná věrně překládati, na místo nečistoty neb špíny dal bych tu bliznu kadeři ukrýti“ (ibid., sv. IV, s. 71).

To vše vypovídá o tom, že se Schleicher i za cenu nesrozumitelných či poeticky dobově nepřijatelných míst snaží o co nejdoslovnější překlad. Snad proto také část jeho práce přijal Václav Petřů do své *Antologie epických básní* (Petřů 1875). Značné místo jí věnoval i ve svých dějinách literatury, kde podal jednak podrobné převyprávění epizody, jednak ukázkou sanskrtského textu v Jungmannově přepisu (srov. Petřů 1881, s. 39–41). Vyšše zmíněná

antologie byla předmětem četných diskusí, nejostřeji se proti ní vyslovil patrně Jan Gebauer v listu Františku Bartošovi z 3. 5. 1876, který plasticky ukazuje Gebauerovy názory na překládání ze sanskrutu a na osobu Václava Petrů obecněji: „Asi před 3 roky podal [Petrů] Kobrovi v rukopise svou poetickou antologii (či jak se to tituluje?) a Kober mi ji dal posouditi; odpověděl jsem in principiis příznivě, ale za nezbytnou podmínku učinil jsem, aby pořadatel výbor pečlivější podal. [...] Asi po roce dodán mi první sešit vytištěný a tu jsem viděl, jak jsem milostpána rozhněval. V rkp. měl také některé mé překlady sanskrtských básní z *Květů* — a před tiskem je vyhodil! A přece, řekl bych »na mou duši!« — cokoli má česká literatura překladů »sanskrt[ských]« a »indických« básní, všecko je z němčiny (a nejvýš z latiny!) [...] i *Nal a Damajanti* v *ČČMus* je z němč.: Schleicher to přeložil do němč[iny] a Čejka do češtiny!“ (cit. dle Bílý 1920, s. 237).

Znovu se ke slavné epizodě, opět na základě Schleicherova překladu, v roce 1885 vrátil Jaroslav Libáňský v jakémsi převyprávění, neboť „próza přece mnohým čtenářům srozumitelnější jest“ (Libáňský 1885, s. III). Jeho převyprávění je značně ovlivněno dobovými romantickými názory na dávnou Indii, což dokazuje především jeho obsáhlá předmluva. Také samotné převyprávění nese řadu pohádkových rysů, jež mají evidentně za cíl přiblížit text dětskému čtenáři (srov. *ibid.*, s. 2). Snaha po poetizaci a romantizaci často přechází až v sáhodlouhé výčty epitet a přívlastků: „Zde ale vidím horu vrcholem ozdobenou týmě své nebetyčně vypínající, květinými huštinami ozdobenou, jasnem slunečním ozářenou, z pestrých kamenů utesanou, kovy probleskující, lvy a slony rodící, opeřená hejna živící, řeky vylévající a stromový vzrůst k nebesům pudící, všech vrchů krále, hvozdu tohoto vyvýšenou hlídku a pustiny korouhev“ (*ibid.*, s. 40). Důvodem toho, že tyto výčty často vyznívají planě a působí spíše nepatřičně, není jen jejich překombinovanost, ale rovněž fakt, že často autor evidentně marně hledá vhodné výrazy (srov. *ibid.*, s. 38). Charakteristické je rovněž to, že obě výše připomenutá místa, jež Schleicher komentuje z estetického hlediska, jsou v Libáňského verzi značně pozměněna. O močení zde není ani zmínka, celý *Nalův* hřích spočívá v tom, že „jednoho večera [...] ulehl s tělem nečistým, opomenuv vykonati omývání povinné“ (*ibid.*, s. 22); a podle Schleicherovy rady *Damajantí* na čele nehyzdí usazená špína, ale znaménko její krásy zahaluje pouze závoj a kadeře (*ibid.*, s. 75).²⁸

Nalópákhjána nebyla jedinou epizodou *Mahábháraty*, která se dočkala českého překladu. Dvě epizody počátkem šedesátých let přeložil ze sanskrutu Jan Gebauer. Tyto překlady

²⁸ Mimo to můžeme zmínit ještě převyprávění spolu s překladem několika drobných ukázek, jež se (snad podle německé předlohy) objevilo v roce 1877 v *Misionářských listech*, jež vycházely jako příloha k nejvýznamnějšímu českému luteránskému periodiku, *Evanjelickému církevníku*.

byly původně určeny pro antologii staroindické literatury, kterou připravoval Eduard Novotný; posléze však od svého záměru upustil a Gebauera vyzval, aby překlady publikoval v *Květech* (Syllaba 1986, s. 114).²⁹ Jsou to pasáže o Sundovi a Upasundovi (Mbh., I, 201–204) a drobná bajka nazvaná *Chytrý šakal* (do kritického vydání pasáž nebyla zařazena, v anglickém Ganguliho překladu jde o část kapitoly I. 142). Příběh o Sundovi a Upasundovi je u nás znám nejen z Gebauerova zpracování; jeho obsah si vypisuje již Erben ve svém rukopisném „slovníku“ slovanského bájesloví (Erben 2009, s. 421), drobnou ukázkou podává František Čupr v *Učení staroindickém* (Čupr 1877, s. 232) a nejvíce ho proslavil Julius Zeyer, jehož inspiroval k sepsání *Tilottamy* (viz dále VI.2.3.). Gebauerovy překlady jsou charakteristické pro májovské období tím, že nepokládají za nutné zachovat formu originálu a šlók bez veškerého vysvětlení převádějí soustavou několika (dvou až čtyř) blankversových veršů. Z jazykového hlediska je Gebauer oproti Schleicherovi značně inovativní, ačkoli někdy (snad z metrických důvodů) zachovává jak překlady neobvyklých složenin („dívka krásnokycílá“, Gebauer 1869a, s. 222), tak některé neobvyklé elize („vyšli tedy vítězové vášní“, *ibid.*, s. 238). Veškeré vysvětlující komentáře jsou značně omezeny, a to někdy snad i na úkor srozumitelnosti textu; příkladem je nevysvětlené Indrovo přízvisko „Balobijce“ nebo funkce řemeslníka bohů Višvakarmana.

August Schleicher kromě *Nalópákhjány* do češtiny prozaicky převedl též stručné vypravování o potopě světa (Mbh. III. 185). Vrchlického *Savitri* (1884; viz VI.4.2.) zase podnítila Jana Voborníka, aby na základě německých verzí do češtiny převedl původní verzi příběhu o Sávitrí a Satjavánovi (Mbh. III. 277–283).³⁰ Ač byl jeho překlad inspirován především bádáním o Vrchlického básni, vidí v staroindickém příběhu též značné umělecké a morální kvality: „Sâvitří [...] jest [...] pravá hrdinka, žena vůle ve všem konání tak pevné, že co si umíní, státi se musí, ale vždy jen zásluhou a cestou ctnosti a dobra bližního“ (Voborník 1915, s. 169). Překládá podle německého Boppova textu, otištěného v roce 1829 v cyklu *Sündflut*; stejně jako Bopp i Voborník formálně zachovává grafické dělení na šloky, jež ale překládá prózou. Konzultoval však evidentně i další německé překlady, neboť přijímá uzávorkování některých pasáží dle Kellnerovy kritiky textu (*ibid.*, s. 181), k některým místům uvádí dokonce řadu překladatelských variant. Protože mu evidentně nešlo o umělecký překlad pro knižní vydání (1922) jeho text po stylistické stránce upravil a úvodem a poznámkami doplnil J. Roubal. Na závěr můžeme ještě uvést částečné převyprávění a překlad bájí o králi

²⁹ Na projekt vzpomíná ještě v roce 1887 v podobizně věnované Novotnému Jan Neruda (*Humoristické listy*, 1887, č. 22; viz Neruda 1955b, s. 209).

³⁰ Příběh převyprávěl později také Josef Žemla v rámci svých parafrází *V záři Himálají* (Žemla 1919, s. 90–114).

Sagarovi a sestoupení Gangy a o dharmě oddaném králi Usinarovi, jež se objevilo v *Evanjelickém církevníku* v roce 1880.

Mahábhárata byla tedy i u nás, stejně jako v Evropě, recipována především prostřednictvím překladů či parafrází nejznámějších pasáží; i v českém prostředí jako jinde má mezi nimi první místo *Nalópákhjána*, ale setkáváme se i s jinými ve své době široce známými příběhy. Kritická reflexe celého eposu je především zásluhou Josefa Zubatého, jehož příspěvky jsou nejen popularizačními články určenými českému čtenáři, ale i vědeckými příspěvky resumujícími výsledky dobové západní indologie.

2.4. Válmíki jako indický Homéros

Kdo máš srdce zármutkem a tesklivostí vyschlé, smáčeť je v nebeské rose *Ramayany*.

Jules Michelet, 1863³¹

Na rozdíl od *Mahábháraty* se západní svět s druhým z velkých indických eposů, *Rámajánou*, seznamoval jako s relativně pevně zkomponovaným a uzavřeným příběhem. Tomuto vnímání napomohlo především to, že na rozdíl od *Mahábháraty* nalézáme v *Rámajáně* daleko méně vložených epizod, její děj je přehlednější a přímočařejší. Proto není divu, že od počátku zkoumání eposu byly činěny pokusy editovat a poznat jej jako celek. První edice vyšla v Srírámpuru roku 1806 spolu s anglickým překladem z pera Williama Carreye a Joshuy Marshmana (Windisch 1917, s. 72). Kriticky epos začal však vydávat teprve August Wilhelm Schlegel roku 1828, z plánovaného projektu vyšel však pouze první svazek, obsahující první dvě knihy (Leifer 1971, s. 121). Protože první úplná kritická edice je dílem teprve italského indologa Gaspara Goresia³² a její poslední, dvanáctý svazek, vyšel v Paříži až r. 1870 (Windisch 1917, s. 145–146), byli i zde evropští čtenáři odkázáni pouze na drobnější výběry jednotlivých epizod, jež však byly většinou striktně zasazovány do dějové kostry eposu. Takový výbor pořídil Adolf Holtzmann již v roce 1841, pro dětské čtenáře dílo poprvé upravil v roce 1898 J. Menrad (Leifer 1971, s. 141).³³

Do našeho prostředí epos uvedl poprvé Václav Hanka, a to na základě práce polského indologa Walentina Skorochoða Majewského. Jedná se o relativně věrný překlad pátého oddílu Majewského práce *Rozprawa o Słowianach i ich pobratymcach*, nazvaného *Osnowa wiersza*

³¹ Cit. dle Michelet 1865, s. 3.

³² *Ramayana, poema Indiano di Valmici, Testo Sanscrito secondo i Codici Manoscritti della Scuola Gaudana*, paris, 1842–1870.

³³ Edice a vědecký výzkum eposu do konce 19. století shrnuje Brockington 1998, s. 48–52.

bohaterkiego Rama-Jana tudzież dwa uboczne obrazy (śpisodes) tegoż wiersza (srov. též Lesný 1920, s. 190). Hanka překládá celý Majewského text, včetně rozsáhlého úvodního převyprávění celého eposu a jeho literárního zhodnocení; zcela je však vynechán Majewského komentář, v němž polský autor přiznává, že sám čerpal z francouzských překladů Antoine-Leonarda de Chézyho a hodnotí, že indický epos „co do jędrności i piękności obrazów, w niczym Virgilego *Eneidzie* nie ustępuje“ (ibid.).³⁴ Majewski mimo vlastní rozsáhlý úvod skutečně překládá dvě kratší epizody eposu podle Chézyho přednášek. Je to jednak pasáž vydaná pod titulem *Yadnadatta-badha, ou la mort de Yadnadatta* (1814), jednak později publikovaný *Le combat de Lakshmanas avec le Geant Ati-kayas* (1818)³⁵ (srov. též Herling 2005, s. 212–213). Výbor těchto epizod jistě nebyl (alespoň ze strany Chézyho) náhodný: první dobře odpovídala dobově sentimentálnímu čtenářskému vkusu, další naopak výrazně připomíná epizody Homérovy *Íliady*. Právě na tento vzor upomíná i Hankovo (a Majewského) podání jejího obsahu, když líčí, jak démon Attikaja „odvahou nadutý a v nadlidských silách svých zdověřený, totiž zbrojí, kterouž měl od bohů na památku, samého Ramu na souboj vyzývá,“ avšak „neodstupný svého bratra Lakšmon rychle zastupuje krále“ (Hanka 1827, s. 16; srov. Majewski 2018, s. 132).

Tato citace dobře ilustruje, nakolik je Hankův text dobově poplatný (především výrazově) své polské předloze, jak bylo ostatně zcela obvyklé (srov. Levý 1995, s. 78). Zato Majewski Chézyho text nejednou upravuje, a to zvláště tím, že rozsáhlý poznámkový aparát vtěluje ve velmi zestručnělé podobě přímo do textu překladu. Tím vznikají někdy dosti nejasné a složité konstrukce: „Jak neprozřetelný jest, kdo vykopal spanilou amru (amra, strom velmi příjemné a užitečné ovoce nesoucí), by na tom místě jalovou palasu vsadil (Palasa, strom pěkně květoucí bez ovoce), těší se v srdci v čas květu a již časně vyobrazuje sobě hojnou sbírku; když čas dozrávání ovoce přichází, teprv blud svůj poznává“ (Hanka 1827, s. 17–18; srov. Majewski 2018, s. 139 a Chézy 1814, s. 29, 44–45). Mimoto – jak bylo naznačeno – se u Hanky setkáme s četnými polonismy: příkladem jsou ‚svleky‘, ve významu ‚mrtvola‘ (polsky *zwłoki*, u Chézyho *corps inanimé*) či výraz ‚mužstvo‘ ve významu ‚mužnost‘ (srov. polské *męstwo*). Tyto polonismy působí někdy až komicky, především v závěrečné pasáži líčící smrt nešťastného krále Dašarathy: „Rámo, synu můj! ta byla poslední jeho slova i v tom duši k nebi vyzevnul“ (Hanka 1827, s. 25). Je to převod polského „Ramo, synu mój!, te były ostatnie jego słowa i w tym duszę ku niebu wyzionął“ (Majewski 2018, s. 146), opomíjející však již dobově užívané

³⁴ Co do jadrnosti a krásy obrazů v ničem si nezadá s Vergiliovou *Aeneidou*.

³⁵ Podle kritického vydání sanskrtského textu jde o kapitoly II. 58 a VI. 59.

české výrazy ‚zívati‘ a ‚zeti‘.³⁶ Stejně neústrojné je přejetí polského výrazu ‚wilkołak‘, tedy obecně ‚půl zvíře, půl člověk‘ do české podoby ‚vlkodlak‘. Proto jsou Rámovi opičí spojenci označováni jako ‚vlkodlaci‘, přestože jsou ‚na způsob opic lidmi‘ (Hanka 1827, s. 14, u Majewského maľpo-lude). Vůbec již u Majewského a Hanky se projevuje problematičké začlenění těchto ‚opičích vlkodlaků‘ do rámce romantického děje eposu, jak naznačuje i poznámka o tom, že ‚zdivočelí vlkodlaci spojují se s Indiankami a z tuláků stávají se ušlechtilí indianští zemané‘ (Hanka 1827, s. 17; srov. Majewski 2018, s. 138).

Poslední citace svědčí o tom, jaké historizující a filosofické interpretace eposu, vidící v něm nejčastěji alegorizaci pronikání indických Árijů na jih či rozšiřování lidské vzdělanosti, se začaly v evropském kontextu poměrně záhy objevovat. Myšlenka o alegorickém líčení pronikání árijské vzdělanosti na jih Indie se dostala i do hesla určeného pro *Slovník naučný* (RSN, 1865, sv. IV, heslo Indie východní). Největší prostor tyto interpretace našly v překladu *Bible de l'humanité* Julese Micheleta. Jeho interpretace je však poněkud odlišná, celou *Rámajánu* vykládá jako prvotní výraz lidské poezie, ‚krásný a půvabný večer, kde veškeré mladistvé stvoření se svou mateří přírodou u vzájemnosti duchů, květin, stromů a zvířat veselé a rozkošné hry provozuje‘ (Michelet 1865, s. XI). Toto ‚společné dílo celé Indie‘ (ibid., s. 4) pro něj není jen pouhou básní, nýbrž ‚jakýsi druh biblí čili písma svatého‘ (ibid., s. 5). *Rámajánu* nazývá ‚biblí dobrotivosti‘ (ibid., s. 4), protože ‚čarokrásný paprsek všepromikající dobroty zlatí a ozařuje veškeren její obsah‘ (ibid., s. 5). Proto nelze tuto knihu posuzovat jako Homérovu *Íliadu*, je třeba na ni pohlížet jako na svatý text, osvobozující z kastovních pout a vůbec z pout tohoto života (ibid., s. 5, 83).

Že podobných interpretací se dostávalo právě zejména eticky závažným pasážím obou indických eposů, výmluvně ukazuje pasáž z Nerudova fejetonu *Rytíř Gluck, baron Homér a někdo z Rámajány* (*Hlas národa*, 25. 2. 1864). Podle něj jistý šlechtic, jenž měl v erbu muže se psem, odvracejícího se od ráje, ‚prý vykládal skromně, že je sice rod jeho ovšem velmi starý, že prý ale věří rodinným svým tradicím jen tak z piety jakés. Tradice ty poukazují prý ale přímo až do starověkého Hindostanu, ano souvisí s oním místem v *Rámajáně*, kteréž vypravuje o člověku nechtícím do nebe, protože tam nechtěli věrného soudruha jeho, psa‘ (Neruda 1958, s. 325). Ač zde Neruda zaměňuje pasáže z *Rámajány* s *Mahábháratou*, je přesto z citovaného patrné, že jisté povědomí o klíčových pasážích obou indických eposů se i v české společnosti udržovalo.

³⁶ Chézyho text zní: ‚«O Rama! ô mon fils!» Telles furent ses dernières paroles, et son ame s'exhala dans les cieux‘ (Chézy 1814, s. 40).

Několik drobných ukázek z *Rámajány* k nám bylo přeloženo rovněž během šedesátých a sedmdesátých let. Je to především opětovný překlad kapitoly II. 58 z pera Jana Gebauera, tentokrát přímo ze sanskrtu. Jako i v jiných překladech z epického sanskrtu, volí Gebauer dobově příznačnou formu desetislabičného jambu, ale i zde překlad prozrazuje poměrně nevýraznou poměrně poetickou invenci, a to i ve srovnání s daleko starším a prozaickým pokusem Hankovým. Kde Gebauer uvádí suše: „Tuto tvoji matičku staříčkou, / nevidoucí v pokání živoucí, / kterak, synu! uživí ji slepec, / jejž už všecky síly opustily?“ (Gebaur 1868b, s. 182), má Hanka nesporně citově zabarvené „A ta čistá společnice života mého, tvoje máti, když rovně jako já zraku, tohoto daru nebes, jest zbavena, jakž jí pomoc dávati s to budu?“ (Hanka 1827, s. 22–23). K nedostatku poetické invence se někdy rušivě připojuje též snaha po co nejdoslovnějším překladu: „Umrleho matka zsinalého / tváři tu jazykem lízajeci / žalostně jak kráva naříkala, / jížto milé odňali telátka“ (Gebauer 1868a, s. 182) uvádí Gebauer doslovně tam, kde již Hanka zavádí západnímu myšlení daleko přiléhavější obraz: „Celujíc v rozhorlení smrtelností zledovatělé líce“ (Hanka 1827, s. 22).

Stejně nepoetické jsou i ostatní dobové drobné překlady z eposu. Je to pasáž ze samého úvodu skladby (I. 2), v níž se vypravuje o původu indické prozodické formy šlóku, který do svého *Učení staroindického* zařadil František Čupr (Čupr 1877, s. 269), nebo rozsáhlá parafráze příběhu o světcích Višvámitrovi a Vasišthovi, kterou do svých literárních dějin Václav Petrů vložil pouze proto, „abychom poznali, jak výstřední byl duch indický a jak se klonil k asketickým skutkům, jakož i jaká velebnost a moc se připisovala kajicníkům“ (Petrů 1881, s. 45).³⁷

Jako v případě *Mahábháraty*, také *Rámajáně* věnovali dva rozsáhlé česky psané texty Vilém Ignác Sladomel (1900) a Josef Zubatý (1904). Chronologicky první Sladomelův text, je opět pouze překladem Baumgartnerova pojednání (z roku 1894), přesto má prvenství v tom, že zprostředkoval českému čtenáři jak podrobné líčení děje celého eposu, tak některé základní informace o něm. Na rozdíl od *Mahábháraty* je podle Sladomela *Rámajána* „umělecky zaokrouhlenější, působila mnohem zdatněji na pozdější literaturu indickou“ (Sladomel 1900, s. 516). Jak na osobnost hlavního hrdiny, tak jeho ženy i zde uplatňuje křesťanská etická měřítko a Síta je podle něj „velice krásnou ženskou osobností, neméně lepou než Sakuntalá ano mnohem prostší a ideálnější než Damayantí a Sâvitří v *Mahábháratě*“ (ibid., s. 765). V závěru však přesto vyvozuje, že zatímco indická epika se nad řeckou povznesla svým vážným pojetím lidského ducha a života, naopak stojí hluboko pod ní „divoce polyteistickým“ náboženstvím,

³⁷ Ze stejných důvodů se k příběhu vrátil později také Bedřich Votýpka (srov. Votýpka 1897, s. 422).

„v němž rozplynulo se nejvznešenější i nejnižší a v němž mnohobožství přešlo v nejdivodružnější třeštivost“ (ibid., s. 828).

Také Sladomelovo převyprávění děje *Rámajány* je velmi podrobné, místy hraničí až s prozaickým překladem (srov. ibid., s. 758, 823–824) a drobné úryvky jsou dokonce přeloženy veršem (ibid., s. 666). Sladomel zde hájí mínění, podle nějž máme před sebou původní Válmíkiho text bez jakýchkoli vložených a později přidaných pasáží. Do rámce původního eposu tak patří jak poslední, sedmá kniha (obvykle považovaná za pozdější dodatek), tak četná vložená vyprávění, obsažená především v první knize.

Prvním skutečně odborným českým textem, věnovaným *Rámajáně*, je proto teprve studie Josefa Zubatého z roku 1904. Navázal jí na předchozí výklady o indickém dramatu, védské literatuře a *Mahábháratě*, i zde se tedy pokouší jak podat základní informace o literárním díle, tak předestřít problémy, před nimiž stojí moderní indologie. *Rámajána* je navíc podle něj „nejpopulárnější knihou Indie“, jejíž „děje jsou zdrojem nevysýchajícím i pro domácí tvoření dramatické i pro umění výtvarné“ (Zubatý 1904, s. 100). Proto existuje řada různých recenzí a variant původní Válmíkiho verze – Zubatý se však k možnostem rekonstrukce původního textu a jeho kritické edice staví poměrně rezervovaně (ibid., s. 103). Kritériem mu – podobně jako v případě *Mahábháraty* – jsou textové varianty obdobných či totožných v básni se opakujících epizod; na základě jejich podrobného rozboru dospívá nakonec k opatrně vyslovenému závěru, podle něhož „skoro se zdá, že některé pobočnější momenty dějové ani neměly pevného místa v básni živé: při recitacích byly snad umístovány brzy zde, brzy jinde“ (ibid., s. 163). Proto je otázka autorské atribuce eposu Válmíkimu krajně nejistá, a to i přesto, že se o ní kladně vyslovují nejen indiští, ale i západní badatelé (ibid., s. 165). Podobně odmítá i alegorické výklady eposu jako nepodložené a nejasné, neboť si nedokáže představit, „k jakému účelu by se byl kdo podjímal podobných alegorií“ (ibid., s. 170). Je skeptický i k možnostem zjištění výpůjček z homérských eposů a sám se o výklad celkového smyslu díla nesnaží. Jeho text je tedy tím i zde dobově fundovaným česky psaným přehledem, seznamujícím (především z filologického hlediska) s problematikou výzkumu staroindické literatury.

2.5. Purány jako předmět vědeckého výzkumu

V ohromné té spouště slov a bezvýznamných mýtů nalézají se přece tu a tam vzácné perličky poetického nadání.

Václav Petřů, 1881³⁸

I přesto, že s nejvýznamnějšími višnuistickými puránami se evropský čtenář mohl seznámit poměrně záhy (*Višnupuránu* přeložil již r. 1840 Horace Hayman Wilson,³⁹ *Bhágavatapuránu* v letech 1840–1844 Émile Burnouf;⁴⁰ srov. Windisch 1917, s. 127, 141) a ačkoli existovalo i několik čtenářsky určených básnických výborů (za všechny jmenujme *Stimmen vom Ganges* Adolfa Friedricha von Schack z roku 1857; srov. Leifer 1971, s. 134), zůstala tato obrovská encyklopedická část hinduistické literatury dlouho stranou pozornosti, a to nikoli pouze čtenářů, ale i vědecké indologie. Výjimkou nebylo ani naše prostředí, do nějž širší povědomí o puránách uvedl svým *Učením staroindickým* teprve František Čupr. Před ním se širěji o této literatuře u nás zmiňuje pouze Karel Jaromír Erben, když v rámci studie *Vidy čili sudice* podává poměrně podrobné převyprávění příběhu o souboji mezi Brahmou, Višnuem a Šivou ze *Skandapurány*, aniž by ovšem blíže odkazoval na zdroj, z něhož své informace čerpá (srov. Erben 2009, s. 173).

I Čuprův zájem o puránské texty je však dán jen jeho výzkumem kosmogonických mýtů. Ty byly podle něj „jako vzorem a podnětem ke skládání jiných rozličných kosmogonií, kteréž uvozovali např. Berossos v Assyrii, Sanchuniathon a Taut u Foeniků, Mojžíš u židů“ (Čupr 1877, s. 174). Tím značně posunuje stáří puránské literatury, a to až někam na rovinu védských sanhit. O tom ostatně svědčí i fakt, že jako „puránskou“ uvedl též ukázkou z tzv. *Listiny Holwellovy*, jež je dnes obecně uznávána za falzum z pera anglického misionáře Johna Zephaniaha Holwella (1711–1798). Protože však jeho pokus měl za cíl evidentně sjednocení starozákonní *Genese* s prvky různých indických náboženství (srov. App 2010, s. 297–369), nemohly Čuprovi četné nesrovnalosti s puránským polyteismem uniknout, vykládá je však jako pozůstatek prvotního monoteismu. Proto podle něj tato listina „číní – je-li vůbec autentická – jako vrch homolovitý daleko za obzorem historických rozpomínek lidských“ (Čupr 1877, s. 148), neboť „náleží [...] snad do doby od upanišad velmi vzdálené, do nějakého pravěku monoteistického“ (ibid., s. 150). Ač můžeme Čuprovu argumentaci označit za ukázkový příklad metodické obhajoby zjevného falza, přesto patří autorovi zásluha, že českého čtenáře o bohatství puránské literatury vůbec informoval. Mimoto uvedl překlad drobné ukázky

³⁸ Cit. dle Petřů 1881, s. 42.

³⁹ *The Vishnu Purân. A System of Hindu Mythology and Tradition.*

⁴⁰ *Le Bhâgavata Purâna, ou Histoire poétique de Kriçhna.*

z *Bhágavatapurány* (III. 12, *ibid.*, s. 159–160), aby jí ilustroval „panteistické“ názory o stvoření světa, a z *Padmapurány* drobnou modlitbu k řece Ganze, i když jen proto, že „se zde zračí kult čisté neposkvrněné panny, podobně jako v křesťanství“ (*ibid.*, s. 145).

Čuprovo nadšení bylo však zjevně způsobeno značným přeceněním stáří purán a je u nás ojedinělé. Dobový čtenář se mohl dozvědět spíše o tom, že „cena jejich básnická jest celkem nepatrná“ (RSN, sv. VI, 1867, heslo Purany) nebo že „k *Mahabharatě* se mají purány [...] asi jako Hesiod k Homerovi“ (Petrů 1881, s. 42). Prvním, kdo u nás upozornil na naléhavou potřebu zkoumání této vrstvy hinduistické literatury, byl teprve Josef Zubatý, jak jsme viděli výše.

Na tuto výzvu svého učitele reagoval těsně před válkou Vincenc Lesný rozsáhlou studií *Pověst o Kršnovi v puránech* (1913). Jejím základním předpokladem bylo dobově důležité odmítnutí Kršnovy historičnosti a soustředění se čistě na literární vývoj jeho mýtu. Přitom má Lesný vždy na zřeteli, „že dnešní naše purána jsou díla poměrně moderní a že ani verzi pověsti o Kršnovi tak, jak ji nacházíme v nejstarším dochovaném puráně, nelze pokládati za původní podobu této pověsti“ (Lesný 1913a, s. 335). Proto je jeho metoda striktně komparatistická; podrobné textové analýze jsou podrobeny zejména ty purány, v nichž se kršnovská látka nachází v poměrně identické podobě (zejména *Brahmapurána* a *Višņupurána*, srov. *ibid.*, s. 338–340). Na základě textových responsí do rámce purán řadí také *Harivanšu*, jakýsi „dodatek“ k *Mahábháratě* (*ibid.*, s. 346), označuje ji však za velmi nepůvodní a poměrně pozdní (*ibid.*, s. 348). Nejvyvinutější je kršnovský mýtus v *Bhágavatapuráně*, jíž byla pramenem „as [...] pověst žijící v lidu“ (*ibid.*, s. 352). Lesný se však nevěnuje jen literatuře sanskrtské, rozebírá podrobně též otázku *Prémságaru* básníka Lallúdzího Lála, „jenž je složen částečně prosou v čistém hindí, částečně veršem v bradžském nářečí“ (*ibid.*, s. 353). Právě pozornost, jíž věnuje novoindickým zpracováním látky, je pro Lesného signifikantní. Tomu odpovídá i charakteristické hodnocení veršů básníka Čaturbhudže Mišry, které Lallúdzí Lál podle vlastního tvrzení do svého díla přijal a jež jsou podle Lesného „tak nádherné ve své prostotě a jednoduchosti básnického výrazu a vykazují takovou malebnost básnické mluvy [...] že neváháme čítati Čaturbhudže Mišra k básnickým talentům prvního řádu“ (*ibid.*, s. 354). Stejně zmiňuje i pozdější kršnaistická hnutí Vallabháčárjovo a Čaitanjovo (*ibid.*, s. 410–411), neboť „pověst o Kršnovi a Kršnův kult [...] mají dosud dalekosáhlý vliv na indickou literaturu a život Indů vůbec“ (*ibid.*, s. 412).

Lesného text však není pouze pokusem o určení relativní chronologie kršnovských legend. Pokusil se rovněž o sumární podání syžetu legendy (*ibid.*, s. 386–392) a o jeho alegorický výklad. Ten je silně ovlivněn dobovým atmosférismem, Kršnovo vítězství nad

králem Kansou je interpretováno jako přemožení boha zimy (ibid., s. 396) a je prý „přirozeno, že boj mezi mladistvým Kršnem a stárnoucím Kansem musí skončit tak, že mládí vítězí nad stáří“ (ibid., s. 397). Zvláštní postavení v rámci celé legendy má podle něj vložené vyprávění o zázračném klenotu Sjámantaku; to pokládá za prastarou pověst, původně s kršnovským příběhem nesouvisející a mající též svůj původně atmosférický význam: „Ztratil se klenot Slunce, jenž teprve dělá Slunce sluncem“ (ibid., s. 405).

Přesto má Lesného studie základní význam jako jeden z prvních pokusů o relativní chronologii kršnaistických purán i pozdější literatury ve vernakulárních jazycích, a přes četné nedostatky v ní nalzáme i řadu jednotlivých dodnes podnětných postřehů a komparací. Zároveň se jedná na dlouhou dobu o jediný český text, který se odborně puránské literatuře věnuje.

3. Texty dávných mudrců a filosofů

3.1. Dávná moudrost a prostota véd

Vědělo se, že za Persií, za Indií brahmanů ještě jeden pomník z nejstaršího věku se nalzá, pomník to z doby pastýřské, jež dobu rolnickou předcházela. Tato kniha, *Rig Veda* zvaná, obsahuje sbírku chvalozpěvů a modliteb, podávajíc nám věrný obraz těchto pastýřů, jak první náboženské city a myšlenky v nich vznikaly.

Jules Michelet, 1863⁴¹

Základem zájmu, jemuž se védské sanhity (sbírky hymnů) těšily po celé 19. století, byly po dlouhou dobu fantastické zprávy o védách jako základu moudrosti celé Indie, někdy přinášející nezanedbatelné množství spekulací, přitom však značně vágní a do velké míry si odporující. Ačkoli poměrně přesné zprávy o čtyřech védských sanhitách podali již François Bernier (1620–1688; srov. Schwab 1984, s. 143) či Abraham Roger (1609–1649, srov. ibid., s. 140), fascinovalo toto „prastaré vědění“ Indů Evropany zpočátku právě proto, že o něm nebylo známo nic konkrétního a že k jeho textům se nebylo možno dostat a přímo se s nimi seznámit. Díky tomu slovo véda (či spíše jeho tamská podoba vedam) znamenali jakousi Bibli Indů, protějšek Svatého písma (App 2010, s. 382). Proto se většina západního světa nechala po jistou dobu fascinovat některými dnes zcela zjevnými falzy, vydávajícími se za autentickou védskou tradici,

⁴¹ Cit. dle Michelet 1865, s. 10.

texty směřující hinduistické tradice s žido-křesťanskou monoteistickou vírou. S jedním z těchto falzů přišel kolem poloviny 18. století John Zephaniah Holwell, ještě větší senzací bylo objevení rukopisu *Ezourvédam*, sepsaného evidentně v Putuččéri na popud křesťanských misionářů (podrobně, včetně edice francouzského textu, Rocher 1984). Text zaujal nejen Voltaira (App 2010, s. 15–76), ale zprostředkovaně snad také Goetha (Schwab 1984, s. 59). „Objev“ byl však brzy odhalen jako falzum a mezi většinou evropských odborníků zavládl skeptický názor, že jsou védy – protože v sobě nesly původní předpotopní moudrost a monoteistickou víru – dnes již nedostupné a jejich moudrost je ztracena (Marchand 2009, s. 133). Přesto o sanhitách již r. 1805 zsvěceně pojednal Henry Thomas Colebrooke v esejí *On the Literature of Hindoos* (Windisch 1917, s. 28), který je pokládal za základ lidské civilizace (Fujda 2010, s. 76). Ačkoli jednotlivé védské hymny byly v evropských jazycích známy již dříve, poprvé začal nejstarší ze sanhit, *Rksanhitu*, editovat August Rosen, z jeho práce však vyšel roku 1838 posmrtně jen první svazek (Windisch 1917, s. 93–94).⁴² Od té doby však stála právě *Rgvéda*, ať už pro svůj obsah či stáří, ve středu zájmu védských badatelů. První z řady překladů pořídil patrně Alexandre Langlois v letech 1849–1851 (ibid., s. 141),⁴³ nebo téměř současně s ním Horace Hayman Wilson, jehož práce byla však publikována teprve v roce 1861 (Schwab 1984, s. 93).⁴⁴ V té době začal již také vznikat a postupně vycházet text monumentální šestisvazkové kritické edice z pera Friedricha Maxe Müllera, jejíž poslední svazek však vyšel teprve v roce 1874 (srov. např. Leifer 1971, s. 153; Schwab 1984, s. 93; Windisch 1920, s. 270–276). Následovala řada překladů celé *Rgvédy* nebo jen výborů z ní, z nichž vzhledem k našemu prostředí na tomto místě jmenujme pouze šestisvazkový kompletní překlad Alfreda Ludwiga, vydávaný v Praze nákladem Bedřicha Tempského v letech 1876–1888⁴⁵ a pokládaný většinou za sice umělecky značně nedokonalý, ale filologicky spolehlivý (Leifer 1971, s. 131).

První zmínku o védách nalézáme v naší literatuře patrně v roce 1804, a to v rámci „fiktivních cestopisů“ Václava Matěje Krameria (viz V.2.1.). Hovoří se zde o „zákonu“ Indů (Banjánů), který „netýká se toliko víry a náboženství, ale i světských věcí, jako u příkladu zemského řízení, městské správy, kupectví, řemesel a slovem všeho toho, což k lidskému tovaryšstvu náležeti může“ (Kramerius 2019, s. 50). Zároveň se však – v souladu s (post)josefínskou osvícenskou rétorikou – dozvídáme, že „v něm [...] mnoho není, na čemž by nám tak hrubě záleželo“ (ibid.). Těmito „védami“ však Kramerius míní výše zmíněná Holwellova falza (jež mohl znát snad z německých překladů, srov. ibid., s. 52). Ačkoli se zde

⁴² *Rigveda-sanhita, liber primus, sanscrite et latine.*

⁴³ *Rig-Véda, ou Livre des Hymnes, traduit du Sanscrit.*

⁴⁴ *Rig-Veda sanhitá. A Collection of Ancient Hindu hymns.*

⁴⁵ *Der Rigveda, oder, Die heiligen Hymnen der Bráhmana.*

mluví v souladu s žido-křesťanskou kosmogonií o pádu andělů, je z pozic katolického postjosefinského osvícenství text hodnocen negativně jako „učení celé zmatené“ (ibid., s. 52).

S texty pocházejícími skutečně z védských sanhit českého čtenáře poprvé seznámil patrně Ján Kollár ve své *Slávě bohyni* roku 1839, aniž by však jejich védský původ znal. Jedná se o část hymnu z *Atharvavédy* (XIX. 43. 1–3, 8), kterou podle překladu v *Asiatick Researches* (1788) do svého indologického díla pojal – spolu s polským překladem – Walenty Skorochód Majewski (Srov. Majewski 2018, s. 22). Kollár tuto „modlitbu čili píseň“ (Kollár 1839, s. 24–25) uvádí rovněž se sanskrtským i anglickým textem, není však vyloučeno, že mimo anglický znal i polský překlad. O textu, refrénovitě vzdávajícím chválu různým bohům védského panteonu, Kollár spekuluje, že „byl nepochybně od jednoho aneb solo říkán, přípěv pak Svahy se jmenem pokaždého boha od choru, jakož při tryznách [...] od Indův činěno a od Řekův při slavo zpěvích podnes se děje“ (ibid., s. 25).

Soustavněji se u nás o védských sanhitách český čtenář poučil teprve z překladu Micheletovy *Bible de l'humanité* (1865), ačkoli nejde o historické pojednání, ale o osobitou esteticko-filosofickou reflexi. Právě tento text však přinesl do naší literatury poprvé údaj, že „obsah jejich, který se nám v nich představuje, zvláště popsání života pastýřského, jest prastarý, ano prvověký, nade všecky jiné památky starší“ (Michelet 1865, s. 27). Z této doby pochází též pasáže *Slovníku naučného*, které pojednávají poprvé o védské literatuře jako celku; zmiňují tedy nejen sanhity, ale i její ostatní vrstvy (bráhmany, áranjaky, upanišady a sútry). Zároveň se v této době i k nám dostává romantizující fascinace *Rksanhitou*, a to především v díle Václava Petru a Františka Čupra. První z nich podává rovněž obstojný přehled celé védské literatury, o poezii *Rgvédy* poznamenává, že „plná svěžesti a bujaré síly jest“ (Petru 1881, s. 34), neboť „před zrakem naším rozprostírá v pravém světle jednoduchý, prostý pastýřský život“ (ibid., s. 34–35). Tím navázal na idealizaci nejen védské poezie, ale i života, jak ji mohl nalézt již u Micheleta.

Nejrozsáhlejší antologii védských hymnů v češtině vůbec do svého *Učení staroindického* zařadil František Čupr. Českému čtenáři zprostředkoval kolem devadesáti ukázek, především z *Rgvédy*,⁴⁶ částečně ze *Sámavédy*. U *Atharvavédy* se příznačně omezil na ukázkou jedinou (AV IV. 16), čímž patrně vyšel vstříc dobovému názoru (majícímu oporu i v indické tradici), že náboženství *Atharvavédy* je zvlugarizovanou a magií pokaženou

⁴⁶ RV I. 1, 24, 25, 32, 41, 42, 50, 68, 73, 90, 91, 104, 118, 124, 152, 157, 159, 160, 161, 166; II. 7, 12, 27, 28, 33, 35; III. 4, 59; IV. 1, 17, 19, 40, 42, 52, 53; V. 1, 2, 7, 67, 83, 84, 85; VI. 50, 74, 81; VII. 28, 41, 46, 49, 53, 57, 61, 69, 82, 83, 86, 88, 95; VIII. 30, 48; IX. 113; X. 14, 18, 25, 81, 90, 98, 107, 117, 119, 125, 129, 151, 175, 185, 189.

podobou původního čistého náboženství *Rgvédy*.⁴⁷ Čupr samozřejmě nepřekládá přímo ze sanskrtu, za základ mu slouží prestižní dobové německé překlady, především již zmíněný (a v době vydání Čuprova spisu vznikající) Ludwigův překlad, dále pak práce Karla Friedricha Geldnera (1852–1929) a Adolfa Kaegiho (1849–1923) *70 Lieder des Rigveda übersetzt* (Tübingen, 1875), pro hymny *Sámvédy* vydání Theodora Benfeye *Die Hymnen des Sâma-Veda* (Brockhaus, 1848). Svou závislost na cizojazyčných překladech se pokouší v předmluvě ke II. části spisu ospravedlnit, jeho dílo prý „záleží na moderní zásadě dělení práce; ono není zejména nikterak dílo lingvistické aneb filologické, anobrž filosofické. [...] filologové pracovali mi do rukou, a použil jsem výsledkův prací jejich svědomitě“ (Čupr 1877, s. IX). Proto se snaží vždy o co nejdoslovnější a nejpřesnější překlad pramene, v případech, kdy má před sebou dva značně se různící překlady, dokonce neváhá uvést obtížný hymnus RV X. 129 ve dvou navzájem odlišných verzích, neboť píseň o stvoření světa, zvaná *Násadija* „tvoří jakési unicum mezi písněmi védskými a jest dosti nesnadná k překládání“ (ibid., s. 53).

Čuprův komentář k védským hymnům je jednak filosofický (viz III.2.1.4.), jednak literárněhistorický. Z historického hlediska je Čupr fascinován jednak stářím véd, jednak jejich ústním předáváním, jež podle něj trvalo „snad tisíc a více let“ (Čupr 1881, s. 228).⁴⁸ Dobu vzniku sbírek proto určuje jako předpotopní, neboť je cituje již zákonodárce Manu, který podle legend zachránil lidstvo před potopou; proto tyto hymny „přínejmenším přes 2000 let před Kristem povstaly a tudíž alespoň 4000 let nyní staré jsou [...] Stáří však mýtů a tradic, které se tu opěvují, nelze jest nikterak udati“ (Čupr 1877, s. 20). Na určení konkrétního data však příliš nezáleží, důležitý je především důkaz, že jsou védy nejstaršími literárními památkami světa; proto se Čupr staví negativně ke střízlivým odhadům, jež předložili např. Henry Thomas Colebrooke či Martin Haug, kteří původ védských hymnů datovali asi roky 1500–500 př. n. l. (tato datace se ostatně přijímá dodnes). Takové „až příliš střízlivé“ (ibid., s. 26) názory zamítá z důvodů komparatistických, neboť „Homeros, jenž as 1100 let před K[ristem], žil, vyzývá a tvoří bohy dle pravzorů staroindických; bohové, jenž[!] ve chvalo zpěvích staroindických se objevují, stali se jako matricemi bohů staroegyptských a tito bohův starořeckých“ (ibid., s. 26). Odráží se zde tedy Čuprův názor o migraci indických náboženských názorů do celého starověkého světa (viz III.2.1.3.).⁴⁹

⁴⁷ Takto *Atharvavédu* hodnotí ještě ve dvacátých letech 20. století ve své *Indian Philosophy* i Sarvepalli Rádhakrišnan (srov. Rádhakrišnan 1961, s. 117).

⁴⁸ Dlouhá (a leckdy dosud trvající) ústní tradice véd je i přes některé skeptické názory dnes přesvědčivě doložena (srov. Ondračka 2007, zvláště s. 222–227).

⁴⁹ Značně raná datace védských sanhit byla poměrně obvyklá, a to nejen mezi západními, ale též indickými učenci (kteří je datovali někdy až do roku 6000 př. n. l.; srov. Rádhakrišnan 1961, s. 66–67).

Protože je *Rgvéda* nejstarší doloženou literární památkou Indoevropanů, má podle Čupra nedocenitelnou hodnotu též jako pramen pro poznání života a historie našich předků během vzájemných bojů jednotlivých indoárijských kmenů v Paňdžábu (ibid., s. 10). Ačkoli ale právě tyto boje tvoří historický podklad rgvédských písní, podává sbírka „obraz počátečního klidného žití pradědů našich“ (ibid., s. 27). Převládá zde tedy stále obraz ideální prvotní lidské společnosti, národa, „jenž se stádům a pastvinám svým, celé vezdější[!] přítomnosti své těší [...] jenž ve všem všudy i v bohoslužbě své se veselí“ (ibid.).⁵⁰

Signifikantní jsou též Čuprova pozorování o historii védského náboženství. Ačkoli uvádí, že „písně rigvedské jsou podle způsobu staroorientálního ve sbírce originálů jako směs mezi sebou pomíchány tak sice, že tu nelze žádného pravidla jejich urovnání a vzájemného sestavení pozorovati“ (ibid., s. 31), lze údajně určit relativní chronologii jednotlivých hymnů sbírky na základě religionistického rozboru. Vychází z apriorní představy, že nejprve bylo lidmi ctěno světlo, poté ostatní přírodní živly, z těch se nakonec stávali bohové, kteří na sebe brali stále více lidský ráz a vytvářely se kolem nich konkrétní legendy. Proto určuje za jednu z nejstarších skladeb celé *Rgvédy Gájatri* (RV III. 4), protože „vzývají se tu pouze světlo a slunce co úkazy přírodní“ (ibid., s. 29). Proto se mu hymnus ostvoření světa (X. 129, *Násadíja*) zdá jednou z nejstarších částí celé *Rgvédy*; z jeho textu podle něj plyne, že „panovaly v myslích lidských jako nějaké rozpomínky monoteistické, vrozená ponětí o jediném nejvyšším božství“ (ibid., s. 55).⁵¹ Monoteismus proniká všemi stupni védského náboženství, a to v tom smyslu, že v rámci hymnů z „polyteistického“ období je vždy uctíván především jeden bůh, a to pod jmény bohů ostatních (henoteismus Maxe Müllera). Takto Čupr vykládá například hymnus na Višnu (RV I. 154), v jehož božstvu vidí „fyzického původního boha světla, slunce samo“ (ibid., s. 49).⁵² Polyteistický rys védského náboženství vystupuje do popředí až v době ctění „velikých světlobohův, kteří celému pozitivnímu náboženství lidu indického směr dávali“ (ibid., s. 90). Prvními z nich byli Bhaga a Djáus, resp. Djáusprthiví, o nichž se mluví jen jako o bozích starodávných. Poté nastoupilo ctění jakési božské trojice, kterou podle Čupra tvoří Varuna, Mitra a Airjaman (ibid., s. 102). Protože „všecky [...] varunské a mitraické písně vynikají zvláštní tklivostí náboženskou a bohatým etickým obsahem svým liší se [...] v prospěch svůj od pozdějších písní indrovských“ (ibid., s. 104), musely údajně vznikat v klidných dobách, kdy ustaly války a potyčky mezi jednotlivými árijskými

⁵⁰ Taková interpretace je velice častá, udržela se až do počátku 20. století a nalézáme ji ještě u Rádhakrišnana (srov. Rádhakrišnan 1961, s. 108–109).

⁵¹ Srov. nejnovější český překlad z pera Jana Filipského (Černá et al. 1997, s. 241–242). Hymnus máme však rovněž v přetlumočení Josefa Zubatého, Vincence Lesného, Oldřicha Friše či Karla Wernera.

⁵² I tato interpretace je dobově široce přijímaná, objevuje se ještě u Rádhakrišnana (Rádhakrišnan 1961, s. 80).

kmeny. Posléze však tyto boje opět propukly, doprovázeny patrně i katastrofami přírodními, snad právě poslední (tzv. „semitickou“) potopou. To zavdalo příčinu k vzestupu válečnického boha Indry (ibid., s. 110), uctívaného jako ten, „jenž mocnosti démonické povaluje a poklid a pořádek opět zavádí“ (ibid., s. 124). Poslední, nejmladší vrstva hymnů souvisí s nástupem bráhmanismu; jeho manifestací je „zpěv na muže“ (*Purušasúktam*, RV X. 90),⁵³ protože se tu mluví o čtyřech varnách, ale též proto, že zde „výroky upanišad jako založeny jsou“ (ibid., s. 59). Tak Čuprem narýsovaný vývoj védské literatury vykazuje jakousi neustálou oscilaci mezi monoteismem a polyteismem, což je ostatně pro jeho pojetí náboženství příznačné.

Do konce osmdesátých let spadají první pokusy o český překlad védských hymnů přímo z originálu. Jedná se o tři ukázky z *Rgvédy*, jež přeložil Emanuel Kovář a přebásnil Jaroslav Vrchlický.⁵⁴ Ač šlo jen o drobné příspěvky, právě jimi se českému čtenáři poprvé védský hymnus dostal do rukou také jako básnický text. Zatímco pro Čupra jsou védské hymny jen svědectvím vývoje náboženského myšlení, pro Kováře a Vrchlického jde již o nejstarší památky indoevropské poezie.

Největší pozornost však védám věnoval patrně Josef Zubatý. Ačkoli je sám autorem několika drobnějších překladů hymnů,⁵⁵ jež se vždy snaží podat jako básnický text, daleko významnější jsou jeho popularizační texty. Je to především studie *O literatuře védské* (1889), přehledný a srozumitelný výklad o celé vrstvě védské literatury. Tu lze dělit na mantry, „texty, jež jest šeptati, bručeti, odříkávati anebo zpívati při obřadech obětních a náboženských vůbec“ (Zubatý 1889, s. 4) a na část teoretickou, poskytující výklad k těmto mantrám. Proto můžeme rozlišit u každé větve védské literatury (*Rgvédy*, *Sámavédy*, *Jadžurvédy* i *Atharvavédy*) tři základní vrstvy literatury, tj. a) sanhitu (mantry), b) její bráhmany, áranjaky a upanišady, c) sútry. Ačkoli Zubatý tomuto rozlišení věnuje značnou pozornost, nelze upřít, že nejšířejí se stále věnuje sanhitám, zejména *Rksanhitě*, dále bráhmanám a sútrám, upanišady téměř úplně opomíjí. Důvodem je snad fakt, že je pokládá za samostatný žánr indické literatury na sanhitách a bráhmanách nezávislý, který „jako obsahem, tak z veliké části i dobou se liší od vlastní literatury védské“ (ibid., s. 331). Základními prameny, z nichž čerpá, jsou studie Ludwiga Oldenberga či Bergaignea, naopak k názorům Martina Hauga se staví většinou značně skepticky. Důkladně se zabývá určením stáří sanhit i jejich autorství; vyvrací přitom starší názory o lidovosti a spontánním původu hymnů *Rgvédy*, k nimž se mohlo podle něj dospět jen

⁵³ Srov. český překlad Jana Filipského (Černá et al. 1998, s. 245–248).

⁵⁴ První dvě ukázky, *Na Indra* (IV. 17) a *Na Varuna* (II. 98), otiskla *Zlatá Praha*, 5, 1888, č. 37, s. 578–579, poslední, *Na Pardžanja* (V. 83), *Květy*, 11, 1889, č. 11, s. 508–509. Neznámo proč otiskl Vrchlický z těchto ukázek knižně jen první dvě (Vrchlický 1898, s. 95–97).

⁵⁵ RV III. 33 in Zubatý 1888; RV I. 32, 115, VII. 25, X. 12 7, 129, AV III. 25, VI. 25, 66, 111 in Zubatý 1889.

dříve, „než náležitě v úvahu byl vzat i jen obsah jí samé“ (ibid., s. 402). Tento ostře vyslovený názor byl namířen jak proti Kaegimu, tak částečně proti Ludwigovi a dalším německy píšícím indologům: „Ostatně se zdá, že mínění toto dnešního dne již jest v plném úpadku, a že mínění, vidoucí v mantrové literatuře výtvořky kněžských kruhů, [...] během času úplně opanuje“ (ibid., s. 404). Zubatého text tak dostává v teoretických otázkách polemické ostří, až s jistou ironií jsou kritizovány zejména názory německého indologa Herrmanna Brunnhofera (1841–1916),⁵⁶ jenž prý i v Hálově *Sattasai* „vidí sbírku indických prstonárodních ‚Schnadahüpfel‘“ (ibid., s. 405). Překvapivě málo pozornosti věnuje Zubatý snaze bráhmanů po zachování přesného znění sanhit, zmiňuje však, že i přes tuto snahu „samhity některé, zdá se, že existovaly a existují posud v různých recenzích“ (ibid., s. 408). Přehledně probírá staroindické filologické bádání nad védskými texty (ibid., s. 411), načrtává rovněž podrobný přehled evropského indologického bádání, jenž začíná Colebrookem a pokračuje Rosenem, Benfeyem, Müllerem, Ludwigem aj. (ibid., s. 412–413).

Nejrozsáhlejší pozornost věnuje Zubatý *Rksanhitě*, a to již proto, že se „stala v Evropě synonymem pro vědy, ač je toto označení „patrně tak chybné, jako by jmenoval někdo knihy Mojžíšovy samy *Starým zákonem* nebo *Biblií*“ (ibid., s. 8). Zmiňuje podrobně uspořádání celé sanhity, přičemž nejbliže prý k sobě mají knihy II.–IX., které „jeví se ve svém uspořádání nepochybným dílem jediné redakce“ (ibid., s. 9). Podrobně se zabývá metrikou hymnů (ibid., s. 184–185), poukazuje i na důležitost studia jejich eufonické instrumentace (ibid., s. 186). Obsahově lze podle něj sbírku rozčlenit na hymny k počtě bohů (ibid., s. 82–83), jim nejbliže stojí „zpěvy, doprovázející některé určité fáze obětních obřadů“ (ibid., s. 85), k nimž patří především písně k sómové oběti; stranou zůstávají hymny k domácím obřadům, jež podle Zubatého snad původně k sanhitě ani nepatřily, neboť v nich čteme „vesměs věci, které spíše bychom očekávali v *Atharvasamhitě*“ (ibid., s. 86). Nejmladší vrstvou jsou některé ukázky filosofických hymnů, mimoto se zde nalézají i některé básně epické, důležité zejména pro počátky epického básnictví vůbec (ibid., s. 181); Že podává ukázky jen některých těchto skupin, ospravedlňuje tím, že hymny určené k obětním a domácím obřadům jsou pro českého čtenáře nezajímavé a vyžadovaly by rozsáhlý poznámkový aparát (ibid., s. 85–86).

Rozsáhlou pozornost věnuje Zubatý též *Atharvasanhitě*, především jejímu obsahu, neboť „jest nejpestřejší ze sbírek védských, stala se patrně shromaždištěm různých starých textů“ (ibid., s. 190). Proti mínění předchozích generací indologů přiznává, že jsou tato „říkadla i kletby k účelům nejrozmanitějším“ velice zajímavé „a *Atharvasamhitá* jest nepřebíraným

⁵⁶ Především jeho práci *Über den Geist der indischen Lyrik* (Leipzig, 1882).

zdrojem, z něhož jednou bude čerpati srovnávací studium pověr a primitivních názorů o přírodě a jejím zařízení“ (ibid., s. 189). Daleko méně pozornosti je věnováno ostatním dvěma sanhitám. *Jadžusanhitá* jsou „jakési manualy, určené adhvaryjuovi a jeho pomocníkům, kněžím, kteří vykonávají při obětních obřadech rozličné nutné výkony ruční“ (ibid., s. 194); právě ty „prozrazují nejlépe, jak uctívání bohů v Indii během času rozbředlo se v holý, všeho skorem ducha prázdný a mechanický formalismus“ (ibid.). Stejně tak „*Samasamhitá* jeví se na první pohled sbírkou velmi nesamostatnou, a cena její vedlé *Rksamhity* je nepatrná“ (ibid., s. 193).

Mimo tento nejrozsáhlejší text věnoval Zubatý védám i několik drobnějších příspěvků. Jsou to (mimo hesel napsaných pro *Ottiv slovník naučný*) především *Příspěvky k výkladu Rksamhity* (Zubatý 1894), v nichž shrnul svá filologická pozorování k jednotlivým místům zmiňované sbírky,⁵⁷ a dále recenze na první svazek *Vedische Mythologie* Alfreda Hillebrandta (Breslau, 1891). Z jinak velmi kladného posudku mimochodem vysvítá dobově pocíťovaná potřeba soustavného pojednání o védské mytologii, které práce německého indologa i přes slibný titul nenaplnila (Zubatý 1893, s. 366).

Na Zubatého práci navázali z jeho žáků Vincenc Lesný a především Bedřich Votýpka. V Lesného případě se jedná o recenzi na práci Karla F. Geldnera *Rigveda in Auswahl* (Stuttgart, 1907), již recenzent považuje za „vhodnou ukázkou, jak studium védských textů pokročilo“ (Lesný 1908). Daleko obsažnější jsou texty Bedřicha Votýpky, věnované především *Rgvédě* a *Atharvavédě*. První z nich, z roku 1895, je celý věnován rozsáhlému svatebnímu hymnu (RV X. 85), obsahuje jeho český překlad a rozsáhlý komentář. V něm se Votýpka snaží rekonstruovat původní pořadí strof, které je podle něj (z obsahových důvodů) značně porušeno, stejně jako vyloučit ty části, které se do celku dostaly později a jsou nyní patrné podle toho, že „[obsahový] skok jest tu příliš nápadný“ (Votýpka 1895, s. 426). Z vlastního překladu hymnu vypouští jednak strofu 35 s tím, že je „téměř nepřeložitelná“ (ibid., s. 428)⁵⁸ a dále strofu 38 „za příčinou obsahu“ (ibid.).⁵⁹ Tím se jeho dílo jeví jako poplatné dobovým překladatelským esteticko-etickým tendencím. Základní informace o védské literatuře přinesl později jeho článek *Několik obrazů z kulturních dějin staroindických* (1897). Jeho hlavní premisou je, že „nad jiné velikou důležitost kulturní má samhita *Atharvavedy*, obsahuje značnou sbírku poetických — a řekli bychom moderně — prostonárodních říkadel vztahujících se k nejružnějším událostem

⁵⁷ Komentována jsou místa I. 24 :1–2, I. 77:5, VI. 25:9, X. 129:5, I. 111:9, I. 50:6, I. 77:2, III. 1:1, III. 11:3, III. 44:2, V. 31:12, VI. 66:3, VII. 77:1 a VIII. 45:27.

⁵⁸ Srov. její moderní anglický překlad: „Carving up, carving open, and then cutting apart: behold the forms of Sūryā! But the brahmin makes them clean“ (Jamison & Brereton 2014, s. 1524).

⁵⁹ Srov. moderní anglický překlad: „Pūsan, rouse her, most kindly disposed — (she) in whom humans scatter their seed, (she) who will willingly spread apart her thighs for us, (she) in whom we can willingly thrust our penis“ (Jamison & Brereton 2014, s. 1524).

všedního života Indova“ (Votýpka 1897, s. 179), proto podává také poměrně rozsáhlé ukázky právě z ní.⁶⁰ Jeho překladatelskou snahu završuje drobný výběr nazvaný *Několik písní Rgvedy* (1899/1900). V obsáhlém úvodu k němu vychází především ze Zubatého studie, kterou přímo cituje, v některých případech jde spíše o jakýsi kompromis mezi názory Zubatého a zažitými stereotypy, jako v pasáži, v níž tvrdí, že „poesie védská jest poesie umělá. Podkladem byly jí ovšem asi písně, které bychom mohli nazvati národními, ale ty se nezachovaly“ (Votýpka 1899/1900, s. 4). Ve vlastních překladech⁶¹ podobně jako Kovář či Lesný usiluje o zachování jejich metrické struktury (časoměrná metra překládá přízvučně „s ponecháním počtu slabik verše původního“, *ibid.*, s. 6), a interpretuje je tedy daleko spíše jako texty básnické než filosofické či náboženské.

Vedle těchto odborných studií se objevovala řada popularizačních článků nejružnější úrovně a zaměření. Že ani koncem 19. století neztratily vědy nic z kouzla tajemnosti a mysticismu, dokazuje článek *Několik dat o staré literatuře indické*, jenž otiskl *Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus* v roce 1898. Jedná se o výtah z rozsáhlejší stati španělsko-paraguayského literárního historika Viriata Díaz-Peréze (1875–1958), v této době jednoho z členů Theosofické společnosti, *Algunos datos sobre la Antigua Literatura Hinda*. Jeho článek je svéráznou theosofickou odpovědí na výsledky soudobého indologického bádání. Skutečný význam védských sanhit je podle něj okultistický: „Mantra není nic jiného než okultistická formulka; [...] Jsou-li hymny vedské pronášeny tak, jak naznačuje postup jejich, přeměňují se jejich verše v Síly“ (Díaz-Peréz 1898, s. 30). Pro nepochopení této okultní pravdy indologické bádání „stále klopýtá v těchto předmětech o tutéž nejasnost a tytéž pochyby“ (*ibid.*, s. 32). Hlavní autoritou pro tradování *Rgvédy* je názor H. P. Blavatské, podle nějž „božští učitelové svatého pokolení odevzdali tomuto onu knihu před milionem let“ (*ibid.*, s. 15). Že je text základem biblických tradic, mohou údajně doložit tajemné rukopisy ukryté v jeskyních v Himálaji, dokazující, že „rukopisy přepluvší moře z Indie jsou pouze zlomky odložených exemplářů našich posvátných kněh“ (*ibid.*, s. 13). Vrcholem těchto theosoficko-mystických interpretací je překlad *Násadije* (RV. X. 129), jehož závěr zní: „Kdo ví, odkud to velké stvoření tryasklo. Onen, z něhož veškeré nesmírné stvoření vzniklo, ví, že jeho vůle tvořila neb byla

⁶⁰ AV I. 8, 12, 13, 25, 34; II. 28, 30; III. 30; IV. 3, 12, 22; V. 22; VIII. 13.

⁶¹ RV I. 115; III. 42, 54, 60; IV. 13, 41; V. 63; VII. 75, 76; X. 15, 18, 34, 117, 173. – Votýpka tak do svého výběru zařadil především několik „etických“ hymnů, jako je hymnus na štedrost (X. 117) nebo proslulý žalozpěv falešného hráče v kostky (X. 34). O něm přinesl drobnou glosu s evidentně morálním záměrem ytaké katolický časopis *Obrana víry* již v roce 1893 (an. 1893a, s. 379).

umklá, nejvznešenější ten Vědoucí, jenž v nebi nejvyšším žije. On to ví; neb snad ani On sám to neví“ (ibid., s. 29).⁶²

Jakkoli tedy rodící se česká indologie poskytla čtenáři i v oblasti védské literatury nejen relevantní informace o této nejstarší vrstvě staroindického písennictví, ale i poměrně bohatý korpus překladů, je třeba si uvědomit, že starý topos véd jako tajné a nepochopitelné moudrosti zůstal alespoň v některých alternativně smýšlejících kruzích přítomen a během první poloviny 20. století se stal (spolu s interpretací upanišad či *Bhagavadgíty*) jedním ze základů mysticko-okultistické recepce staroindické filosofie.

3.2. Světlo upanišad

Domnívám se, že vliv sanskrtské literatury bude neméně pronikavý než vzkříšení literatury řecké v 15. století.

Arthur Schopenhauer⁶³

Základem pro evropské poznání upanišad byly latinské překlady, jež vydal v roce 1802 francouzský íránista Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron. Ačkoli jeho prvotním záměrem bylo poznání těchto literárních textů přímo v sanskrtském originále, za základ jeho vydání sloužil nakonec perský překlad, jehož autorem byl významný člen mughalské královské rodiny, Aurangzébem popravený princ Dára Šikóh (1615–1658), jeden z propagátorů a stoupců Akbarovy myšlenky univerzálního náboženství, spojujícího v sobě prvky nejen tří monoteistických „náboženství knih“, ale také původní hinduistické filosofie (srov. stručně Rypka et al. 1963, s. 533). Dára Šikóh svůj překlad ukončil patrně v roce 1657 a nazval jej *Velké tajemství (Sirr-i akbar)* nebo též *pokladnice tajemství (Sirr-al asrár*; srov. Göbel-gross 1962, s. 13). K textu připojil mughalský princ interpretačně nesmírně významnou předmluvu, jež se sama také stala základem evropských interpretací upanišadové filosofie na dlouhá desetiletí. Uvádí v ní, že „se zaměřil na knihy Mojžíšovy, evangelia, žalmy i jiné spisy, ale výklad monoteismu v nich byl stručný a enigmatický. [...] A proto [...] přeložil [...] jasným stylem a přesně do perštiny tento *Upnek'hat*. Neboť je to pokladnice monoteismu a jen málo lidí, dokonce mezi Indy, je s ní obeznámeno. A tak získal odpověď na každé zapeklité a nesnadné téma [...] z této esence nejstarodávnejších knih a beze vší pochyby či přemítání jsou tyto spisy

⁶² Srov. překlad Jana Filipského: „Kdo tedy ví, z čeho vše povstalo? // Jaký má původ stvořený svět, / zdali jej vytvořil, anebo ne, / on, který nad ním bdí v nejvyšším nebi, / jistě to ví – nebo to neví ani on sám“ Černá et al. 1998, s. 242).

⁶³ Cit. dle Schopenhauer 1997, s. 7.

nejprvnější z nebeských knih a jakoby zdrojem a studnicí oceánu Jedinosti“ (cit. dle anglického překladu in Hasrat 1953, s. 265–267). Jednalo se přitom o překlad na základě doslovného písemného (či jen ústního) převodu indických panditů, který Dárá Šikóh upravil podle své monoteistické interpretace (Göbel-Gross 1962, s. 29–30). V některých textech učinil značné úpravy či vynechávky (nejpatrnější asi v *Čhándógjopanišadu*, u Dárá Šikóha jako *Čehandouk*, srov. *ibid.*, s. 39) a mimo upanišady zařadil do svého souboru i některé jiné texty odrážející monoteistické představy, z nichž nejsignifikantnějším je rgvédská *Purušasuktam* (u Dárá Šikóha *Bar 'he súkt*, *ibid.*, s. 45). Tento perský překlad měl k dispozici Anquetil-Duperron, jenž pořídil jeho úplný francouzský a později latinský překlad. Ten vyšel v roce 1802 pod názvem *Oupnek'hat* (přepis perského *Upnek'hat*, tj. upanišada),⁶⁴ a na dlouhou dobu se pro celou Evropu stal základním zdrojem pro poznání těchto filosofických textů (podrobněji srov. Cohen 2018, s. 236–239). První pokusy překládat upanišady přímo ze sanskrtu učinil sice již William Jones překladem *Íšopanišadu* (srov. *ibid.*, s. 203; Halbfass 1988, s. 63–64), s původními sanskrtskými texty se však západní odborníci seznamovali teprve asi od padesátých let (srov. Schwab 1984, s. 66–67) a Anquetilův překlad Dárá Šikóhova díla zůstal velmi oblíbeným i dlouho poté (německý překlad Franze Mischela vyšel v roce 1882). Důvodů bylo několik, mimo již zmíněnou monoteistickou tendenci Anquetilova výkladu a proslulost, které se spis těšil od Schopenhauerovy doby, to byl patrně i fakt, že obsahoval řadu textů, velice dlouho v sanskrtském originálu neznámých (srov. Göbel-Gross 1962, s. 39–56). Na této popularitě nic neměnilo, že Anquetilův latinský text je v podstatě otrockým překladem z perštiny, který Max Müller označil jako nesrozumitelný, z velké části agramatický a obtížný i pro toho, kdo je zvyklý na latinskou četbu (Müller 1889, s. LIX; srov. Cohen 2018, s. 239; Karttunen 2020, s. 22–23). Francouzský íránista se tím sice dopustil násilí na původní stylové jednoduchosti a průzračnosti perského originálu (srov. Aliev 1968, s. 142), jistě tím však v očích svých evropských čtenářů přispěl k nimbu upanišad jako tajemného, sakrálního a obtížně srozumitelného díla.

Ačkoli se u nás první informace o upanišadách objevily již ve *Slovníku naučném*, kde se mohl český čtenář dozvědět, že „podávají nám úplný obraz toho, co badavou ale málo praktickou mysl Indů zajímalo a víru jejich kojilo, a věru mnoho jejich polo tušené, polo z přesvědčení vyslovených náhledů ztvdilo po dlouhých stoletích badání novověkých filosofů“ (RSN, 1865, sv. IV, heslo Indie východní), nejvýraznějším propagátorem upanišad a jejich

⁶⁴ Celý název zní *Oupnek'hat, id est, Secretum tegendum: opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam doctrinam, e quatuor sacris Indorum libris Rak baid, Djedjer baid, Sam baid, Athrban baid excerptam; ad verbum, e Persico idioma, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum: Dissertationibus et Annotationibus difficiliora explanantibus, illustratum.*

filosofie u nás byl teprve František Čupr. Základem jeho překladů byla Anquetilova latinská verze, a to i přesto, že v jeho době již existovala řada překladů jednotlivých upanišadových textů přímo ze sanskrtu, neboť vyhovoval jeho záměru, jemuž se „nejedná o jakoukoli kritiku literární neb lingvistickou, anobrž právě jen o vyvíjení názorů náboženských“ (ibid.).

Čupr svému výboru předeslal rozsáhlý, i když poměrně vágně formulovaný literárněhistorický úvod. Upanišady byly podle něj skládány od védské doby asi do roku 600 př. n. l., tedy do Buddhova vystoupení (ibid., s. 137) a podávají nám „nejstarší známé filosofie náboženské, panteistické, zároveň pak přepodivné pokusy k všemohoucnosti (k zázračnosti) a k vševědoucnosti a všudepřítomnosti (proroctvím) náboženským vedoucí“ (ibid., s. 140). Ač jeho kniha obsahuje řadu drobnějších i rozsáhlejších ukázek, sám přiznává, že „pro nedostatek místa [...] musil jsem velkou část upanišad anquetilských, které v překladu připravené mám, poodložit“ (ibid., s. 261). I tak je ale příslušný oddíl *Učení staroindického* poměrně reprezentativním výběrem jak z „velkých“, tj. starších, tak z pozdějších upanišadových textů. Ačkoli Čupr většinou udává jejich pramen, je někdy určení sanskrtského výchozího textu poměrně nejisté, neboť do výboru zařadil též oddíly nazvané prostě „brahmen“. Nejedná se však o překlady staroindických bráhmán, ale o jednotlivé části rozsáhlejších upanišad; Tak např. text *Džank brahmen* je překladem II. oddílu *Brhadáranjakópanišady*, disputace světce Jádžňavalkji s králem Džanakou (u Čupra v podobě Džaknoulak a Džank), disputace Gárgí Váčaknavi z téže upanišady (III. 6n.) je zase uvedena titulem *Vacahpoui brahmen*. Přesto je zřejmé, že Čupr pojal do svého výboru řadu významných textů, jsou zde ukázky z *Čhándógjopanišadu* (U Čupra *Čehandouk* podle Anquetilova *Tschehandouk*), *Káthopanišadu* (Čupr i Anquetil *Kiouni*) či *Švétášvatarópanišadu* (Čupr i Anquetil *Sataster*), stejně jako z některých relativně pozdních textů, obsažených v Anquetilově souboru (např. *Jógatattvopanišad*, *Tédžóbindópanišad*, *Amrtabindópanišad*). Čistě podle Jonesova překladu převádí Čupr úryvky z *Íšópanišadu*, podle Windischmanna rozsáhlé pasáže *Mundakópanišadu*. Vychází-li nicméně z Anquetila, zůstává až otrocky věrný latinské předloze, a předkládá tak často text jen obtížně srozumitelný a interpretovatelný. (Srov.: „A potom, o čistou pravdu hledající!, všechny věci z železa vyhotovené, jako nástroj, jenž nehet bere, a jiné nástroje poznáním jediného železa poznány bývají; jméno a podoba těch nástrojů jest pouhé mluvení (hlahol) a cosi, co není; bytost sama jest ono železo. A potom, o věci čisté hledající!, aby se učitel mohlo porozuměti, takovýmto způsobem třeba, by učitel udělal porozumění“

[ibid., s. 233]).⁶⁵ Že podobné stylisticky náročné pasáže odpovídají Čuprovu chápání moudrosti upanišad, lze ilustrovat na úryvku z *Íšópanišadu*: „Ono Brahm jest jedno, nepohnutelné, hbitější nežli myšlénka srdce, a nedostihnou je napřed utíkající bohové smyslů; stojíc prchá za ním běžícím; v něm větrové ukládají vodstvo“ (ibid., s. 178).⁶⁶

Jinak jsou však literárněhistorické a komparatistické Čuprovy poznámky o jednotlivých upanišadách poměrně skrovné. Plyne z nich sklon k mysticizujícím interpretacím; proto je podle něj Načikétasovo vidění v *Káthópanišadu* „výsledek magnetického spánku v extazi dobytého“ (ibid., s. 186) a podobně interpretuje např. konec *Íšópanišadu*, který je podle dnešních indologů vlastně obřadním textem pronášeným nad mrtvým (srov. ibid., s. 179; Zbavitel 2004, s. 266). Stejně tak se dozvídáme, že se v *Brhadáranjakópanišadu* „přednáší [...] nauka o unifikaci vši vůle“ (ibid., s. 218), *Káthópanišad* je zase interpretován jako „jakýsi protějšek k evropské pověsti vůbec známé o Faustu“ (ibid., s. 190). Tyto postřehy jsou však nesystematické a nedovolují utvořit si celkový obraz.

Mimo Čuprův pokus u nás upanišady neměly v podstatě žádný ohlas. Jen okrajovou pozornost jim věnoval Josef Zubatý ve studii *O literatuře védské*, kde považuje za jejich nauku „panteismus, příbuzný velice učení Spinozovu“ (Zubatý 1889, s. 325). Je ostatně signifikantní, že pokládá evropský zájem o upanišadovou filosofii vyvolaný Anquetilovým překladem za „pouhou náhodu“ (ibid.), pročež je také heslo, jež upanišadám věnoval v *Ottově slovníku naučném*, jen velmi stručné a informativní. Fakt, že Julius Zeyer zahrnul vyprávění o Načikétasovi z *Káthópanišadu* do rámce románu *Jan Maria Plojhar* (viz VI. 3. 2.), podnítil k hlubšímu zájmu o tuto upanišadu Zdeňka Záhoře. Ten přinesl v *České revui* básnický překlad její první části, patrně podle německého Deussenova textu. Jedná se spíše o básnickou parafrázi složenou blankversem, jež některé pasáže značně zkracuje a sumarizuje, navíc bez téměř jakéhokoli komentářového výkladu (srov. Záhoř 1913).

⁶⁵ Srov. Zbavitelův překlad ze sanskrtu: „Tak, synáčku, jako když podle jediných železných nůžek člověk pozná všechno železné: modifikace je tu jen slovní nástroj, jméno. Pravda je, že je to železo. Takové je to učení, synáčku“ (*Brhadáranjakópanišad* VI. 1. 6., Zbavitel 2004, s. 167).

⁶⁶ Srov. Zbavitelův překlad: „Nehybný je, jeden, rychlejší než mysl, / nestihnou je bozi, kupředu když běží, / předběhne, ač stojí, ty, kdo utíkají, / a vodu do něho hbitý vítr vkládá“ (*Íšópanišad* 4; Zbavitel 2004, s. 256–258).

3.3. Příručky a učebnice

Ze všech těchto písemných památek, obzvláště pak ze zákoníka Manusa, šklebí se doposud na nás ona hrdost kněžská, ježto z převahy jejich politické vznikala.

František Čupr, 1877⁶⁷

Protože byla pozdější šástrová literatura dobově kladena do přímé souvislosti s obřadními védskými sútrami a pokládána za jakousi jejich pozdní transformaci (srov. Čupr 1877, s. 137 s parafrází Weberových názorů), bude užitečné na tomto místě pojednat o recepci všech těchto literárních vrstev (bráhman, súter i šáster) souhrnně.

Za první výhonky této „učebnicové“ literatury jsou evropskými badateli obecně pokládány védské bráhmany. Na rozdíl od sanhit či upanišad se jim dostalo poměrně omezené pozornosti, neboť byly považovány za druhotné, nepřiliš originální a pro evropského čtenáře neinspirativní výklady, týkající se jen detailů védské oběti. Proto je *Slovník naučný* přirovnává ke katolickým „liturgickým knihám a homiliím“ (RSN, IV, 1865, heslo Indie východní), a ještě Bedřich Votýpka se v roce 1897 vyjádřil, že „vedle cenných filosofických částí obsahují [...] také hojně planého žvastu“ (Votýpka 1897, s. 187).⁶⁸ Přece však je mezi těmito dvěma postoji vidět již určitý rozdíl. Vývoj v chápání významu bráhman lze u nás zachytit především v textech Josefa Zubatého. Ten nejprve podal v překladu několik drobných pasáží ze *Šatapathabráhmany* (Zubatý 1888),⁶⁹ aby se o jejich významu podrobněji rozepsal v textu *O literatuře védské*. Jednak přesněji vymezil poměr bráhman jakožto komentářů k sanhitám (Zubatý 1889, s. 321), za nejdůležitější pak označil *Aitaréjabráhmanu* a *Šatapathabráhmanu* (ibid., s. 322). V jeho hodnocení této komentářové literatury se zajímavým způsobem stýká dobově rezonující podcenění této vrstvy védské tradice a pocit fascinace pouhou existencí podobných komentářů: „Čteme-li bráhmanam nějaké (což, mimochodem řečeno, z veliké části jest úkolem velice nudným), nevíme věru, čemu více se diviti: zda tomu, že obřady staroindické [...] měly průběh tak do nejmenší podrobnosti vypracovaný [...] anebo tomu, že kněží dovedli sami sobě namluviti, že vše, co se děje při oběti, má podstatné příčiny i podstatný význam“ (ibid.). Zubatý jde však ještě dále a uvažuje, že „bláznovstvím“ se všechny tyto obětní předpisy mohou zdát pouze nám jakožto „nevěřícím“; k plnému porozumění smyslu těchto textů „nutno pouze přijmouti jedinou premisu za pravou, existenci určité souvislosti, existenci příčinného

⁶⁷ Cit. dle Čupr 1877, s. 137.

⁶⁸ Vyjádření pochází od Friedricha Maxe Müllera a u nás je poprvé citoval již Josef Zubatý (Zubatý 1889, s. 324).

⁶⁹ Již předtím zahrnul František Čupr do *Učení staroindického* (podle německého Weberova překladu) legendu o potopě ze *Šatapathabráhmany*, o níž se domníval, že byla sepsána „v době přistěhování se do indického pětiríčí, tedy asi 1500 let př. Kr.“ (Čupr 1877, s. 177).

spojení symbolu s tím, co symbolem mělo být označeno“ (ibid., s. 323). Na narativní pasáži bráhmán se později zaměřil jeho žák Bedřich Votýpka. Jako legendu, ilustrující vznik indického kastovníctví, přeložil pasáž *Šatapathabráhmány* I. 4. 1. 10–19 (Votýpka 1897, s. 177–178) a z této bráhmány pochází i většina dalších ukázek; jsou to jednak další legendy (I. 1. 1. 1–17, XI. 6. 1–13), jednak filosofická pasáž o bráhmá a átmanu (XIV. 5. 1) a Jádžňavalkjův výklad podstaty bráhmá (XIV. 5. 4–5 a XIV. 6. 5), jež jsou obě součástí *Brhadáranjakópanišadu* (jenž tvoří část XIV. knihy této bráhmány). Jediná ukázka pochází z *Aitaréjabráhmány*; jedná se o legendu o Šunahšépu (VII. 13), a to včetně všech do ní vložených rgvédských strof (ibid., s. 280–292). Votýpka se snaží zachovat ve svém překladu nejen rozdíl mezi prozaickými pasážemi bráhmány a rgvédskými strofami, ale i svérázný styl řeči bráhmán, vynikající zvláštní stručností, „ale při této stručnosti, ba mnohdy nejasnosti na jedné straně vidíme hojnost zbytečného opakování na straně druhé“ (ibid., s. 188).

Řadu těchto stylových vlastností sdílí bráhmány se sůtrovou literaturou, což také značně ovlivnilo její recepci. Sůtrový styl umožňoval celou řadu nejrůznějších interpretací. Oproti sůtrovému stylu, pokládanému za geniálně stručný, značná rozvláčnost a repetitivnost šáster vedla někdy ke značně negativním soudům o jejich (nejen literárních) kvalitách. Ačkoli se Josef Zubatý rozsáhle rozepsal o védských obětních a obřadních sůtrách (Zubatý 1889, s. 326–327), daleko větší pozornosti se u nás dostalo třem textům značně pozdějším, a to ze tří různých kategorií: *Mánavadharmašástre*, Pataňdžalio *Jógasútrám* a Vatsjájánově *Kámasútre*.

První zmínky o *Mánavadharmašástre* (*Manuovu zákoníku*) v rámci slovanského světa souvisely s její nekritickou komparací se slovanským právem. První českou zmínku o vlastním staroindickém textu však obsahuje teprve heslo *Slovníku naučného* z roku 1865, podle nějž „poskytuje dokonalý obraz bráhmanského státního zřízení“ (RSN, IV, 1865, heslo Indie východní). Tato interpretace pak zaznívá ve všech pozdějších zmínkách; slyšíme ji z poznámek Františka Čupra, Františka Šembery (viz II.4. 1.) i z vyjádření Václava Petru, podle nějž „zákoník tento uznává toliko práva kastovní, nikoli však práva lidská a měšťanská a všeobecné platnosti si po celé Indii nezískal nikdy“ (Petru 1881, s. 59). Jedinými překladovými ukázkami jsou u Čupra uvedené úryvky; je to především překlad téměř celé první knihy, zabývající se kosmogonií, matoucí však je především fakt, že text je rozčleněn do tří částí, pasáž I. 5–58 bezprostředně následuje sám úvod textu I. 1–5, poté překlad zbylé části knihy až k verši 116; tuto kosmogonii doplňuje ukázka ze sedmé knihy věnované králi (VII. 1–28). Určité povědomí o obsahu celého textu měl patrně též Jan Neruda, a to snad na základě německých překladů; svědčí o tom poznámky ve fejetonu *Zcela rozházené myšlénky o svatbonosném konci masopustu* (1872, knižně in *Studie, krátké i kratší*). Neruda zde připomíná, že „staří Hinduové znali osm

druhů manželských svazků“ (Neruda 1955a, s. 251) a uvádí údajný citát, podle něž „jen tenkrát je muž dokonalý, je-li složen z osob tří, své ženy, sebe sama a syna svého“ (ibid., s. 248).⁷⁰

Pataňdžaliho *Jógasútrám* se u nás dostalo pozornosti v souvislosti s oživením zájmu o alternativní duchovní směry, konkrétně hermetismus. Jejich text přitahoval pozornost především zaměřením na siddhi, tj. zvláštní schopnosti, jichž jógin může dosáhnout „prováděním samjamy, tj. nepřetržité dlouhodobé koncentrace na specifický předmět související s konkrétní dokonalostí“ (Fujda 2010, s. 173). Proto hermetik Otokar Griese českým překladem Pataňdžaliho chtěl především svým čtenářům zpřístupnit „praktické pokyny a návody tohoto velikého mistra indického okkultismu a vysokého zasvěcence“ (Patanjali 1909, s. 33), aby jím mohli být vedeni. Griesův text je doslovným překladem části anglického textu Pataňdžaliho súter, jenž vydal a mystickým komentářem opatřil William Quan Judge (1851–1896) s titulem *Yoga Aforisms*.⁷¹ Griese překládá Judgeův text včetně všech poznámek a komentářů, neboť právě tato interpretace dobře odpovídá jeho vlastnímu vnímání jógických praktik. Judge i Griese přiznávají, že nejde o doslovný překlad obtížně srozumitelného sútrového textu, jenž by představoval značný čtenářský problém „pro svůj starobylý sloh a nejasnost“ (Patanjali 1909, s. 4); přesto však svou parafrázi pokládají za velice věrnou, neboť „základní myšlenky, celý systém Patanjaliho zůstaly nedotknuty“ (ibid.). Překlad sahá pouze k sútru IV. 33, za nímž následuje jen lakonická poznámka: „Další aforismy o izolaci jsou nesrozumitelné, proto bylo by neúčelné je podávat“ (ibid., s. 38; srov. Patanjali 1890, s. 50). Komentář často sleduje vlastní cíle a leckdy se zřejmě odchyluje od smyslu vykládaného sútra. Např. k sútru I. 14, které uvádí, že „cvičení, jež jest pevným cílením k jednomu bodu, nutno prováděti po delší dobu usilovně a nepřetržitě“ (Patanjali 1909, s. 8), uvádí komentář, že o nepřetržitou koncentraci vůbec nejde a že „slovo, nepřetržitě“ znamená delší dobu, po kterou dlužno cvičiti“ (ibid.; srov. Patanjali 1890, s. 4). Text je tedy daleko spíše výsledkem mystické interpretace, mající zcela praktický účel, než snahou podat obraz systému indické radžajógy.

Podobně svérázným pokusem je první uvedení indických erotických příruček do české literatury. Jedná se o jakousi antologii z řady kámasútrových textů; ačkoli nejvíce je zastoupena Vatsjájánova *Kámasútra*, její autor je dokonce označen za „největšího erotika Indie“ (Dlabač 1916, nepag.), objevují se zde též ukázky z Kókkókovy *Ratirahasje*, Kaljánamalloy

⁷⁰ Patrně parafráze části verše IX. 45; srov. překlad Dušana Zbavitele: „Muž je jen to, co je manželka, on sám a potomstvo,“ říkají bráhmani a žena je podle tradice to co [její] manžel“ (Zbavitel 2009, s. 156).

⁷¹ Překlad obsahuje pouze základní text Pataňdžaliho súter (s. 1–50 anglického originálu), vypuštěna je jak rozsáhlá předmluva, tak dodatek nazvaný *The Sankshya or Yoga Aforisms of Ptanjali as printed in the Bombay Edition of 1885*.

Ānangarangy a řady dalších textů. Antologie, nazvaná *Hry lásky*, kterou jako bibliofilii vydal Jan Dlabač (1897–1977) v roce 1916, se vlastně snaží o romantizaci „tropického“ pojetí lásky jako jedné z cest božského kultu. Tím dává Dlabač najevo inspiraci Pierre-Eugènem Lamairesse (1817–1898), jenž ve svém překladu *Kámasútry* pojal milostné hrátky jako religiózní a kultickou záležitost pod názvem *Du naturalisme et de l'érotisme dans les religions et le culte de l'Inde brahmanique*. Vlastní překlad se však o Lamairessa neopírá; jde patrně o parafrázi některých míst *Beiträge zur indischen Erotik* Richarda Schmidta (1866–1939), jež byla v Dlabačově době dostupná již ve dvou vydáních (1902, 1911). Vybírány jsou však jen drobné ukázky a „překladatel“ nabízí spíše jejich velice volné přebásnění – ze sůtrových výroků tak dělá vlastně velice moderní eroticko-lyrickou poezii. Srovnajme jen výrok o polibku zvaném samputaka z *Pañčasájaky* Kavišékary Džjótiríšvary, jenž Schmidt překládá doslovně: „Wenn die Frau im Scherze mit den gekrümmten Fingern die Lippe des Geliebten ergreift und, ohne die Zähne zu gebrauchen, mit der Zunge bedeckt, so ist dieser Kuß der gepreßte“ (Schmidt 1922, s. 344), Dlabač však podává básnickou parafrázi: „Věncem dvou rtů rety oba stiskni / a v ústa svá si pomalu je vssaj, / až doteknou se běli zubů tvých – / pak polibku Samputy poznáš taj“ (Dlabač 1916, nepag.). Pro poznání praktik dobové cenzury je příznačné, že ačkoli Dlabač svou antologii vydával jako soukromý tisk, pokládal za nutné v doslovu uvést, že „kniha tato nemá za účel zlehčiti snad naše již dosti volné mravy a zavésti k nám kult indické lásky. [...] Je celým účelem této knihy, aby v ní čtenář nalezl jen umění“ (ibid.). I přesto se výbor omezuje pouze na místa věnovaná objetí, líbání, rtům, kousání, škrábání a bití, zcela vynechává pasáže věnované vlastnímu koitu, neboť autor nemohl ze „snadno pochopitelných důvodů [...] uvésti místa všecka a v plném rozsahu“ (ibid.). Tak je Dlabačův pokus především pozoruhodným svědectvím o dobové bibliofilské erotické literatuře, kterou máme většinou dochovánu až z období o něco pozdějšího.

3.4. Bhagavadgítá

Bhagavad Gita, čili vznešená píseň o nesmrtelnosti jest dílo, jež každý, kdo vnitřní cenu jeho pozná, za nejdůležitější, nejvelikolepější a nejvznešenější knihu světa zajisté uznati musí.

Václav Procházka, 1900⁷²

Pro Evropu objevil *Bhagavadgítu* svým anglickým překladem Charles Wilkins již v roce 1785⁷³ (srov. Schwab 1984, s. 37; Davis 2015), který jeho kolega, William Jones, uvítal jako skutečnou

⁷² Cit. dle Procházka 1900, s. 7.

⁷³ *The Bhagvat-Geeta, or Dialogues of Kreesna and Arjoon; in Eighteen Lectures.*

revoluci, po níž je třeba zapomenout na vše, co Evropané dosud věděli o indické filosofii a náboženství (srov. Halbfass 1988, s. 63; Schwab 1984, s. 40). Proto již poměrně brzy následovaly překlady do ostatních evropských jazyků, nejprve z Wilkinsovy anglické verze, posléze přímo z originálu, takže po polovině 19. století byl text dostupný již v celé řadě evropských jazyků.⁷⁴ Připomeňme z nich podrobněji pro naše prostředí významné pokusy německých indologů. Z nich prvním byl Herderův překlad devíti drobných úryvků, jenž se objevil v rámci rozsáhlejšího souboru *Gedanken einigen Braminen* ve čtvrtém pokračování autorových *Zerstreute Blätter* roku 1792 (srov. Herling 2004, s. 117–135). Následoval první úplný překlad, rovněž z angličtiny; vyšel v Klaprothově *Asiatisches Magazin* roku 1802 a jeho autorem byl Friedrich Majer, jeden z největších nadšenců pro staroindickou kulturu (srov. Schwab 1984, s. 58; Willson 1964, s. 85). První pokusy překládat *Bhagavadgítu* přímo ze sanskrutu učinil v roce 1808 v rámci své práce *Über die Sprache und Weisheit der Indier* Friedrich Schlegel, jenž se pokusil zachovat též původní metrum (podrobně Herling 2004, s. 174–188). Základní význam pro kritiku textu a jeho překlad měl však Friedrichův bratr August Wilhelm. Ten v roce 1823 připravil sanskrtský text spolu s latinským překladem,⁷⁵ jenž se stal demonstrativním pokusem o překlad striktně filologický: „Criticam et grammaticam *Bhagavad-Gitae* rationem [...] satis expedisse mihi videor; philosophicam nondum attigi“ (cit. dle Herling 2004, s. 236).⁷⁶ I proto se rozhodl překládat klasickou latinou, neboť dle jeho názoru lépe odráží strukturu sanskrtské gramatiky než současné evropské jazyky; ještě lepší cestou by byl překlad do klasické řečtiny, byl by většině evropských čtenářů jazykově nedostupný (ibid., s. 240). Proto se snaží překládat naprosto doslovně, včetně napodobení co největšího množství gramatických struktur originálu. Zároveň se jedná o překlad každého výrazu, tj. včetně nejrůznějších filosofických a náboženských termínů, neboť ponechávat v textu termíny jako dharma či jóga není podle Schlegela nic jiného než psát sanskrty latinkou (ibid., s. 241). Někdy jsou tyto jeho překlady nejen poněkud zavádějící, ale především na dlouhou dobu udávající směr evropské recepci filosofie *Gíty*. Jako příklad může sloužit překlad výrazu ‚dharma‘ termínem ‚religio‘ např. ve verši IX. 21: „Sic religionem librorum sacrorum sectantes“ (cit. ibid., s. 243).⁷⁷ Z toho pochopitelně Schlegelovi vyplývala nutnost překládat

⁷⁴ Kuriozitou je mezi nimi novořecký překlad Demetriose Galanose z roku 1848: *Γιτά ή θεσπέσιον μέλος μεταφρασθείσα εκ του βραχμανικού*, vzniklý podle všeho nezávisle na západoevropské tradici (srov. Windisch 1917, s. 51).

⁷⁵ *Bhagavad-gita, id est thespesion melos, sive almi Crishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis*.

⁷⁶ Zdálo se mi dostačující vypracovat kritické a gramatické schéma *Bhagavad-gity*, filosofickým jsem se nezabýval.

⁷⁷ Srov. český překlad: „Lidé, kteří jsou oddaní zkoumání tří védů“ (Filipský & Vacek 1976, s. 68).

tyto termíny pokaždé jinak dle jejich konkrétního kontextu, čímž se dostává do jeho překladu významný interpretační prvek (srov. *ibid.*, s. 237–256).

Přes Schlegelovu snahu oprostít studium *Bhagavadgíty* od apriorních filosofických interpretací zůstala tato linie značně v popředí. Důvodem bylo nadšení, které pro duchovní poselství textu projeví mj. právě němečtí (pre)romantikové; tuto tradici započal svými parafrázemi již Herder (srov. Gérard 1963, s. 22) a pokračovali v ní jak von Humboldt, který děkoval Bohu, že mu dal žít dost dlouho, aby se s textem této indické básně seznámil (Schwab 1984, s. 59), tak Hegel, který text i přes svou kritiku všeho indického označil za jednu z největších filosofických básní (Halbfass 1988, s. 90–91). Nezůstalo však zdaleka jen u Němců; jen namátkou uvedme, že text zřejmě značně ovlivnil tvorbu Walta Whitmana (srov. Davis 2015, s. 74) a že též Jean-Denis Lanjuinais v ní nachází jak „vznešené nauky stoiků“, tak „čistou lásku úžasného Fénelona“ a vize božství blízké Malebranchovým (Schwab 1984, s. 161; Budil 2002, s. 92). Snad proto se poměrně záhy textu interpretačně pokoušeli zmocnit nejrůznější mysticko-theosofičtí, ale i katoličtí myslitelé. Z nich jsou pro recepční český kontext nejdůležitější tři: pedagog Robert Boxberger, jehož překlad vyšel roku 1870,⁷⁸ katolický kněz Franz Lorinser, jenž text přeložil jen o rok dříve (srov. Brockington 1998, s. 44), a jeden z propagátorů theosofie Franz Hartmann, jenž svůj překlad vydal dvakrát (1899, 1907)⁷⁹ a je též autorem jiných theosofických textů básni věnovaných⁸⁰ (podrobně Adluri & Bagchee 2014, s. 39–40). Všichni tři vyvolali bezprostřední reakci v řadách vědecké indologie: Lorinserův a Boxbergerův překlad kriticky zhodnotil Ernst Windisch, proti Hartmannovi ostře vystoupil Otto von Böhtlingk; právě jejich kritické reakce pomohly mezi indology vzbudit nový kritický zájem o text básně, který po Schlegelově latinském překladu značně polevil (srov. *ibid.*, s. 153–154).

Jako první o *Bhagavadgítě* české prostředí informuje Ján Kollár ve *Slávě bohyni* (1839), podle něž je hlavním smyslem textu důkaz prvotního indického monoteismu. Kollár na doklad tohoto tvrzení cituje ze XIV. zpěvu textu, jenž nazývá *Bhagauat-džita*, že „jediná nejvyšší bytnost zjevuje se skrze stvoření, zdržování a rušení“ (Kollár 1839, s. 50). V šedesátých letech informoval *Slovník naučný* o tom, že tato epizoda *Mahábháraty* „u Indů ve vážnosti s védami na rovni stojí“ (RSN, 1864, sv. IV., heslo Indie východní), později ji *Ottův slovník naučný* označil za „nejušlechtlejší plod literatury indické“ (OSN, III, 1890, heslo Bhagavadgita).

⁷⁸ *Bhagavad-Gîtâ, oder, Das Lied der Gottheit.*

⁷⁹ Nejprve pod titulem *Die Bhagavad Gita oder das Hohe Lied enthaltend der Lehre der Unsterblichkeit*, posléze *Die Bhagavad Gita, das Lied von der Gottheit oder die Lehre vom göttlichen Sein und von der Unsterblichkeit*. Tato verze byla později nezměněně vydávána i nadále (Adluri & Bagchee 2014, s. 40).

⁸⁰ Například *Die Erkenntnislehre der Bhagavad Gita im Lichte der Geheimlehre betrachtet* (1897).

Několik drobných poznámek věnoval textu Josef Zubatý, jenž pokládal za vhodné upozornit na rozdíl tohoto „dialogu“ Kršny s Ardžunou od platónských dialogů, spočívající v tom, že pravda, která se zde vykládá, „je hotova již zpředu a její hlasatel vykládá ji dogmaticky“ (Zubatý 1903, s. 710). Z katolických pozic se k textu postavil Vilém Ignác Sladomel, když usoudil, že v desátém zpěvu předestřená božská Kršnova emanace „opravdu velikolepě vyjadřuje nesmírné poblouzení indického panteismu“ (Sladomel 1898, s. 672).

První český překlad z pera Františka Čupra vyšel v 1. části II. dílu jeho *Učení staroindického* (1877) a v témž roce také jako separát.⁸¹ Základním zdrojem se Čuprovi stal latinský Schlegelův překlad, současně však přihlížel a porovnával jeho text s německými překlady Lorinserovým a Boxbergerovým (Čupr 1877, s. 286). Jejich odchylná znění uvádí nezřídka v poznámkovém aparátu i s odůvodněním toho, proč se sám rozhodl pro tu či onu variantu. Tyto důvody mohou být stylistické, jako u verše II. 3, kde překládá: „Odmítmi bezstarostnost lacinou“ a zdůvodňuje, že ani Lorinserův překlad „Des Herzens Niedren Sinn“ ani Boxbergerova verze „zagen Kleinmuth“ tak dobře nevystihují onu ironii, „s kterou zde namířeno jest proti kvietismu bráhmanskému, kterýž všech podniků se vzdaloval a ve všem lidském konání jen ubíjení povšechného jáství [...] spatřoval“ (ibid., s. 294). Ve verši VII. 9 dává pro spojení „kavim puránam“ přednost Schlegelovu „vatem antiquum“ před Lorinserovým „der alten Dichter, den egierer“ proto, že jej upomíná na „starého dnů“ zmíněného u *Daniele* 7:9 (ibid., s. 324). I jinde většinou dostává přednost varianta Schlegelova, u verše XV. 27 dokonce poznamenává, že ostatní překlady jsou proti Schlegelovu „velmi mdlé“ (ibid., s. 357). Není tomu tak ale vždy, rozhodující je Čuprova religionistická interpretace; tak verš VII. 21 je přeložen podle znění Lorinserova, neboť údajně dobře odráží monoteistickou víru autora (ibid., s. 322). S tím souvisí i Čuprův výklad filosofických termínů, k němuž se uchyluje po vzoru Schlegela. „Džňána“ je tak interpretována jako „věda“ (srov. ibid., s. 310), ve verši XIII. 9 výrazy „prakrti“ a „puruša“ překládá jako „příroda“ a „duše“ (ibid., s. 349). Zajímavý je komentář k verši II. 39, kde překládá výrazy „sánkhja“ a „jóga“ jako „rozum“ a „ducha zanícení“, neboť jóga byla podle něj „odlika školy vedantické, kteráž v zanícenosti a pohříženosti ducha, v mystice náboženské pravdy své vyhledávala“ (ibid.). Vidíme zde v naší literatuře první počátky fascinace jógou, jak je později odrážejí četné spisky o indickém hypnotismu a Grieseho překlady Pataňdžaliho. Pokud se týká stylové roviny překladu, cítíme u Čupra značnou tendenci k až biblickému stylu (např. IV. 3: „Nyní jsem tobě zjevil toto ducha zanícení, tuto starou nauku, dnes. Ty's Mi oddán, ty's přítel Můj; aj, hluboké tajemství řekl jsem

⁸¹ *Bhagavadgita: učení pantheistické Boha zjeveného: staroindická náboženská kniha složená dávno před narozením Kristovým.*

ti“, *ibid.*, s. 305) s tendencí k četným neobvyklým slovním spojením i výrazům. Z nich překlad ‚boluspona‘ pro spojení ‚duhkha-samjóga-vijóga‘ (*ibid.*, s. 316) ještě Filipský a Vacek pokládají za „zajímavý novotvar“ (Filipský & Vacek 1976, s. 153–154, sami však překládají „rozpojení pouta se strastí“, *ibid.*, s. 57).

Výše uvedené příklady leccos naznačují o Čuprovu přístupu k textu. Příznačné je, že se v úvodu zabývá historicitou Kršny a usuzuje, že „třeba [...], abychom rozeznávali mezi Krišnou historickým a Krišnou ideálním [...] proroctvími a tradicemi právě vykrášeným“ (Čupr 1877, s. 276). Po složení *Bhagavadgíty* se totiž počala z historického Kršny stávat osobnost opředaná nejrůznějšími mýty, „obsaženými nyní jářku hlavně v *Bhagavatapuráně*“ (*ibid.*, s. 278). Historický Kršna zanechal své učení právě v *Bhagavadgítě*, sepsané patrně některým z jeho žáků. Jeho základem je názor, „že v každém člověku [...] jest duše nesmrtelná a že [...] k budoucímu spasení povolán jest [...], kterážto myšlenka později [...] až k prolomení starodávné soustavy kastovní poznenáhla vedla“ (*ibid.*, s. 274). Z této interpretace také vyplývá, že tento Kršna žil mezi dobou upanišad a raného buddhismu, neboť „dříve by byl nemohl odvolávat se k upanišadám, později by byl nemohl mlčeti o učení buddhaistickém tak, jakoby nyní nemohl nižádný nevšímati si učení křesťanského, kdož by o věcech vůbec náboženských psáti chtěl“ (*ibid.*, s. 275), takže lze skladbu dobře zasadit do jakéhosi lineárního vývoje od upanišadového učení k myšlenkám buddhismu. Proto je Kršnova reforma hinduismu paralelní Kristově reformě Starého zákona (*ibid.*, s. 283). Vystupování proti „starému“ má podle Čupra blízké paralely v Kristově „obnovení“ Staré smlouvy; Kršna „jelikož brahman, nevystupuje tak proti Védám samým, jako spíše proti neopatrným jich výkladům“ (*ibid.*, s. 297), jak Čupr dokazuje i na některých místech svého překladu. Z verše XVI. 24: „Proto budiž tobě zákon psaný ve vážnosti, když rozhodnouti máš o věcech, které se mají konati aneb opouštěti“ (*ibid.*, s. 360) totiž plyne, že tento psaný zákon (tj. upanišady a šástry) měl Kršna ve vážnosti: „Co pravověřící brahman vážnost starého zákona indického hleděl právě tak zachovati jako Ježíš, co rabbi pravověřící, vážnost starého zákona židovského“ (*ibid.*, s. 359). Tato paralela však pro Čupra nekončí touto historickou podobností, nýbrž je posilována řadou kršnových myšlenek, jež se podobají Kristovu učení. Stejně jako Kristus bojuje i Kršna proti formálnímu náboženskému ritualismu, přináší „zvnitřnění víry a její demokratizaci“, zároveň též důraz na „aktivní angažovanost ve světě“ (Fujda 2010, s. 184). Přitom se však Čupr neustále polemicky ohrazuje proti Lorinserovým pokusům na základě jednotlivých paralel prokázat, že Kršna přijal své myšlenky z křesťanství. Ač je *Bhagavadgíta* starší než evangelia, Čupr explicitě nehlásá ani názor opačný, neboť typologicky obdobný náboženský vývoj v Indii a Judeji mohl snadno vést k typologicky podobným výsledkům (srov. Čupr 1877, s. 278). Hlavním poselstvím textu

je podle Čupra myšlenka, že „živé Boha ponímání lepší jest nežli náboženský kult jakýkoliv“ (ibid., s. 307), proto vrchol celé básně představuje verš XVIII. 66: „Opusť všeliký kult náboženský a následuj Mne, jelikož jediného útočiště svého; Já pak zbavím tě všech hříchů tvých“ (ibid., s. 370). I proto Čupr předjímá, co později budou razit všichni theosofičtí interpreti, že totiž v úvodu básně líčený boj mezi kuruovským a pánduovským vojskem (jímž je text volně včleněn do rámce *Mahábháraty*) je „alegorie vznešená“, kde se nepřátelskými příbuznými „mají vyrozumívati [...] pudy a chtíče v člověka vrozené“ (ibid., s. 285), neboť s nimi je možno bojovat jedině tehdy, když překonáme pouhé ritualistické pojetí Boha a utečeme se k niterné zbožnosti (srov. ibid., s. 324). Překonání vlastních tužeb, spolu se zásadou nenásilí je pro něj tedy jen nižším stupněm náboženské víry, „jest to jako příprava k obecnému náboženství lidu, k víře ‚samospasitelné‘“ (ibid., s. 246). Paralela s křesťanskou myšlenkou „ora et labora“ je opět zřejmá; k dosažení tohoto nižšího stupně na náboženském vývoji, vedoucím k spasení, vede totiž nejlépe činorodá práce, k níž vybízí celý II. zpěv *Bhagavadgíty* (srov. ibid., s. 300–302). Ačkoli i tato činorodá zbožnost je spasitelnou, ke skutečnému poznání Boha vede pouze zbožnost kontemplativní a čistě osobní. V tom je Čupr částečně předchůdcem theosofických interpretací.

Téměř o čtvrt století pozdější překlad vzešel od člena Theosofické společnosti Václava Procházky. Ač deklaruje, že zdrojem jeho práce byly „stávající již překlady německý a anglický“ (Procházka 1900, s. 7), opírá se pouze o dílo Franze Hartmanna, „jednoho z nejpřednějších historiků naší doby na poli theosofickém“ (ibid., s. 8). Snad i proto sám pracuje theosofií oblíbenou metodou, podobnou anagogickému výkladu bible, tj. nesnaží se o filologicky přesnou práci, ale o zachycení „ducha“ textu a jeho poselství (srov. Fujda 2010, s. 150). Toto své stanovisko dává jasně najevo, neboť „ku správnému porozumění *Bhagavad Gity* [...] jest zapotřebí světla vnitřního osvětlení, jehož jen té skrovné hrstce za úděl se dostává, která moudrost jen pro moudrost samu miluje a jí zcela se odevzdává“ (Procházka 1900, s. 99). Vzniká tím text přeložený inspirovaným autorem a určený stejně inspirovanému čtenáři, tedy text filologicky pro své premisy v podstatě nekritizovatelný (srov. ibid., s. 7). Jeho cílem je „podati překlad, jenž by veškeré myšlenky originálu v sobě obsahoval“ (ibid.), a to jen proto, „aby ten, kdo smysl nauky té pochopí, z ní ducha svého povznesení čerpal“ (ibid., s. 8).

Již Böhtlingk ve své recenzi Hartmannova díla poznamenal, že německý theosof vytvořil překlad, který filologa uspokojí jen velmi málo, ač se velmi dobře čte (Adluri & Bagchee 2014, s. 159), a totéž platí i o jeho české verzi (ostatně drobně zkrácené, Procházka vypouští např. strofy XVII. 23–28, věnované výkladu výroku ÓM TAT SAT, nebo pasáž VIII, 24–28). Styl překladu se vyznačuje především silnou poetizací a zabarvením křesťansko-

mystickou terminologií. Tak verš IV. 23 zní spíše jako výrok Kristův: „Každý skutek jeho v duchu děje se božím a obětí jest na oltáři lásky. Viz, oheň lásky čisté úplně ji stráví. Bůh-li láskou jest, obětním též beránkem“ (Procházka 1900, s. 28–29).⁸² Západní mystiku cítíme též z verše II. 18: „Co zmírá, prchavé jsou jen stíny těl, jež chrámy ducha zoveme, a ne duch, jenž na čas pouze schránky obývá tyto a věčný, nesmrtelný jest“ (ibid., s. 14).⁸³ Překlad neobsahuje téměř žádný výklad indických reálií; četné komentáře se až na výjimky vztahují k jeho mystickým interpretacím, mimo to nabízejí četné odkazy na biblický text, ale i řadu mystiků (zvláště Tomáše Kempenského a Mistra Eckharda). Pokud nějaké staroindické reálie vykládány jsou, je komentář většinou jednoslovný a značně mysticky zabarvený. Tak čteme o tom, že „sóma jest symbolem tajných vědomostí, tj. bohopoznáním, jež nemá s pozemskými vědomostmi nic společného“ (ibid., s. 55) a že „Pretaové a Bhutaové jsou d'áblové a strašidla, duchové elementární, jež ‚astrální zbytky‘ mrtvých oživují a ve spiritistických kroužkách velikou úlohu hrají“ (ibid., s. 87). Jinou metodou je výklad jednotlivých filosofických termínů pomocí glos přímo v textu (jako u verše VII. 30; ibid., s. 46), nejčastějším způsobem však právě přiblížení celku západnímu čtenáři. Proto se Procházka vyhýbá jakýmkoli zmíncekám o indickém kastovním systému a např. verš III. 35 překládá: „Jest lépe v sebeovládání působiti, třeba dosud nedokonalou síla byla, než výtečně služby konati otrocké“ (ibid., s. 25).⁸⁴ Nejzřetelnější jsou tyto tendence v překladu X. zpěvu, kde četné narážky na indickou mytologii jsou přímo v překladu přirovnávány k západnímu čtenáři známým identitám; srov. překlad veršů X. 26, 28: „Života jsem stromem mezi stromy všemi, a světlo nejčistší mezi osvícenci. Mezi hudbou sfér harmonií jsem a posvěcením mezi svatými. [...] Blesk v ohnivých jsem střelách a z ‚tučných krav‘ příroda; co oplozující síla bůh jsem lásky (Amor) a mezi ‚hady‘ chytrými zvědavost“ (ibid., s. 60).⁸⁵ Tyto volné překlady navíc doplňuje různými poznámkami např. o tom, že zmíněný had „jest symbolem vědomostí“ (ibid.). Přitom od Hartmanna přijal jen tyto alegorizující výklady, volný překlad je jeho invencí (srov. hartmann 1903, s. 96).

Procházkův překlad je tedy natolik anagogický, že je za ním obtížné originál vůbec rozeznat (srov. Fujda 2010, s. 208). Je to dáno samozřejmě faktem, že přímo do jeho struktury

⁸² Srov. překlad ze sanskrtu: „Činy člověka, který se zprostil ulpívání a je osvobozen, který jedná v zájmu oběti a má myšlení založené na poznání, zcela se rozplynou“ (Filipský & Vacek 1976, s. 51).

⁸³ Srov.: „Praví se, že tato těla vtěleného, který je trvalý, nezničitelný a nezměřitelný, jsou konečná“ (Filipský & Vacek 1976, s. 41).

⁸⁴ Srov.: „Je lepší konat vlastní povinnost, třeba nedokonale, než dobře plnit povinnost druhého“ (Filipský & Vacek 1976, s. 48).

⁸⁵ Srov.: „Stromům jsem posvátným fikovníkem, božským zřecům Náradou, gandharvům jsem Čitrarathou, pro ty, kdo dosáhli dokonalosti, jsem mlčenlivý mudrc Kapila. [...] Mezi zbraněmi jsem Indrovým hromoklínem, krávou hojnosti jsem mezi kravami, jsem Kandarpou ploditelem, mezi hady jsem Vásuki“ (Filipský & Vacek 1976, s. 72).

se promítají základní theosofické koncepce. Boj mezi Kuruovci a Pánduovci je pro theosofy bojem člověka s jeho pozemskými vášněmi, člověka, jenž se nachází na určitém stupni duchovního vývoje a musí se v této chvíli rozhodnout pro sebeidentifikaci s vyšším Logem, který v sobě nese, objevit v sobě „bohočlověka“, namísto identifikace s vlastními vášněmi (ty symbolicky představují znepřátelení příbuzní). Ardžuna tak reprezentuje tohoto niterně bojujícího „člověka na rozcestí“, Kršna pak různé formy projeveného a zjevujícího se Logu (Božství), jenž bojujícímu člověku ukazuje cestu (srov. Fujda 2005, s. 109–110; týž 2010, s. 199). Tento Kršna/Logos není však ničím přicházejícím zvnějšku, je to část našeho nitra, „v nás jsou bohočlověk (Kristus), naše vyšší, nesmrtelné a božské „Já““ (Procházka 1900, s. 9). Tento vnitřní duchovní boj není jen zušlechťujícím, je pro člověka nezbytnou nutností, neboť „pravá bytost člověka jest božská přirozenost a tudíž nesmrtelná“ (ibid., s. 65), a „nedostává-li se duchovnímu vědomí duše za života pozemského žádné potraviny, dosáhne hmotná část ve člověku nadvlády a to, co božské ve člověku jest, řítí se s nebes, to jest, člověk klesá hlouběji do hmoty“ (ibid., s. 11). Proto je rovněž verš XVI. 9 („neb nečisté jest srdce jejich, mysl zatemnělá, rozum pomaten!“; ibid., s. 86) explicitě vztažen k racionalistické a materialistické filosofii, „jež ve své domýšlivosti vyššímu duchovnímu poznání odpor klade a je vůbec popírá, jakož i církevnictví, jehož náboženství na sebelásce a bázni spočívá“ (ibid.). Tato revolta proti tradici vědy i tradičně pojaté religiozitě a zdůraznění svobodné vůle, již je třeba napřít k hledání niterného Logu, se nejpatrněji promítá v překladu verše XVII. 5: „Zrození nebeské blaženost udílí prvým, druhých osud k porobě a bolu jen vede. Však netruchli proto, ó princí drahý! Tys člověkem a volnou máš k Nejvyššímu cestu“ (ibid., s. 87). Vším tím se Procházkův interpretační překlad vřazuje do tradice mystických překladů a výkladů textu *Bhagavadgíty*, jež od přelomu století získávala v alternativně smýšlejících kruzích stále na popularitě. Je možné postavit jej po bok nejen Hartmannovým dílům, z nichž přímo vychází, ale též anglickému překladu Annie Besantové (1896),⁸⁶ ruskému A. P. Kaznačejevě (1909),⁸⁷ či českému tlumočení Karla Weinfurtera.

⁸⁶ *The Bhagavad Gītā: The Lord's Song*, později přeložená do češtiny Pavlou Maternovou.

⁸⁷ *Бхагавадъ-гита (Мистическая часть Магабхараты)*.

4. Indie básníků a dramatiků

4.1. Kálidása, Šúdraka a otázka indického dramatu⁸⁸

Nepochybným faktem jest, že kulturní vývoj indický na nejednom poli se setkal s osvětou řeckou, a to ne bez následků.

Josef Zubatý, 1888⁸⁹

Při analýze historie recepce kávjové literatury je od sebe třeba oddělit literaturu dramatickou a poezii, a to i přesto, že zejména v díle nejslavnějšího představitele kávjové tvorby, Kálidásy, se oba tyto proudy stýkají. Přesto však recepce Kálidásových dramát, zvláště *Šakuntaly*, podstatným způsobem ovlivnila hodnocení staroindického dramatu vůbec. Zároveň byla právě *Šakuntala* (přesněji *Abhidžňánašakuntalam*, *Šakuntala poznaná po znamení*) jedním z prvních sanskrtských děl dostupných evropskému čtenáři,⁹⁰ a vyvolala reakci takových představitelů zejména německého preromantického hnutí, jakými byli Novalis, Schiller, Goethe či Herder (srov. Willson 1964, s. 67, 85; Leifer 1971, s. 80–81; Figueira 1991, s. 13; McGetchin 2009, s. 207). Goethe se v dopise de Chézymu z roku 1826 o hře zmiňuje jako o „hvězdě, která učiní noc jasnější než den“ (srov. Schwab 1984, s. 299; Budil 2002, s. 146). Forster uvedl vlastní německý překlad hry přesvědčením, že „nejhlubší emoce, jimž je poddáno lidské srdce, mohou být stejně dobře vyjádřeny na Gangu lidmi oděnými v gazelí kůže jako naší rasou na Rýně, Tibeře či Ilissu“ (cit. dle Thapar 2010, s. 209). Schiller napsal v nadšeném listu Wilhelmu Humboldtovi ze 17. prosince 1795, že „nikde v celém antickém světě není takový portrét krásného ženství a krásné lásky“ (Leifer 1971, s. 80). Herder označil drama za „nejkrásnější květinu svého druhu“ (Gérard 1963, s. 51). Právě tato tvrzení zakládají snahu vnímat Kálidásovu hru jako citově i myšlenkově blízkou evropským tradicím (Forster), ale zároveň poukazují na exotičnost a nepřenesitelnou krásu a kouzlo díla (Herder).

Tato superlativní hodnocení však záhy vedla k tázání po věrnosti překladu ovlivněného podobnými představami. Nejvýraznější takovou sondou byla Herderova komparace Kálidásova dramatu s aristotelskými pravidly tragédie, otištěná ve třetím svazku jeho *Zerstreute Blätter* a korespondující s dobovou německou diskusí o podobě tragédie a dramatu. Jakkoli Herder

⁸⁸ Podstatné části této kapitoly byly v upravené podobě otištěny jako součást autorovy studie věnované západní recepci indického dramatu, zvláště Šúdrakova *Hliněného vozíčku* (Hubáček, 2021).

⁸⁹ Cit. dle Zubatý 1888, s. 205.

⁹⁰ Z Jonesova překladu (1789) vyšel první německý Forsterův překlad (1791; srov. Leifer 1971, s. 76–78). Přímou z originálu do němčiny překládal teprve v roce 1833 Bernard Hirtzel (ibid., s. 84). Editio princeps sanskrtského textu vydal Antoine-Léonard de Chézy v roce 1830 (Windisch 1917, s. 74; Schwab 1984, s. 299).

došel k závěru, že některé elementy Kálidásova dramatu Aristotelovi odpovídají, a jsou tedy patrně univerzální pro drama všech kultur, poukazuje i na řadu divergencí. Na rozdíl od klasické řecké tragédie, v níž vše záleží na vykreslení lidského charakteru v zápasu s osudem, je *Šakuntala* příběh čistě mytický a mystický, a podobá se tak spíše klasickému eposu s odkazem k „homérskému epickému klidu“, který prostupuje celou hrou (srov. Gérard 1963, s. 10). Právě epičnost a nedostatek dramatického spádu sice fascinoval romantiky, jimž se hlavní hrdinka *Šakuntaly* stává jakýmsi symbolem neposkvrněné nevinnosti prvotního zlatého věku, ale tytéž vlastnosti byly zároveň pocíťovány jako největší překážka uvedení dramatu na moderní evropské jeviště. Z tohoto důvodu myšlenku uvedení na jevišti opouští jak Schiller (Zamarovský 1975, s. 695), tak Friedrich Schlegel (Thapar 2010, s. 210). Je proto příznačné, že indolog Julius von Mohl v roce 1853 prohlašuje, že zatímco čtenáře dříve na *Šakuntale* poutaly její poetické krásy, dnes nás zajímá především proto, jak představuje život na dvoře Kálidásovy doby (McGetchin 2009, s. 149).

Aby byl tedy kulturní přenos indického dramatu usnadněn, vžila se postupně praxe nejrůznějších úprav či zkracování. Standardně se překládalo celé drama (v originále v próze s veršovými vložkami) jednotvárným veršem, většinou blankversem či alexandrinem (v závislosti na jazykovém prostředí překladu), neboť takovou tradici založili již William Jones (Willson 1964, s. 74) a Antoine Bruguère (Figueira 1991, s. 173). To v zásadě vedlo na jedné straně k značně zploštělým a jednotvárným dramatisacím, na straně druhé k využití lyrických prvků dramatu zejména v rámci baletu a opery. Hovoří se někdy dokonce o žánru indických oper (srov. Figueira 1991, s. 188). Výsledkem této tradice byla patrně i opera skladatele českého původu, Václava Jana Křtitele Tomáška (1774–1850), která však zůstala neuveřejněna (Leifer 1971, s. 87; Figueira 1991, s. 188).

V českém prostředí byla Kálidásova poezie poměrně dlouho neznámá. Je příznačné, co ve své studii *Přehled dějin krasovědy a její literatury* (1823) uvádí František Palacký: „Indové [...] zdali jaké světlé a vědecké ponětí o zákonnosti krásy měli, čili nic, mně dosaváde nevědomo. Básnictví jejich, zalíbeností a umělostí podivnou zděláné, pravděpodobno činí, že měli také zkoumatelů krásy aspoň básnické“ (Palacký 1823, s. 24; srov. též Suková 2001, s. 15). Ačkoli se zmínky o Kálidásových dramatech objevují v naší literatuře sporadicky od šedesátých let (srov. RSN, 1865, sv. IV, heslo Indie východní), prvním impulsem skutečné české recepce Kálidásy byl teprve dlouho očekávaný překlad *Šakuntaly* z pera Čenka Vyhnise. Ten o ní v Umělecké besedě přednášel v roce 1866 (an. 1866, s. 144) a již následujícího roku měl překlad hotový (an. 1867, s. 8) a ukázky otiskl roku 1869 v *Květech* (Kálidása 1869),

nakladatele však marně hledal až do roku 1873, kdy jeho práci vydala nově založená edice *Poezie světová*.

Svému překladu předeslal Vyhnis stručnou předmluvu, v níž uvádí, že *Šakuntala* byla „všude uvítána jako známý hlas, ač z ciziny daleké přicházející“ (Kálidása 1873, s. II). Dále se zabývá některými stránkami indické dramatiky, připomíná zejména užívání sanskrtu a prákrů (ibid., s. V) a střídání veršových vložek s prozaickým dialogem. Protože však veršová metra je velmi obtížné napodobit, „vidělo se vhodnějším upravití překlad metrem jednostejným“ (ibid.). V tom, stejně jako ve volbě blankversové formy překladu, je Vyhnis dědicem starší evropské tradice. I přesto se při překladu některých drobných lyrických vložek a písní uchyluje ke čtyřveršovým rýmovaným strofám, a to buď na půdorysu blankversu, nebo osmi- či devítislabičných trochejů. Jeho překlad tenduje k poetizaci a lyrizaci těch pasáží, jež jsou v originále prozaické. Jestliže král v originále přikazuje vozataji: „Postarej se o koně“, ⁹¹ zní u Vyhnise tento příkaz: „Ty vodou pokrop koně znojené“ (ibid., s. 21); a když se v lesní poustevně ptá Prijamvadá krále Dušjanty na jeho původ, činí to slovy: „Ký šlechtíš, pane, mudrcův ty rod, / ká krajina tvou truchlí vzdálenost, / proč v místa trudná vešels nezvyklý?“ (ibid., s. 29).⁹² Charakteristické jsou rovněž některé obsahové vynechávky. Nejnápadnější je vypuštění rozsáhlé části III. jednání, v níž se král Dušjanta pokouší Šakuntalu svést a navlékne jí na ruku náramek; u Vyhnise je celá rozsáhlá scéna zkrácena na několik veršů, v nichž k sobě král pouze pozvedne dívčin obličej (ve snaze ji políbit). Projevuje se zde opět tendence dobových evropských úprav překladu, z nichž mělo být vypouštěno vše, co by odporovalo západnímu vkusu, a to i přesto, že Orient je tradičně s jistou mírou smyslnosti spojován (srov. Figueira 1991, s. 173–175).

I přes tyto výhrady lze Vyhnisův překlad považovat za jednu ze zakládajících prací české indologie. Proto se mu dostalo velmi kladného hodnocení, a to jak ze strany estetiků, neboť překlad vysoce hodnotí zejména Otokar Hostinský (Hostinský 1873), tak indologů, neboť kladný je i rozsáhlý referát z pera Josefa Brandejse (Brandejse 1874). Nevšední reflexi přinesl soubor fejetonů Vítězslava Háška, nazvaný *Knihové drama*;⁹³ z kladné recenze Vyhnisova překladu se tu stalo obecnější zamyšlení nad rolí poezie na jevišti, a to nejen na základě reflexí Kálidásy, ale např. též Goethova *Fausta*. Hášek se projevuje jako realista, a proto vítá sice překlad *Šakuntaly* jako nevšední poetický čin, nikoli však jako možnou inspiraci pro české jeviště: „Prosím, co bychom s tímto slovem nejvlastnější poezie počali sobě na jevišti? Jak by

⁹¹ Zde i dále podle nepublikovaného překladu Dušana Zbavitele citováno se svolením Gity Zbavitelové.

⁹² Ve Zbavitelově překladu: „Kterého stavu jste ozdovou? A proč jste se obtěžoval příchodem do naší poustevny?“

⁹³ *Národní listy* 13, 1873, č. 144, s. 1; č. 153, s. 1; č. 157, s. 1.

je přijaly naše velevzdělané dámy, slečinky i paničky, mladí i staří pánové?“ (Hálek 1907, s. 463). Tento názor byl snad podepřen zkušeností z fatálního neúspěchu německé jevištní úpravy z pera Alfreda von Wolzogen,⁹⁴ provozované na jevišti Německého zemského (dnes Stavovského) divadla 7. 10. 1871. V tomto případě šlo skutečně o poměrně drastickou úpravu textu, jež celou hru přesunuje do blízkosti francouzské konverzační hry (srov. Figueira 1991, s. 185). Tuto úpravu odsoudil Viktor Guth jako zcela nevyhovující a zbavenou veškeré poetické krásy (Guth 1871, s. 6). Pokud však měl Hálek implicitně na mysli nutnost podobných drastických úprav, polemizuje s tímto jeho míněním Jan Neruda, příznačně v kladné recenzi věnované českému uvedení Racinovy *Faidry* (*Národní listy*, 28. 10. 1877); podle něj je možno provozovat jak *Faidru*, tak Sofokleovu *Antigonu* nebo právě *Šakuntalu*, „mámet' pro Antigonu, pro Šakuntalu paní Malou, a již to znamená výhru“ (Neruda 1966, s. 255). Na prvním místě tu tedy není převládající vkus obecenstva, ale jedinečný herecký výkon, jenž je s to zhostit se podobně obtížných a moderní době vzdálených rolí.

Po vydání *Šakuntaly* připravil Čeněk Vyhnis také kompletní překlad druhého z Kálidásových dramát, *Vikramy a Urvaši* (*Vikramórvašijam*). To bylo sice evropskému čtenáři dostupné již roku 1830 anglickým překladem Horace Haymana Wilsona (Windisch 1917, s. 38), skutečnou proslulost mu však zajistil teprve latinský překlad Roberta Lenze (1808–1836) z roku 1833,⁹⁵ jímž byly inspirovány německé překlady Karla Gustava Alberta Hoefera⁹⁶ (1837) a Friedricha Bollensena⁹⁷ (1846; srov. *ibid.*, s. 144; Leifer 1971, s. 84). Vyhnisův český překlad vznikl pravděpodobně během první poloviny sedmdesátých let a ještě poměrně dlouho byl připomínán jako připravený k vydání (srov. Voborník 1915, s. 164), které mělo vyjít po korekturách Josefem Zubatým ve *Sborníku světové poesie* (Jirásek 1897, s. 29). Překlad však zůstal nepublikován a jeho text je dnes ztracen; Vyhnis otiskl jen ukázky ve výroční zprávě reálného gymnázia v Příbrami, kde působil jako ředitel, v roce 1878, shodou okolností rok poté, co se o hře zmínil v jednom ze svých fejetonů Jan Neruda (*Potlesk v divadle*, *Národní listy*, 27. 10. 1877; srov. Neruda 1966, s. 255). Vyhnis svému překladu předeslal úvod, v němž uvádí, že na první pohled „prostičkový děj [...] dovedl básník lahodnými ozdobami tak vykrášlit, jež právem i před *Šakuntalou* [...] předčí. [...] Má tolik předností lyrických, že hroužice se čtením v toto moře líbezností, mimoděk zapomínáme chudoby obsahu a kocháme se v tomto díle indické romantiky“ (*ibid.*, s. 2). Tím dobře vyjádřil důvod obliby dramatu mezi evropskými recipienty, která se nesla ve znamení jistého lartpoullartismu. Ve světle takového vnímání textu

⁹⁴ *Schakuntala, Schauspiel in fünf Aufzügen freinach kalidasas altindischen Drama* (knižně až 1918).

⁹⁵ *Urvasia fabula Calidasi*.

⁹⁶ *Urvasi, der Preis der Tapferkeit*.

⁹⁷ *Vikramorvasi, das ist, Urvasi, der preis der tapferkeit*.

se však již Vyhnisovi ukazuje překlad jednotvárným blankversem jako neuspokojivý a uchyluje se k němu s pocitem vlastní básnické nemohoucnosti, když lituje, „že překladateli bohatost a pestrost forem dramát indických nikterak vystihnouti nelze. S bolestí patříme zejména na čtvrté jednání, kteréž pravou perlu formální krásy a dokonalosti na odiv staví“ (ibid.). I přesto je z překladu patrná snaha o poetizaci celku alespoň v rámci jednotvárného jambického schématu; srov. jen pasáž, v níž král Vikrama hledá březový list s poselstvím urvaší: „Ó miláčku ty jara lehkokřídlý, / ty vánku jemný, všecku vůni kvítků, / co sad jich chová v lůně bohatém, / vše vezmi s sebou, unes z kalíšků / pel libovonný, z vonných haluzí / necht' tvou se stane vůně kořistí“ (ibid., s. 13).⁹⁸

Svérázně se pokusil problém formální virtuozity dramatu řešit Emanuel Fait, v jehož širokém zájmovém spektru hrála staroindická literatura spíše jen druhořadou roli. Ten podal ve výroční zprávě reálného gymnázia v Praze v roce 1889 podrobně komentovaný překlad 3. jednání dramatu, přičemž zvláštní důraz klade právě na jeho formální stránku. V úvodu se dokonce dočítáme, že „přeložil [...] jednotlivé strofy časoměrně v rozměrech původního rozměru textu“ a že teprve později na radu Zubatého překlad přepracoval podle zásad přízvučné metriky, „neboť rytmus v indických básních užívaný není přiměřený duchu naší mateřštiny“ (Fait 1889, s. 14). Přitom nejde jen o mechanický a bezmyslenkovitý převod časomíry do přízvučné metriky (jak se domnívá např. Levý 1995, s. 170–172), ale mnohem spíše o propracovaný koncept, podle něž je třeba co nejvíce z exotické formy originálu přenést do prozodického systému vlastního češtině. Proto se Faitův překlad snaží zachovat mnohotvárnost indických metrických schémat, což však vede často nejen k užívání obtížně srozumitelných vazeb a složitých syntaktických struktur, ale i z textu poměrně stylisticky vyčnívajících dialektismů: „Hle, jak by vytesáni usedli / v dél na bidělcích pávi pyšní, / výš na střeše tam okny vlně se, / v šat šerý holuby kouř halí! / A služky sestaralé v čestnosti / i zvyků starobylých dbalé, / po kvítím vyzdobených místech včil / v řad dělí světla blahonosná!“ (ibid., s. 21).⁹⁹

Na Faitovu snahu navázal v téže době Josef Zubatý; i on patrně přeložil drama celé, a to snad mezi lety 1888 a 1893, ani jeho překlad však nebyl vydán a dnes je bohužel ztracen. Známe z něj jen drobné ukázky, jež otiskl ve své studii *O vývoji indického dramatu a jeho poměru k dramatu řeckému* (1888). Jsou to úryvky z počátku 4. a 5. jednání,¹⁰⁰ jež mají v rámci studie

⁹⁸ Srov. překlad Dušana Zbavitele: „Jižní větre, vznešený příteli jara! / Odes si vůni, již sebral jsi rozkvetlým líánám, / proč mi však bereš, co drahá ruka mi dala?“ (Zbavitel & Kalvodová 1987, s. 233).

⁹⁹ Rozdíl vysvitne jasně již porovnáním se stylem Vyhnisova překladu: Hle, pávi sedí na svých bidělcích / tak nehnutě, jak by je přikoval, / a na střeše tam hejno holubů / se rozhostilo klidněm ve spánku; / tu sluhové zas lampy planoucí / sem přinášejí v oběť večerní / a na oltáře staví ověnčené“ (Kálidása 1878, s. 18).

¹⁰⁰ Později je do svého článku o indické dramatice přejal též Emanuel Kovář (Kovář 1890, s. 343–344).

především ilustrovat originální střídání prózy a verše. Zubatý věnuje přirozeně pozornost již Vyhnisem zmiňovanému 4. jednání, rozsáhlému monologu krále Purúravase, jenž hledá zmizelou Urvaší a střídavou prózou a veršem vyjevuje jak city svého nitra, tak se obrací v zoufalství ke všemu, co jej v pustém lese obklopuje (stromům, kamenům i zvířatům). Zubatý právě tento rozsáhlý monolog pokládá za pozůstatek původního indického nájatam, tedy tance s dramatickými prvky, z něž se později vyvinulo klasické staroindické drama (Zubatý 1888, s. 100). Podobně jako Vyhnis právě na příkladu tohoto neustále se rytmicky měnícího jednání ukazuje, jak je překlad blankversem jednotvárný a chudý.

Tyto názory Zubatý explicitě formuloval v úvodu ke svému překladu třetího z Kálidásových dram. Ač je *Málaviká a Agnimitra* (*Málavikágnimitrau*) pokládáno za juvenilní a ne zcela vyzrálou práci,¹⁰¹ zvolil si ji Zubatý pro překlad spíše z důvodů praktických. Jednak by podle něj „nestálo [...] příliš mnoho práce, drama toto přizpůsobiti jevišti modernímu“ (Kálidása 1893, s. 9),¹⁰² jednak jej patrně přitahovalo daleko realističtější líčení staroindických dvorů než v obou dramatech předchozích, neboť „život dvorský líčí básník [...], jak jej zná z doby současné“ (ibid., s. 99). Nejdůležitější jsou však Zubatého poznámky k formě vlastního překladu, jež ukazují další krok při hledání vhodného způsobu tlumočení orientálních metrických forem. Plně si uvědomuje, že překlad věrně dodržující veškeré zásady z velké části časoměrné metriky by byl v češtině nemožným; proto překládá „sloky Kálidásovy přízvučným jambem nebo trochaem. [...] Přísně šetřil jsem čtyřdílnosti strofy indické a [...] zachoval jsem stejným počtem slabik i vnější velikost původní“ (ibid., s. 10–11). Zubatý tak na základě složité staroindické metriky dospívá k nutnosti rozlišovat mezi vnější velikostí (tj. slabičnou délkou) verše a jeho stopovostí; protože tuto stopovost v češtině napodobit nelze, stává se jediným prvkem přiblížení veršového rozměru překladu originálu jeho slabičná délka. Aby rozsáhlé mnohoslabičné verše v češtině působily jako jasně ohraničené jednotky, rozhodl se Zubatý užít v překladu oproti originálu rovněž koncový rým; sám prohlašuje, že tak učinil proto, „aby sloky určitěji vystupovaly z prózy, než dovede chudý nerýmovaný jamb nebo trochai“ (ibid., s. 11). Tento záměr se mu většinou poměrně zdařil, a to nejen užitím rýmu, ale patrně i tím, že při překladu každé strofy zachovává v zásadě jednotný, trochejský či jambický rytmus; jeho sloky tak, až na výjimky, znějí přirozeně a plynule.¹⁰³ Oněmi výjimkami jsou ty případy, kdy je

¹⁰¹ Proto také první německý překlad připravil teprve Albrecht Weber v roce 1856 (Leifer 1971, s. 84).

¹⁰² Přesto se jeho překlad nedočkal téměř žádných kritických ohlasů; srov. jen drobnou noticku v souvislosti s ostatními svazky *Sborníku světové poesie* (an. 1893g).

¹⁰³ Srov. jen namátkou: „O pane, tebe miluji,“ tak sladkým zvukem pěla / a ve hře něžné oddala mu vnady svého těla. / Před paní zjevit nesměla, co v srdci pro mě chová, / po jiném ústa vzdychala, však ke mně spěla slova“ (Kálidása 1893, s. 36).

slabičný celek jednoho verše originálu příliš rozsáhlý, než aby v češtině umožňoval překlad rytmicky vyváženým veršem.¹⁰⁴

Znalost Kálidásovy dramatiky brzy vedla ke snaze zařadit autora do chronologických souvislostí. S jakými potížemi se datace indického dramatika potýkala, sumarizoval Hegel, když prohlásil, že přes veškerou snahu „se [...] ocitáme v dokonalé nejistotě“ (Hegel 2004, s. 109). Ačkoli u nás o autorovi a jeho díle existovalo jisté povědomí již před Vyhnisovým překladem *Šakuntaly* (Jak dokládají např. některé fejetony Jana Nerudy),¹⁰⁵ skutečně první informace o básníkovi pocházejí teprve z úvodu zmíněného překladu. Ani ten však ještě „o životě básníkově téměř nic nemůže povědět, poněvadž pro neurčitost a velikou různost udání chronologických není lze osobu jeho na jisto postavit“ (Kálidása 1873, s. III). Jiný je již obraz, jenž podává o autorově životě Zubatý v předmluvě k překladu *Málaviky a Agnimitry*; Poprvé se zde objevuje datace Kálidáasy do 6. století, a to podle informace, že jedním z jeho současníků byl astronom a matematik Varáhamihira, jenž zemřel roku 587. Tato datace značně otrásla vžitými představami, podle nichž bylo Kálidásovo dílo minimálně stejně staré jako homérské epy (a jež obecně souznělo s přeceňováním staroorientální literatury, což si uvědomuje i sám Zubatý (Kálidása 1893, s. 9). I zde ústup od vžitých romantických představ a snaha o přesnější poznatky jsou často v rozporu s vžitými názory nejen indické, ale především evropské veřejnosti.

Mimo Kálidásu byl prakticky jediným známým indickým dramatikem v našem prostředí Šúdraka a jeho *Hliněný vozíček* (*Mrčchakatikam*). Příčinou byl patrně jak děj dramatu, souznějící s evropskými romantizujícími tendencemi, tak i nesporný fakt, že proti hrám Kálidásovým je Šúdrakovo drama plné akce a dějových zvratů, a daleko více tak odpovídá požadavkům západního jeviště. Již ve třicátých letech bylo přístupné v překladech, z nichž prvním byl patrně převod Horace Haymana Wilsona z roku 1827 (srov. Windisch 1917, s. 38). Přední představitel francouzského romantismu Gérard de Nerval hru spolu s Josephem Mérym adaptoval pro francouzské jeviště pod názvem *La chariot d'enfant* v roce 1835 (srov. Schwab 1984, s. 106; BiÈS 1974, s. 74). O této alexandrinem přebásněné úpravě se nelichotivě zmínil Charles Potvin v eseji *De la Corruption littéraire en France: Etude de littérature comparée sur le lois morales de l'art*, textu věnovaném obecně francouzské dobové dramatice, a to z pohledu až ultra-moralistického. Tento text využil pro svou parafrázi z roku 1874 František Zákrejs,

¹⁰⁴ Srov. např.: „Tanec zovou vzácnou obětí, jež přináší se samým bohům na odív; / s Umou, nebeskou svou družkou, v jednom těle sloučen dvojím tancem tančí Šiv; / jeť i vášní v ruchu života se střídajících tanec věrným obrazem: / směry průřeznými lidské záliby se nesou; tanec – ten se líbí všem“ (Kálidása 1893, s. 20).

¹⁰⁵ Např. *Domácí páni a nájemníci* (1870) či *Růže a Kurióznost* z téže doby, oba zařazené do cyklů *Studii krátkých a kratších* (srov. Neruda 1955a, s. 143; 1958a, s. 100, 212).

který se jejím prostřednictvím zřejmě snažil omezit vliv francouzské, dle jehomínění morálně zhoubné, dramatiky na česká jeviště. V rámci tohoto textu se tedy český čtenář mohl poprvé dozvědět nejen o Šúdrakově staroindickém dramatu, ale též o Nervalově zpracování a o tom, že originální „Sudrakovo drama bylo dosti chatrně proměněno [...] v ,tesanou pagodu ve verších““ (Zákrejs 1874, s. 174). V kontrastu k tomuto zpracování Zákrejs vyzdvihuje především etické hodnoty staroindického originálu. Proto podává ve svém článku i podrobné převyprávění obsahu hry, přičemž klade důraz na mravní stránku jednotlivých scén a nebojí se přitom staroindické drama srovnávat s vrcholnými scénami Shakespearových tragédií.

Že byly podobné interpretace zcela závislé na autorských preferencích či předsudcích, dokreslují výroky V. I. Sladomela, jenž se o Šúdrakově dramatu široce rozepsal ve studii *Dramatické umění Indů* (1897). Podal nejen prozaický překlad několika rozsáhlejších pasáží, ale doprovodil jej soudy, přímo protikladnými Zákrejsovu vyzdvihování morálních kvalit indického dramatu. Ty podle něj vylučuje již „nemorální“ zápletka hry, neboť jeho hlavní hrdinka je „urozenou dámou, která až dosud holdovala zjevné nemravnosti, a jakkoli se svého prostopášného života už na počátku tohoto dramatu byla zřekla, nicméně přece minulost její ustavičně i nadále v životě jejím ukazuje své stopy“ (Sladomel 1897, s. 765). Drama tak ukazuje zkaženost indické společnosti, a nelze je tedy srovnávat se vznešenou morální dramatikou, jíž je schopen pouze křesťanský Západ: „Vysokých ideálů křesťanských naprosto nenahradí jakýsi stupeň divadelní techniky, básnického citění a hravé obrazotvornosti“ (ibid., s. 843).

Druhým, pro české prostředí významnějším jevištním zpracováním hry byla adaptace německého romantika Emila Pohla z roku 1891.¹⁰⁶ Autor nezasílal, že se jedná pouze o volnou parafrázi staroindického motivu, jak jasně deklaruje již podtitul;¹⁰⁷ užil k ní patrně překlad indologa Otto von Böhtlingka z roku 1877.¹⁰⁸ Právě toto zpracování, jež bylo v Německu později označováno za jeden z impulsů jak pro německé novoromantické drama,¹⁰⁹ tak pro nová bádání o staroindickém dramatu vůbec,¹¹⁰ si pro český překlad vybral Jaroslav Vrchlický. Jeho uvedení na Národním divadle v lednu 1893 dobře zapadá do atmosféry počátků dramaturgické činnosti jeho bratra, Bedřicha Frídy, snažícího se o znovuuvedení romantiky na národní scénu

¹⁰⁶ *Vasantasena: Drama in fünf Akten; mit freier Benutzung der Dichtung des altindischen Königs Sudraka.*

¹⁰⁷ K zapomnění Pohlovo zpracování odsoudila až pozdější filologicky orientovaná indologie, jež nepokládala jeho výkon za autorskou dramatickou práci, ale za pokus o „překlad“ či „parafrázi“ staroindického originálu a jako takový jej ústy pražského indologa Morize Winternitze odsoudila jako „spíše karikaturu než adaptaci hodnou jeviště“ (Winternitz 1985, s. 184).

¹⁰⁸ *Mrkkhakatika: d.i. Das irdene wägelchen, ein dem König Cúdraka zugeschriebenes Schauspiel.* St. Pettersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1877.

¹⁰⁹ Tak hodnotí představení s odstupem sedmi let například Adalbert von Hanstein (1900).

¹¹⁰ Za všechny připomeňme studii, jež se přímo k této inspiraci hlásí: BOLTZ, August. *Vasantasena und die Hetären im indischen Drama.* Darmstadt: Brill, 1894.

(srov. Hubáček 2016, s. 28–30) a souvisele snad i s dobovou ostrou polemikou o deklamačních verších na divadle (srov. Páleníček 1949, s. 44–47).

Pohlova verze je klasicky pojatou tragédií o pěti aktech psanou blankversem a přizpůsobenou jak vynechávkami v ději originálu, tak povahokresbou jednotlivých osob značně vkusu evropského obecenstva (podrobněji srov. Hubáček 2021; srov. též kritickou edici, Hubáček 2020). Za původní podobu staroindického dramatu Pohlovu *Vasantasenu* snad nepokládal ani sám Vrchlický, ačkoli jedinou indicií je jeho údajný výrok, vztahující se k provedení tohoto zpracování: „Co tu hlubokého, čistě etického živlu, co tu ušlechtilé, pravé, a proto věčné poezie, jaký humor, jaká kresba povah, jak vyrůstá vše a vrcholí zcela organicky a přitom účinně. A nad bohatým dějem rozlita je zář nejčistší humanity. Málokde tak oslavena myšlenka nejryzejší lidskosti v jejím nezfalšovaném jádru jako v této povídce starého indického krále“ (an. 1893c, s. 214).

Podobná hodnocení přinesla i většina recenzí po premiéře hry. Vzhledem k modernizujícímu Pohlovu zpracování se u řady recenzentů přidal též pocit vyspělosti staroindické dramatiky, jež jako by v sobě zahrnovala a předznamenávala celý dvoutisíciletý evropský umělecký vývoj, neboť „vše vidíte tu spočívati v zárodcích, ztajené ve svěží poupata líbezné poezie; a působí to na vás tím mocněji, že prozírá to vábnou, zajímavou clonou cizích náhledův a přesvědčení“ (Schulzová 1892/93, s. 131). Ve zcela jiné rovině moderní vyznění zdánlivě staroindického dramatu dokládá referát Ignáta Herrmanna (Vavřince Lebedy) pro *Švandu dudáka* (1893, č. 2, s. 76–85), využívající všech rovin komentáře k dobovým reflexím. Humoristická forma, jíž Herrmann seznamuje čtenáře s osobou autora, indického krále Šúdraky, a s původním titulem díla, dovoluje i poměrně explicitní glosy dnešní mravní zkaženosti, neboť již ve staré Indii „museli se dít hrozná věci, když i takovéto lidé uznali za dobré dáti to na veřejnost – nepto bylo vlastně proti jejich postavení a golegiálnosti. Ařšak mnohdi i na trůně sídli uznání a šlechtná misl“ (Herrmann 1939, s. 200). Podobně si počíná všude, kde srovnává „staroindické“ poměry se svou dobou. Již při úvodní charakteristice šlechtného Čarudatty čteme, že „tento muž byl do jisté míry mecenáš. Dokujř měl, podporoval spolki a gorporace, zoučasnil se fšech šupskripcí, bil otcem chudých a horoval pro osmihodinovou denní práci“ (ibid., s. 193). Naopak o zlotřilém Sansthánakovi soudí, že „tento má velkou apanáš, žádnou práci, následkem toho bujnuu kref a vede hrozně zhejšřilí život“ (ibid., s. 194), a když je odmítnutý hýřil Vasantasénou potupen, schvaluje to Lebeda s tím, že „mu to kařšdí přeje, nep tento zhiralec fškutečně nezasluhuje nic jiného a velmi těžce gomprimíruje monarchickí princip“ (ibid., s. 196). Politická satira a ironické narážky prostupující celý text vrcholí při glosování čtvrtého jednání, soudní scény, v níž králův švagr

Sansthánaka svévolně bere právo do svých rukou. Lebeda to komentuje s tím, že i u nás každý nezávislý soudce „soudí tak jak si jeho přectavené přejou, leda bi chtěl bít preterírovaný anep jít do pense, nebojť na každou nezávislost je nějaký prostředek“ (ibid., s. 197–198).

Pohlovo zpracování podrobil – po komparaci s německým Böhlingkovým překladem sanskrtského originálu – ostré kritice anonymní referent *Času* ve sloupku *Ještě několik slov o Vasantaseně*. Za problém nepovažoval změny v dějové rovině ani drastické zkrácení hry, neboť „toto nejstarší drama indické má v desíti aktech více scénických naivností než ostatní dramata indická dohromady“ (an. 1893f, s. 104). Základní nedostatek však spatřuje ve změnách charakteristik jednotlivých postav. Recenzent upozorňuje zejména na odlišný pohled na králova švagra Sansthánaku a požaduje jeho vykreslení se všemi komickými rysy příslušejícími postavě staroindického šakáry („šišlala“). Právě to by podle něj pomohlo představit Sansthánaku v nezkomolené podobě jako „surového nevzdělance [...] jenž jen na ženu si troufá, jenž v povýšeném postavení svém jen sprostou brutálností dovedl najíti“ (ibid.). Přitom však kritik nereflektuje skutečnost, že řadu těchto charakterových posunů podmínily právě textové změny a škrty, jež sám schvaluje. Zaměřuje se na jednotlivosti, aniž by se hlouběji zamýšlel nad tím, proč Pohl k té které úpravě sáhl a jakého výsledku jí docílil. To jasně ukazuje, že Pohlovo zpracování nevnímá jako svérázný dramatický počín, nýbrž jako pokus uvést na jeviště staroindické drama v jeho autentické podobě. Jedině takový předpoklad vede kritika k resumé: „Bude-li se vás kdo kdy ptáti, hrálo-li se kdy u nás indické drama, nemluvte o *Vasantaseně*“ (ibid.).

Podstatnou část Šúdrakova dramatu (5.–10. jednání s drobnými vynechávkami) přeložil a na pokračování v regionálním týdeníku *Hlasy od Blaníka* publikoval posléze Bedřich Votýpka – překlad připsal „pamatce svého zvěčnělého otce a své matce“. Jak sám uvádí (Šúdraka 1907, č. 1, s. 6), použil několik sanskrtských vydání, především text Adolfa Friedricha Stenzlera,¹¹¹ ale též řadu německých překladů, kromě již zmíněného Böhlingkova také verze Ludwiga Fritzeho¹¹² či Hermanna Kellnera¹¹³ - již touto přiznanou komparací řady vydání a překladů je Votýpkova práce v této době v naší překladatelské tradici ze sanskrtu výjimečná. Překladatel se snaží především o čtivost a převedení řady charakteristik dramatu do cílového jazyka, nicméně tak, aby nepůsobily násilně. Proto přiznává, že při překladu veršovaných pasáží užil „mnohdy značné volnosti metrické; snažil jsem se, aby rytmus přiléhal k obsahu“ (ibid.).

¹¹¹ *Mrcchakatika Id Est Curriculum Figlinum Súdrakae Regis Fabula* (1847).

¹¹² *Mricchakatika; oder, Das irdene Wägelchen* (1879).

¹¹³ *Basantasênâ, oder Das irdene Wägelchen (Mricchakatika)* (1894).

Tím je míněna především snaha o překlad lyrických pasáží uhlazeným blankversem,¹¹⁴ který se však mění v čtyřstopý trochej, má-li vyjádřit např. prudký spád bouře.¹¹⁵ Překlad doprovodil řadou vysvětlivek, jež se snaží především osvětlit řadu indických reálií i mytologických narážek. Aby nebyl čtenář zmaten, jak mohl do vozu místo očekávané Vasantasény nepozorovaně nastoupit pastýř Árijaka, upozorňuje, že „vůz byl dvoukolý, ověšený záclonami, vstupovalo se do něho zadem“ (ibid., č. 6, s. 7). Ke komentářům užívá často srovnání s českými reáliemi; aby vysvětlil komičnost šakárových chybně volených mytologických přirovnání a jeho neznalost základních mytických syžetů, poznamenává, že tyto narážky znějí, „jako by řekl, že Břetislav unesl Libuši, dceru Jiříka Poděbradského“ (ibid., č. 7, s. 6). Právě v komickém vyjadřování šakáry Sansthánaky musel projevit při překladu patrně největší invenci. Často se zde na úkor přesnosti výrazu přibližuje evropským reáliím, takže u něj Sansthánaka vysvětluje sladkost svého hlasu slovy: „Kořalka, punč, rum a sladké dřevo, / žázvor š cukrem – toť, po čem duše stůně. / Jak by nebyl potom vžácný hlaš můj / líbežný a plný sladké vůně?“ (ibid., č. 7, s. 7).¹¹⁶ Ostatně převod obtížných slovních hříček byl evidentně pro Votýpku značně problematický. Příkladem je místo (Kale 1994, s. 254), kde buddhistický mnich říká šakkárovi: „Tumam dhanné, tumam punné“, v sanskrtu „tvam dhanja púnja“ („ty svatý, ty dobrý“) a šakkára se ohrazuje, že ho nazývá dhané puné/dhanja púnja a táže se, zdali tím o něm neříká, že je materialista/čárváka, označovaný též jako dhanja (slovo ale běžně znamená „dobrota, svatost“), sýpka (košťaké, evidentně hra se sanskrtským dhánja = obilí) nebo hrncíř (kombhakálé; hra s výrazem púnja ve významu „hliněný žlab“). Tato slovní hříčka nejenže je samozřejmě nepřeložitelná, ale Votýpka ji nejspíš plně nepochopil, neboť překládá pouze: „Bhikšu: Pane, ty jsi pytel dobroty. / Sam[sthánaka]: Pane, teď mi žaše nadává, že jsem pytel!“ (Šúdraka 1907, č. 7, s. 7) a na překlad následující věty zcela rezignuje.¹¹⁷ Přesto je u něj i šakára postavou značně komickou, a to nejen svým šišláním, ale rovněž snahou napodobovat jeho četné přeroky a dvojsmyslná vyjádření – jestliže je pozdější Fišerův a Pokorného překlad ve

¹¹⁴ Např.: „Jak mladý lotos, když se rmutem děře, / si kapky nitrem mraků cestu klestí. / To nebe pláče, slzy na zem lijíc, / že jeho měsíc padl do neštěstí“ (Šúdraka 1907, č. 4, s. 7).

¹¹⁵ Např.: „Když mrak bouří, nedívím se, / vždyť to surový je muž; / však ty, jasná blýskavice, / což ty nejsi ženou více, / strasti dívek neznáš už?“ (Šúdraka 1907, č. 3, s. 6). Srov. nový český překlad I. Fišera a J. Pokorného: „Když mrak – nosič vody hřmí, ať hřmí – / muž má srdce tvrdé nad kámen. / Ale co ty, blýskavice, ty / nemáš také cit s bolestmi žen?“ (Šúdraka 1959, s. 128–129).

¹¹⁶ V orig.: „Hingúdzdžalé džílakabhaddamušté vačáha ganthí šagudá ča šunthí / éšé maé šévída gandhadžuttí kadham na hagge madhulašlaletti“ (Kale 1994, s. 262), což I. Fišer a J. Pokorný překládají poněkud přesněji: „Abych neměl sladký hlásek! Šmíchal jsem ši do voňavky / čertí lejno, kmín a žázvor, kořinky a vonné travky“ (Šúdraka 1959, s. 168).

¹¹⁷ Rovněž kreativně, přesto však úplněji místo přeložili I. Fišer a J. Pokorný: Mni“ch: Ohrado statečnosti! Nádobo úrody! / Šišlal: Pane, on mi říká, že jsem ohrada a nádobi! Copak jsem nějaký mudrc-hmotař nebo špejchar anebo hrncíř?“ (Šúdraka 1959, s. 164).

vystihování těchto slovních hříček přesnější a kreativnější, je přesto Votýpkův pokus v dobové překladatelské literatuře značně inovativní.¹¹⁸

Ostatní indiští dramatikové jsou zmiňováni jen řídce a zcela okrajově. Největší pozornosti z nich se dostalo dramatu krále Harši (606–648) *Ratnávalí*. Hry si povšiml Jan Neruda, který ji četl ve Fritzově překladu z roku 1878.¹¹⁹ Následně jí věnoval stručný fejeton *Ratnávalí čili šňůra perlová* (*Národní listy*, 24. 1. 1878), neboť jej zaujalo svou živostí, tím, že je vlastně „kusem intrikovým, obrazícím nám harémový život indických despotů“ (Neruda 1966, s. 242). Proto je vhodná i pro naše jeviště, a to spíše než adorované dílo Kálidásovo, „vzdor scénickým zvláštnostem svým, jevícím praprimitivní názor“ (ibid.). Opět zde vidíme zárodek snahy uvést indickou dramaturgii na české jeviště, celá záležitost je však podle Nerudy komplikována tím, že českému překladateli dramatu „nestačí jen dotýčná znalost jazyková, s níž se musí pojít vytríbená kritičnost literárního historika, nýbrž žádá se na překladateli i velká zručnost veršovní a duše vpravdě a zaníceně poetická“ (ibid., s. 239). Stručně zmiňuje Haršova dramata rovněž V. I. Sladomel, jehož názor na jejich poetickou hodnotu je značně skeptičtější (Sladomel 1897, s. 845). Výše byl oceňován Bhavabhúti, jehož označil Emanuel Kovář za největšího indického dramatika po Kálidásovi, neboť „vznamenává se vznešeným líčením přírody, výbornou charakteristikou osob, krásným přednesením vznešených citů“ (Kovář 1890, s. 352) a s touto charakteristikou souhlasí též Sladomel (1897, s. 845). Česky byl znám alespoň stručný obsah jeho dramaturgii, zejména *Málatí a Mádhavy* (*Málatímádhava*), o němž píše již Václav Petřů (1881, s. 51) a později obsáhle Kovář, jenž drama označuje za „indické *Romeo a Julie*“ (Kovář 1890, s. 352). Právě on se rozepsal též o dalších dramaticích: krátce připomíná Višákhadattův *Ráksasův prsten* (*Mudráráksasam*), či *Svázání vrkoče* (*Vénisamháram*) Nárájana Bhattya. Určité pozornosti se těšilo Kršnamitrovo alegorické drama *Východ měsíce poznání* (*Prabódhačandródajam*), jemuž se jakožto „podivuhodnému alegorickému dramatu theosofického obsahu“ (ibid.), dostalo pozornosti především v rámci německé romantiky.

¹¹⁸ Drama později Votýpku podnítilo k úvahám o vlivu řecké a latinské poezie. Dokládá jej konkrétně na strofě „Dhanjáni téšám khalu dživítáni jé káminínám grhamáगतánám / ádráni méghódakašitaláni gátráni gátréšu parišvadžanté“ (Kale 1994, s. 290), kterou překládá: „Těch život vpravdě vrchol jesti blaha, / kdož milenku v svém domě uvítají / a její chladné, deštěm vlhké údy / svým roztouženým tělem objímají“ (Šúdraka 1957, č. 2, s. 6). Srovnává ji nejen se slavnou Sapfinou básní č. 31 (začínající „φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν“, česky „Nesmrtelným zdá se mi roven bohům“), ale především s Catullovou básní 51 (incipit: „Ille mi par esse deo videtur“, česky: „bohu roven zdá se mi být ten šťastný“). Podle Votýpky si obě (resp. všechny tři) strofy odpovídají nejen obsahově, ale především metricky, neboť první verš sapphické strofy (– U | – U | – U U | – U) údajně odpovídá indickému metru indravadžrá (– – | U – | – U U | – U | – U) (srov. Kálidása 1909/10, s. 13). Úvaha je z dnešního pohledu samozřejmě poměrně absurdní, ukazuje nicméně, s jakými znalostmi a rozuměním klasické poezie přistupovali doboví indologové k úvahám o vlivu řeckých vzorů na indickou dramaturgii.

¹¹⁹ *Ratnavali; oder, Die Perlenschnur, ein indisches Schauspiel.*

U nás s obsahem hry krátce seznamuje nejen Kovář, ale již před ním Petřů či heslo *Slovníku naučného*, věnované indické literatuře.

S rozšiřující se znalostí indické dramatiky se začaly objevovat též reflexe tohoto fenoménu jako celku. Důraz byl přitom kladen především na společné a rozdílné rysy indického a klasického řeckého dramatu. U nás se s podobnou reflexí setkáváme již ve *Slovníku naučném*, kde se dočítáme, že „není tu žádné tragedie, pojem o jen mravním vítězství jest Indů cizí, a proto ať se po celých 7 neb 9 jednání naříká, směje, trpí atd., konec a výsledek vždy musí být šťastný a veselý“ (RSN, sv. IV, 1865, heslo Indie východní). Zde čteme též spekulaci o tom, že klasická indická dramata povstala „z tanců, pantomim a dramatických zpěvů při slavnějších obřadech bohoslužebných odbývaných, a že odtud na půdu společenského života přešedše dále se rozvila“ (ibid., upravil JH). Tyto informace převzal později Václav Petřů, jenž na jejich základě hodnotí indickou dramatiku značně negativně, neboť „k myšlénce, aby zahynutím jedince důstojnost lidská své vítězství oslavovala, Ind se nepovznesl“ (Petřů 1881, s. 51). Na tyto myšlenky navázal V. I. Sladomel, autor rozsáhlého textu věnovaného indické dramatice. Ani podle něj Indové nikdy nedospěli k duchovní výši řecké tragédie (Sladomel 1897, s. 652). Na to mělo mimo jiné vliv indické kastovníctví, neboť drama zůstalo výsadou vyšších společenských vrstev (bráhmanů a kšatrijů), „sloužíc jim za dvorský zábavný prostředek, jakožto koření dvorských slavností a lahodný požitek. Tím ovšem se stalo, že z takovéto dramatiky byly vypuštěny nejvyšší úlohy tragiky i překypující veselost bezuzdného národního humoru“ (ibid., s. 653). To zapříčinilo i zkaženost indických herců a zejména hereček, jejichž vychování „odpovídá téměř úplně ve příčině mravní lehkosti moderní Paříži“ (ibid., s. 656). I přes všechny tyto moralistní výhrady je Sladomelovo stanovisko nakonec přece jen alespoň částečně smířlivé. Připouští, že ač nelze indické drama rozhodně doporučit jako četbu mládeži, „nicméně přece vykazuje ve mnohých svých zjevech jakousi vyšší, ideální snahu, mnoho v sobě obsahujíc, co jest hodno všeobecného povšimnutí“ (ibid., s. 765). Sladomelova stať je nicméně záslužným seznámením českého čtenáře s indickou *Nátjašástrou*, a to jak v oblasti staroindické klasifikace dramatických žánrů, tak divadelní techniky. Mimo to se v jeho textu setkáváme s prvními českými výklady indické recepčně estetické teorie bhávů a rasy. Na rozdíl od většiny svých současníků Sladomel také nepokládá indickou dramatiku za mrtvou, neboť „některé výhonky její spadají do doby Voltaireovy, ano i v našem století potkáváme se u Indů s novou dramatikou, jež obsahem a způsobem starým se nesouc, vytvořena jest moderním nářečím lidu“ (ibid., s. 649–650, upravil JH).

Zatímco pro Sladomela je tedy indická dramatika čistě národní záležitostí a jakýkoli přímý vliv klasické řecké dramatiky pokládá za nemyslitelný (ibid., s. 843), je názor Josefa

Zubatého, jenž podrobně vyložil ve studii *O vývoji indického dramatu a jeho poměru k dramatu řeckému* (1888), přesně opačný. Jeho základní premisou je, že „ve vývoji indického dramatu kryly se dva živly, živel domácí a cizí“ (Zubatý 1888, s. 2). Ač se setkáváme již ve *Rgvédě* či epické literatuře s čistě dialogickou poezií, je podle Zubatého obtížné říci, zdali mohla působit na vývoj dramatiky: „Skoro se zdá, že působení to nebylo ani příliš mocné: vlastní dialog aspoň v indickém dramatech prstonárodním i umělém [...] velmi podstatně se liší povahou i formou od těchto básní dialogických“ (ibid., s. 5). Proto je třeba bezprostřední domácí kořeny indické dramatiky hledat v lidových obřadech a jejich ritualizovaných úkonech. Z nich povstalo původní nájta, taneční představení jediné osoby, jakési monodrama, jehož zbytky uchoval Kálidása v některých pasážích *Málaviky a Agnimitry* a především ve IV. jednání *Vikramy a Urvashí*. Podle Zubatého se tyto výstupy postupně obohacovaly a začal v nich vystupovat i další herec-tanečník – Zubatý zde vlastně aplikuje na vývoj staroindické dramatiky klasickou antickou teorii o původu tragédie a komedie, jak ji zachycuje Aristotelova *Poetika*. Avšak mezi lidovým nájta a vrcholnou klasickou dramatikou zeje podle něj propastný rozdíl, který nelze přirozeným vývojem vysvětlit. Proto se podrobně zamýšlí nad tím, „odkud ty rozdíly, čím překlenouti propast mezi obojím stadiem se rozvírající?“ (ibid., s. 195). Dochází pak, především v návaznosti na Ernsta Windische,¹²⁰ k názoru o cizím vlivu a snaží se doložit, že klasické indické drama mohlo vzniknout teprve vlivem řecké dramatiky. K tomu došlo nejspíše v době Alexandra Velikého či diadochů. Přímý vliv řecké dramatiky je však pochopitelně značně obtížné doložit; k tomu by podle autora byla zapotřebí podrobná komparace jednotlivých dramát, úskalím však je, že na indickou dramatiku historicky mohla působit nikoli klasická, ale pozdní řecká komedie, jejíž díla byla v Zubatého době pokládána za ztracená (k objevu rozsáhlých fragmentů z Menandra došlo později) a známá jen z latinských Plautových a Terentiových parafrází. I přesto jsou údajně podobnosti především v Šúdrakově *Hliněném vozičku* přímo do očí bijící: „Vita,¹²¹ jak se nám jeví v *Mrččhakatice*, jest ovšem figurou, kryjící se velmi těsně s klasickým parásitem, šakára¹²² je miles gloriosus, přenesený na půdu indickou“ (ibid., s. 202). Mimo to lze nalézt i řadu shod v provedení celého dramatu, tak např. základy aristotelského pravidla tří jednot vidí Zubatý v tom, že „děj omezen jest na Udždžain, doba na tři dni“ (ibid.). Již u Šúdraky se však spájí z řeckých vzorů přejatý motiv Čárudattovy lásky ke krásné Vasantaséně, jehož „děj by se mohl zcela dobře odehrávat i v nějaké komedii Plautově“ (ibid., s. 205), s motivem pronásledování uprchlého pastýře a budoucího krále Áryjaky, jenž

¹²⁰ Zejména jeho studii *Der griechische Einfluss im indischen Drama. Verhandlung des 5. internationalen Orientalisten-Congresses*. Berlin: A. Asher, 1882, s. 3–102.

¹²¹ Tj. vidúšaka, typizovaná postava připodobňovaná šašku evropských dramát.

¹²² Dosl. „šišlal“, postava záporného charakteru se silnými komickými rysy.

Zubatý pokládá za původně indický a spojuje s kršnaistickými motivy. Ač tento impuls v indické tradici zůstal živý, docházelo později k ústupu řeckých vlivů do pozadí, což podle autora dokazuje práce pozdějších dramatiků, počínaje Kálidásou.

Poslední rozsáhlý text o staroindickém dramatu pochází z pera Emanuela Kováře a je do značné míry plagiátem Zubatého studie, kterou parafrázuje především v otázce vzniku dramatu. Samostatnější je jeho text, když mluví o teorii dramatu a *Nátjašástrě*, i zde jsou však jeho informace velmi stručné a působí dojmem jakéhosi výtahu. Ač v zásadě souhlasí s vlivem řeckých komedií, dokládá, že domácí živel v této dramatice převážil, takže se dnes blíží spíše dramatice Shakespearově než Terentiově či Plautově (srov. Kovář 1890, s. 348).

Závěrem lze tedy říci, že i v reflektování staroindické dramatiky české prostředí do značné míry kopíruje evropské vzory. Na počátku stojí i zde recepce Kálidásy, především *Šakuntaly* a *Vikramy a Urvaší*, dále pak Šúdrakova *Hliněného vozičku*. I zde v paralele k zahraniční diskusi probíhá spor o blízkost a míru vlivu řecké dramatiky, resp. evropského dramatu vůbec. Co je pro české prostředí specifické, je obtížné hledání formy překladu staroindických dramát, jež nesměruje – jako je tomu v zahraničí – ani k unifikaci jednotnou veršovou formou, ani k prozaizaci celku, ale snaží se o svérázné a svébytné řešení, jímž by se co nejvíce přiblížilo originálu.

4.2. Kávjová poezie a próza

Však ne! Sám sebe hojným myšlením jen držím bezpohromně,
a proto, krásná, přespříliš ni ty v strach neupadej o mě;
kdo stále šťasten pouze, a kdo zas nešťasten bez ustání?
Stav člověka jde dolů, nahoru ve stálém kolotání.

Kálidása, *Méghadúta* 106¹²³

Protože na umělecké (kávjové) indické poezii Evropu vždy fascinovala nejen vybroušená forma, ale též obsahová stránka, vykládaná často v intencích gnómických sentencí, bývají s ní v dobových představách spojovány nejrůznější aforismy a přísloví, v menší míře i drobné ukázky z nábožensky devocionální lyriky, neboť i z nich Evropa volila ty příklady, z nichž čerpala morální poselství.

Protože to byla právě tato drobnější kávjová poezie, co evropské recipiety zaujalo, kávjová próza i epika se těšily jen minimální pozornosti. O poněkud kuriozní převyprávění

¹²³ Překlad Josefa Zubatého a Jaromíra Boreckého. Cit. dle Kálidásy, 1903, s. 45.

Subandhúova románu *Vásavadattá* se pokusil r. 1890 Václav Petřů s titulem *Dobrodružství Vasaradatty*. Jeho podání je jakýmsi suchým výtahem, parafrázujícím zkratkovitě jen dějovou stránku příběhu a naprosto rezignující na umělecké kvality textu. Navíc autor příběh chápe v intencích pohádkového syžetu, takže svůj „překlad ze sanskritu“ ukončuje slovy: „Zdali žili šťastně a měli dítky, s určitostí se neví, - ale lze to předpokládati“ (Petřů 1890, nepag.). O něco později (1900) upozornil Josef Horák na Dandinův román *Dobrodružství deseti princů (Dašakumáračaritam)*, když z něj přeložil první čtyři kapitoly. Díla si cení pro jeho vykreslení indické každodennosti, neboť se nám zde „otevírají [...] poučné a zajímavé pohledy do veřejného i soukromého života Indů“ (Horák 1899–1900, s. 142).¹²⁴ Oproti tomu jej pohoršuje kávjový styl plný rozsáhlých kompozit, jejichž „rozdělení [...] čtenáře unavuje“ (ibid.), a „hojných, často nechutných přirovnání“ (ibid.). Právě proto se však rozhodl podat překlad co nejvěrnější, „zachovávaje rozsah vět i jednotlivých jejich členů“ (ibid., s. 143), aby si čtenář mohl udělat o stylu prózy náležitou představu. Jeho ukázka je tak jedním z mála pokusů tlumočit věrně nejen obsah, ale i styl kávjové prózy.¹²⁵

Z kávjové poezie byl nejpřekládanějším básníkem Kálidása, konkrétně jeho dvě drobnější skladby *Méghadúta* a *Rtusanhára*. Alespoň v naší literatuře nalézáme o rozsáhlejších autorových skladbách (mahákávja) jen nepatrné zmínky; o epose *Raghuvanša* se krátce zmiňuje pouze Zubatý, který dílo pokládá za umělé zpracování starého královského rodokmenu, a jediné proto má údajně cenu (Zubatý 1903, s. 627). Z obou kratších básní se dočkala pozornosti nejprve *Méghadúta (Oblak poslem)*, známá již evropskému preromantismu a romantismu (srov. Schwab 1984, s. 59). U nás o ní poprvé píše Josef Jungmann ve stati *Krátký přehled prosodie a metriky indické (Krok, 1821)*. Báseň, jejíž název překládá *Oblakovyslanec*, stručně sumarizuje slovy: „Jakša, služebník boha Kuvéry, nechav zahradu nebeskou pošlapati slonu Indrově, kletím boha Kuvéry vyhnán z nebe na zemi, i zvolil obydlí na hoře, kdež Ráma jednou bydlel. Tu prosí oblaku mimojdoucího, aby manželce své donesl vzkázání milostná, přičemž popisuje překrásné země, kudy táhnouti oblaku. Konečně udobřený bůh povolá jej zpět“ (Jungmann 1821, s. 51–52). Tato sumarizace se tak přirozeně soustředí na rámcový příběh básně, v celku textu zcela podružný, neboť určitější povědomí o kávjové poetice mohl přirozeně poskytnout pouze překlad. V případě *Méghadúty* se jej ujal Josef Zubatý ve spolupráci s Jaromírem Boreckým.

¹²⁴ Z těchto důvodů líčení indické každodennosti v tomto díle užil později ve svém *Poutníku Kámanítovi (Der Pilger Kamanita, 1906)* Karl Gjellerup.

¹²⁵ Srov. překlad počátku II. kapitoly: „Králi, doprovázenému zástupem něžných princů, navzájem bratrství uzavřevších, kteří všech umění znalí jsouce, krásu Kámy v pochybnost uváděli a Skandu, boha války, silou zahambovali, v rukou palici, sluník a vítězný prapor drželi, vyšel jednou Vámadeva vstříc a příjav od krále poctu úklonou hlavy učiněnou, objal mocně sbor jinochů protivníky své rozprášících, jejichž kadeře, včely představujice, ze spánků puštěny byly na nohy jeho lotosu podobné“ (Horák 1899–1900, s. 246–247).

Tento překlad je zajímavý literárněhistoricky především z formálního hlediska, neboť představuje další krok při hledání výstižné formy překladu kávjové poezie. To ukazuje již poznámka, podle níž se překladatelé zřekli snahy překládat originálním metrem mandákránta (— — — — | U U U U U — | — U — — U — x) a namísto něj pouze „zvolili sedmnáctislabičné jambové rýmované verše s cézurou za desátou slabikou“ (Kálidása 1903, s. 10). Formálně je tak vlastně původní metrum zachováno jen mechanicky stejným počtem slabik. Zubatého podstročník (LA PNP, fond Jaromír Borecký) navíc ukazuje, že překladatel neopatřil text žádnými komentáři k četným mytologickým narážkám, čímž Boreckému jako básníku práci značně ztížil. Podstročník první poloviny 15. strofy tedy zněl: „Jako směs z barev drahokamů vypadaje tam před tebou / z temene Valmíka (hory) vystupuje tam část luku Indrova (duhy)“, což Borecký překládá: „Jak z barev kamů vypadajíc směs, Valmíka ze temene, / tam před tebou část luku Indrova se po obloze klene“ (Kálidása 1903, s. 14–15). Celkově tato situace vede Boreckého často k četným neologismům a hledaným slovním obrátům. Proto je však nesmírně obtížné tyto Zubatého a Boreckého překlady hodnotit; ve srovnání s pozdějšími volnými převody Oldřicha Friše působí značně neesteticky, nicméně zachovávají významný rys kávjové poezie, jenž u Friše nenacházíme – její formální dokonalost a nesamozřejmost smyslu, kterou čtenář musí teprve objevovat postupným rozklíčováním „zaumného“ textu. Jde tak nejen o svérázný doklad lumírovského uvažování o vzájemném poměru formální a sémantické stránky lyriky, ale též o originální návrh zprostředkování kávjové poezie západnímu čtenáři.

Stejně známou byla i druhá skladba, tradičně připisovaná Kálidásovi, *Rtusanhára* (*Šest ročních dob*) – překlad připravil již William Jones v roce 1792.¹²⁶ Její oblibu v Evropě jistě způsobila popisnost, blízká dobové deskriptivní přírodní poezii, typické pro klasicismus i preromantismus. Její četba ovlivnila zejména Vítězslava Háška, který reminiscence z ní několikrát vtělil do svých fejetonů ze šedesátých let. Tak v textu *Mladý život* (*Národní listy*, 21. 4. 1866) líčí tradiční indickou představu o páru ptáků čakraváků (u Háška v podobě čaknavakra), milujících se na jaře, když „celá příroda se raduje, vše květe a zpívá, druh nachází družku, lotos se leskne, všecko tráví v radosti, zelení, zpěvu a vůni“ (Hálek 1907, s. 33). Později ve fejetonu *Masopustní melodie* (*Národní listy*, 22. 1. 1867), aby ukázal, „co Indové milovali v zimě“, cituje v prozaickém překladu (snad z němčiny?) strofy V. 2, 10 (ibid., s. 31).

První ukázky básně k nám však uvedl teprve Josef Brandejs; ten ve dvou částech jako *Léto* a *Vedro letní* přeložil v *Lumíru* 1874 první zpěv Kálidásova cyklu; překládá v podstatě blankversem (někdy používá osmislabičný jamb) s rýmem AD (BC zůstávají většinou bez

¹²⁶ *Seasons. A descriptive poem.*

rýmu). Později se k básni vrátil Bedřich Votýpka, jenž přeložil ukázky z I. a II. zpěvu¹²⁷ pro výroční zprávu gymnázia v Benešově, kde působil; vzhledem ke způsobu publikace překladu uvádí, že „měl [...] na mysli účel čistě školský: aby žáci aspoň poněkud poznali ráz Kálidásovy popisné lyriky“ (Kálidása 1909/10, s. 11). Svůj překlad opatřil četnými komentáři, jak o Kálidásovi a jeho době (s. 9–11), tak o překládané básni. Uvádí sice, že Kálidásovo autorství je zpochybňováno, tuto výtku však nepokládá za podstatnou, neboť báseň „stojí jako první a stkvělý člen v řadě básní podobného syžetu, jako jsou Vergiliova *Georgica* a Thompsonovy *Počasy* [...]. Kdežto však obě tyto básně jsou didaktické a jenom epizodami zabíhají v čistou lyriku, jest báseň Kálidásova lyrickou i v částech popisných“ (ibid., s. 11). Po překladatelské stránce Votýpka přiznává, že „bohatost výrazů, většinou obrazných, nedá se prostě vystihnouti“ (ibid.), přesto se pokouší o překlad co nejvěrnější, se zachováním základního půdorysu básnického metra, nicméně rovněž jako Brandejs užil rým (ABAB). Na ukázkou uveďme jen komparaci jedné strofy (I. 12) v překladu jeho a Brandejsově (Kálidása 1874, s. 48; 1909/10, s. 4):

Brandejš	Votýpka
I had je sluncem zbaven sil	Žhavému prachu v cestě ustupuje
a ztrápen paprsky se svíjí v prachu,	a blesky slunce prudce týraný,
až v pávího stín ocasu	tvář k zemi, žízniv, těžce oddychuje,
posléze prchá beze strachu.	had v pavím chvostu hledá ochrany.

Případ překladů po Kálidásovi dobově patrně nejznámějšího a nejocenenějšího indického básníka, Bhartrhariho, jasně ukazuje, nakolik byly překladatelské realizace i celková recepce ovlivněna reminiscencemi na starší evropskou literární tradici. Bhartrhariho stovky (šataka) strof se staly vůbec prvním sanskrtským textem, s jehož překlady se evropský čtenář seznámil; výbor z nich uveřejnil totiž již Abraham Roger v dodatku k dílu *A Open-deure Tot het verbogen heydenom* (1651), ačkoli nevycházel přímo ze sanskrtu, ale patrně z tamilského převodu (Schwab 1984, s. 140). Nizozemský text se brzy dočkal překladu do francouzštiny i němčiny (Halbfass 1988, s. 47). Tyto překlady založily rozsáhlou tradici parafrází a dalších převodů (Herder, Schlegel či Fauche), které však nepokládají básně za lyrické útvary, ale daleko spíše za epigramy v antickém slova smyslu, tj. v podstatě za jakési gnómičké průpovědi bez větší poetické hodnoty, ale s důrazem na vtipnou pointu.

¹²⁷ I. 1–2, 10–28 (strofy 22–28 se zvláštním nadpisem *Lesní požár*); II. 1, 2, 4, 7–13, 22, 23, 26–28.

U nás se kromě několika neurčitých informací v obou naučných slovnících čtenář s básníkovým jménem setkal ve fejetonech Jana Nerudy. Ten v *Národních listech* z 27. 11. 1870 rozvíjí paralelu, podle níž „mezi Bhartriharim, filosofem indickým, a mnou, filosofem lokálním, je nesmírný rozdíl. On povídá, že líp je mezi tygry v pustých horách než mezi hloupými lidmi třeba v ráji, a já zas učím [...] že člověk by se ani zdravě nezasmál, kdyby nebylo hloupých“ (Neruda 1959, s. 214).¹²⁸ S podobně volnou parafrází jednoho z básníkových epigramů nakládá např. ve fejetonu z 15. 4. 1874 (Neruda 1960, s. 394). Tyto na četbě založené reminiscence jen ukazují, nakolik se pojetí autora jako moralizátora a epigramatika rozvinulo oproti jeho vnímání jako uměleckého básníka.

Nejpozoruhodnějším výsledkem recepcce Bhartrhariho zůstávají tedy v našem kontextu překlady, vydané shodou okolností všechny v rámci zhruba dvou let. Drobné ukázky v překladu Eduarda Novotného (Novotný 1866b) i Čeňka Vyhnise (Vyhnis 1866) vyšly v témž ročníku *Květů* a je vysoce pravděpodobné, že měly být součástí již zmiňované Novotným chystané antologie sanskrtské literatury. Překlad celé *Stovky o lásce (Šrngárašataka)* pak otiskl Jan Evangelista Purkyně na stránkách téhož časopisu o rok později (*Květy* z 15. 8., 3. 10., 12. 12. a 19. 12. 1867). Inspirací a východiskem všech těchto překladů byla práce Petera von Bohlena, který publikoval edici sanskrtského textu doprovobenou latinským prozaickým překladem,¹²⁹ později též „metrický“ překlad německý.¹³⁰ Německý text vyvolal okamžitě diskusi, a to zejména pro formální volnost, s níž se snažil dílo kávjového básníka vtěsnat do rytmických a rýmových schémat německé lidové písně a tím jej znovupřiblížit epigramatické tradici. Právě z této německé verze ve svém překladu vyšel Purkyně, neboť se snaží její formální zvláštnosti až otrocky napodobit. To ukazuje např. strofa I. 7, již Bohlen rozvinul do dvanáctiveršového popěvku, jenž Purkyně překládá formálně velmi přesně, obsahově však značně volně. Jako doklad postačí již první polovina strofy, u Bohlena znějící: „Alle Sinne zu erquicken / zeigen sich die holden Frau'n. / Was ist lieblicher den Blicken, / als ihr Antlitz anzuschauen? / Was kann würziger es geben, / als des Munder wohlgeruch?“ (Bhartrhari 1835, s. 7), což Purkyně překládá: „Krásné ženy káží se, / aby všechny smysly jaly. / Cudnější co, táží se, / než když v tvář se oči vpjaly? / Sladšího co může býti, / nežli prsou jejich dech?“ (Purkyně 1968, s. 389). Připomeňme, že tato básnická volnost vyvolala již po vydání Bohlenova překladu teoretické i kritické odezvy. Polák Leszek Dunin Borkowski v úvodu svého překladu (*Setka Bhartrharis'a*, 1845) podotýká, že tím Bhartrhariho poezie ztrácí jakoukoli osobitost a že se

¹²⁸ Narážka na strofu 14 *Nitišataky (Stovky o chytrosti)*, jež v překladu Novotného zní: „Lépe bloudit s dravou zvěří na rozcestí po lesích, / nežli sídlit s lidskou sběří ve Suréndry nebesích“ (Novotný 1866b).

¹²⁹ *Bhartrharis sententiae et carmen quod Chauri nomine circumfertur eroticum* (1831).

¹³⁰ *Die Sprüche des Bhartrihari* (1835).

z díla indického bráhmána stává klasický německý popěvek (Marlewicz 2015, s. 2–3, 7).¹³¹ Jeho překlad je však již méně šťastný, neboť námi citovanou polostrofu tlumočí: „Nad miłośnią tchnące usta (jasnookich) cóż milszego widzeniu? / Nad ich oddech powonieniu? Nad głos uchu? nad całus podniebieniu?“ (ibid., s. 4). Proto se o formálně přesný překlad mohli pokoušet jen mistři formy, jakým byl v Německu Friedrich Rückert, jenž se pokusil zpěvnost písně spojit s metricky náročnou formou: „Was ist Edlen gut zu sehen? Liebchens klares Angesicht. / Was zu atmen? dessen Mundhauch. Was zu hören? dessen Wort“ (Rückert 1980, s. 92).

Tento příklad jen ukazuje, proč byla tradice vnímat a překládat Bhartrhariho poezii jako epigramatickou tak silná. Drží se jí jak Čeněk Vyhnis (1866), tak Václav Petřů (1876), jenž – aby tuto tradici podtrhl – k několika básnickovým strofám zařazuje další prozaická přísloví a sentence, překládané podle německého souborného vydání Otto von Böhtlingka (*Indische Sprüche*).

Jinak jsou překlady drobné kávjové poezie v češtině spíše výjimkou. Kuriozní je prozaický překlad jedné strofy v bradžském hindí písničím básníka Biháří Lála (1595–1663) ze sbírky *Satsai* (*Sedm set strof*; srov. McGregor 1984, s. 173–174). Opírá se o sanskrtský převod původně bradžské sbírky, resp. o anglický překlad tohoto sanskrtského textu. Znění jedné strofy v sanskrtském „originálu“ uvedl ve svém pojednání o staroindické metrice roku 1810 Thomas Henry Colebrooke a poté ve svém výtahu z jeho textu v roce 1821 Josef Jungmann, aby ilustroval podobu metra sauráštra (Jungmann 1821, s. 45). Podobně nepřímou cestou se k nám Jungmannovým prostřednictvím dostala slavná devocionální Šankarova báseň *Bhadža Góvindam* (*uctívej Góvindu*), interpretovaná jako soubor morálních pravidel (podobně jako Bhartrhariho epigramy, jak jsme viděli výše). Z anglického textu vydaného v prvním svazku *Asiatick Researches* (1788) pořídil Jungmann jakousi parafrázi a otiskl ji pod titulem *Útěcha mysli* v článku *Výměšky z prosodiky a metriky české* (*Krok I*, 1821, sv. 2, s. 27–28; edice in Jungmann 1960, s. 404–405), aby na ní ilustroval užití indického metra mátrásamakam.

Jen o pouhé drobnosti jde rovněž v případě pozdějších překladů. První ročník Mikovcova *Lumíru* přinesl pod názvem *Erotické epigramy* překlad čtyř ukázek ze *Znamení lásky* (*Šrngáratilaka*), drobné antologie třiceti strof, připisované Kálidásovi, ale patrně ještě starší, snad již ze 3. století (Warder 1990b, s. 47–48). Překlad je sice anonymní, Theodor Syllaba jej však (patrně právem) připisuje Augustu Schleicherovi (Syllaba 1995, s. 43–44; viz Schleicher 1851). Další dva překlady pocházejí ze šedesátých let z pera Jana Gebauera. Na prvním místě je to tlumočení anonymní básně *Rozbitý džbán* (*Ghatakarparam*), dobově velmi

¹³¹ To je mimochodem dobře vidět i na námi zvolené ukázce, jež je v originálu sémanticky i formálně uzavřenou polostrofu, v Bohlenově/Purkyňově překladě je však strofa rozdělena sémanticky i formálně na třetiny.

vysoce ceněné a neprávem připisované Kálidásovi (Warder 1990a, s. 330–332). Zmiňuje se o ní již Colebrooke v roce 1808 (Windisch 1917, s. 32), studii jí věnoval Friedrich Rückert, sanskrtský text spolu s německým, latinským a francouzským překladem vydal v roce 1828 Georg Martin Dursch (ibid., s. 95).¹³² Styl Gebauerova překladu je jednoduchý, formálně jej tvoří rýmovaná čtyřverší, takže připomíná spíše lidový popěvek. Srov. strofu 7: „Oblakové, jenžto stále plujete, / kdy na místo mého milce přijdete? / V jiném žití kraji – bez objetí jeho - / na smrt utrápíte mě tu bez milého“ (Gebauer 1868b, s. 278). Větší invenci Gebauer projevil v překladu pozdní sanskrtské básně *Na smrt choti* z třetí části sbírky *Hra krásné paní (Bhāminī-vilāsa)* Džagannáta Panditarádže, žijícího v 17. století na dvorech mughalských vládců Džahángíra a Šáhdžahána, jenž zde nařiká nad úmrtím své choti Bhāminī (Lienhard 1984, s. 103). Zde se Gebauer (zřejmě z estetických důvodů) alespoň částečně vzdává rýmu i tradiční čtyřveršové strofy: „Všecko odešlo již cestou zapomnění, / pozbaven jsem všeho pracně dobytého / i těch vědomostí; ale obraz její / ženy bohorovné, mladé antilopě / v pohledu podobné, srdce nevyhostí“ (Gebauer 1868c, s. 382).

Ještě méně známa u nás byla rozsáhlejší kávjová epika, jak ostatně ukazuje již Kálidásův případ. *Ottův Slovník naučný* (a předtím již Václav Petřů) se stručně zmiňují o Bháraviho epose *Kíratardžunija* (zřejmě především díky německému překladu prvních dvou zpěvů Carla Schütze z roku 1845).¹³³ Mimo něj však širě hovoří již jen o Bhattim, jehož skladba si klade za cíl „býti obrazem tvarův a skladby jazyka indického“ (OSN, sv. III, 1890, heslo Bhatti), a o Kavirádžovi, jehož *Rághavapándavíjam* „týmiž hláskami, pomocí dvojsmyslů a pod[obných] hříček vypravuje děj *Mahábhárata* i *Rámajána* najednou“ (ibid., sv. XII, 1897, heslo Indie literatura). Již tento výběr nejkurioznějších autorů pozdní kávjy jako jakýchsi „odstrašujících příkladů“ dobře ukazuje, že přednost je jednoznačně dáována starší, „lidovější“ epice *Rámajány* a *Mahábháraty*. Proto jediné drobné ukázky z pozdní kávjové epiky podal Josef Jungmann v textu věnovaném indické metrice, a neklade si tudíž žádné umělecké cíle. Z nich je pozoruhodnější ukázka z eposu *Nalódaja*, o němž se poprvé zmínil Colebrooke roku 1808 (Windisch 1917, s. 32) a jenž se pak v Evropě těšil poměrné oblibě, snad i pro své téma (vypravuje proslulý příběh o Nalovi a Damajantí z *Mahábháraty*) i proto, že byl dlouho připisován Kálidásovi.¹³⁴ Proto se jeho edice objevila již v roce 1830 (Windisch 1917, s. 95)¹³⁵ a rozsáhlou pasáž do němčiny přeložil Friedrich Rückert již o rok později (Rückert 1980, s. 59–

¹³² *Ghaṭakarparam oder das zerbrochene Gefäß. Ein sanskritische Gedicht.*

¹³³ *Bhāravi's Kiratarjunyam (der Kampf Arjuna's mit dem Kíratēn). Gesang I. & II.*

¹³⁴ Ve skutečnosti patří snad teprve do 9. století a tradice ji přisuzuje jistému Vásudévovi, synu Rávi, či Rávidévovi (srov. Warder 1988, s. 386–392).

¹³⁵ Připravil ji Franz Ferdinand Benary: *Nalodaya, sanscritum carmen Calidaso adscriptum.*

70; srov. Windisch 1917, s. 90). Colebrooka a z něj vycházejícího Jungmanna zaujala především složitá forma básně, neboť zde autor „užil aliterací na místě rýmu, jako například byla by tato: to pole, topole atd. To učinil v 220 slokách!“ (Jungmann 1821, s. 39). Dále uvádí Jungmann překlad krátké pasáže (III. 26–29) spolu se sanskrtským originálem (ibid., s. 39–41; český text též in Jungmann 1960, s. 403). Na zachování výše popsaných hláskových aliterací přitom rezignuje a pokouší se zachovat časoměrné metrum arjágiti. V Jungmannovu pojednání rovněž nalézáme několik ukázek z pozdní *Hammíramahákávje*, hrdinského eposu gvalijánského básníka 15. století Nájačandry (Warder 2004, s. 604–605), opěvujícího válečná tažení dillíského sultána Hammíradévy (vládl 1283–1301; edice Kirtane 1899). Na dvou ukázkách Jungmann ilustruje příklady meter ulallá a kundalika, český překlad (podle Colebrooka) je však již jen pouhým prozaickým tlumočením, bez jakýchkoli uměleckých ambic: „Poděsiv barbary hřmotem bubnu tlučeného prostřed Dhilli a představ Žažžalu vynikajícího mezi bijci, Hammíra stoupá, a když hrdina Hammíra stoupá, země se třese pod nohama jeho“ (Jungmann 1821, s. 47).

Mimo Kálidásu a Bhartrhariho tedy v našem prostředí panovala jistá zdrženlivost a nechť vůči zdánlivě přemělkované kávjové tvorbě, která čtení prý „značně znechucuje, navzdory zajímavému obsahu“ (OSN, XII, 1897, heslo Indie literatura). Dalším důvodem zamítání této tvorby byl její často milostný obsah, to, že „jí vane duch neukrotitelné erotiky tropické, abychom tak řekli, lásky tropické, která se v nad ženiných nemůže ani nabažiti. Nám severanům se takové přehánění smyslnosti přílišně nelíbí a náš vkus nenalézá v stálém líčení ‚plných bokův a nehem zdobaných prsou‘ nijaké záliby“ (Petrů 1881, s. 47). Proto je na první pohled zarážející, jaké pozornosti se v západním prostředí dostává poslednímu kávjovému textu, jemuž se budeme věnovat podrobněji, totiž Džajadévo *Gítagóvindě*.¹³⁶

Abychom tento zdánlivý rozpor i některá specifika českého překladu básně pochopili, podívejme se nejprve krátce na její dobovou evropskou recepci. Džajadévo *Gítagóvinda* se stala jedním z prvních děl staroindické literatury, s nimiž se mohl seznámit také evropský čtenář. Její částečný překlad publikoval v roce 1792 v periodiku *Transactions of the Asiatick Society* William Jones. Následovala řada překladů německých a francouzských. Z nich je nejvýznamnějším formálně neobvykle přesný překlad Friedricha Rückerta, jenž vznikl roku 1829 (srov. Rückert 1980, s. 202–204) a později v roce 1837 byl přepracován podle nedlouho předtím publikované kritické Lassenovy edice.

¹³⁶ Následující text je zkrácením některých pasáží úvodu ke kritické edici českého překladu básně (Hubáček 2021b).

Již počínaje Jonesem se však všichni evropští překladatelé dopouštějí řady odchylek nejen formálních, ale především obsahových, jež můžeme stručně charakterizovat jako „desexualizaci a desakralizaci“ (Serebrjanyj 1985, s. 90). Již Jones ze svého překladu dělá „idylické drama“ (Willson 1964, s. 101). Tato charakteristika byla dána především tendencí k desexualizaci, již se při extrahování výrazně erotických pasáží dosahovalo imaginace poměru Kršny a pastýřky Rádhy, jež se velmi podobala té, jaká byla typická právě pro dobovou idylickou klasicistní poezii. Nebyla to však jen silně erotická místa, co vzbuzovalo pohoršení evropského vkusu; odporovalo mu také náboženské zaměření skladby, jež měli překladatelé často tendenci pokládat za pozdní dodatky, které k básni vlastně nepatří. Oba úvodní hymny na Višnu tak ze svého překladu vynechal již Jones a dále řada jeho pokračovatelů. Proto nepřekvapí, že nejvěrnějším překladem byl po dlouhou dobu ten, jímž svou kritickou edici doprovodil Christian Lassen. Již volba latiny jako sdělovacího média zde jasně dává najevo, že překlad je zamýšlen jako ryze filologický, nemající žádné literární či umělecké ambice, ale zároveň proto nepodléhající ani žádným dobovým morálním či estetickým konvencím a požadavkům (Serebrjanyj 1985, s. 92).

Pokusy o vtěsnání Džajadévy básně do měřítek evropského literárního vkusu se projevovaly také snahou po určení žánru, jenž *Gítagóvinda* představuje. Ten se hledal převážně v evropské tradici, báseň se nejčastěji připodobňovala k evropskému dramatu (tak Lassen dílo označuje za „drama lyricum“). Nejdále tuto teorii rozvinul Ernst Windisch a v mnohém ji přijal též český překladatel Josef Zubatý; podle Windische jde o pozdní dílo, které svou neobvyklou dialogickou formou odráží ranou podobu staroindického dramatu (srov. Windisch 1920, s. 408). Toto chápání bylo ovlivněno hlavně srovnáváním s lidovými bengálskými (často višnuistickými) lidovými hrami, játrami,¹³⁷ a na dlouhou dobu ovlivnilo jeho recepci i řazení do rámců historie indické literatury. Džajadéva smyslná báseň tak byla náhle vnímána jako pozůstatek starých folklorních tradic, majících magický a rituální podtext. Již z toho, odhlédneme-li ještě od alegorizujících interpretací, typických pro německou romantiku, je patrné, že právě Džajadéva báseň o milostném vztahu Kršny s pastýřkou Rádhou byla v Evropě vždy silně interpretačně zatížena.

Český překlad celého díla vznikl ze spolupráce Josefa Zubatého a Jaromíra Boreckého a v několika verzích (z nichž žádná není zcela definitivní) se dochoval v LA PNP (fond Jaromír Borecký; ritická edice Džajadéva 2021). Zubatý nikde neuvádí prameny, podle nichž pořídil

¹³⁷ Prvořadou důležitost měla v tomto ohledu brožurka bengálského učence Nišikánty Čattopádhjáje (1852–1910) *The Yātrās: Or, The Popular Dramas of Bengal* (1882), jež přímo deklarovala, že Džajadéva báseň „není nic jiného než druh bengálské játry psané sanskrtem“ (Chattopadhyaya 1882, s. 3).

podstročnický překladu, z několika jeho míst však vyplývá, že užil tehdy jedinou kritickou edici textu, již zmiňované vydání Christiana Lassena (1836). Je zajímavé, že výše zmíněné pasáže erotického obsahu opatřil různými vysvětlivkami a pokyny básníkovi. Tak má-li vysvětlit význam „obráceného způsobu milování“ ve strofě V. 12 činí tak přípisem: „Ježiši, to je, když je ženská nahoře!“ Celkově ale jak on, tak Borecký možnost textových vynechávek vylučují. Zubatý se evidentně spoléhá na cit a umění Boreckého jako básníka, což dokládají poznámky jako: „Jak to svedete, je vaše starost“ ke složitému symbolu, kdy se Rádhiny prsy přirovnávají k obětním nádobám boha Kámy (XII. 18).

Práce na Džajadévvově básni zároveň Zubatému ukázala, že dříve přijímaná zjednodušení metrické formy překladu by v tomto případě setřela veškerou svéráznost originálu, která do značné míry spočívá v napětí mezi časoměrnými narativními strofami a rytmicky vybroušenými sylabotónickými strofami vložených písní. Proto bylo nutno písně od vložených strof rytmicky rozrůznit i v překladu, přestože použití časoměry nepřipadalo v úvahu. K tomu Boreckému posloužila především metrická schémata, jež Zubatý pečlivě ve svém podstročnicku rozepisuje vždy, když se metrum mění. Zatímco při překladu většiny písní volí Borecký systém pravidelného rytmu a snaží se zachovat základní rozdělení na takty, ve vložených strofách od tohoto principu upouští, a to již proto, že ani původní metrická schémata nejsou zdaleka tak pravidelně frázována, cézura je u nich spíše fakultativní (jak několikrát zmiňuje sám Zubatý). Dalším odlišením bylo přísné zachování rýmu všude tam, kde jej má originál; tím došlo k dalšímu odlišení nerýmovaných vložených strof od pravidelně rýmovaných písní. Vložené strofy ale představovaly překladatelský problém i nadále, neboť se v básni setkáváme s širokou škálou rozsáhlých metrických celků, jakým je např. nejčastější strofa, šárdúlavikrídita (čtyři devatenáctislabičné verše). Borecký evidentně došel k závěru, že takové celky je nutno rozčlenit na kratší úseky, rozdělené mezislovním předělem, nebo dokonce cézurou. Strofa VIII. 11, k níž Zubatý nadepsal rytmické schéma – – – U U – U – U U U – | – – U – – U – (šárdúlavikrídita), tak Borecký překládá následovně) s vyznačením pravidelných celků):

Mocným kouzlem jsa | srnookým, mysl jim | zpíjeje, pýchu i jich,
 pokořuje a | strásaje mandárů květ | těch živých, vábě je blíž,
 bouře vášně jich; | od zpupných dánavů pak | trpícím nebešťanům
 konče útrapy: | píšťaly Kršnovy zvuk | kéž štěstí rozhojní vám!

Podobně svědomitá práce se objevuje i při hledání analogií k četným aliteracím a koncovým i vnitřním rýmům, jež jsou zejména pro strofy písní *Gítogóvindy* typické. Oba

překladaelé si evidentně uvědomují, jak důležité postižení této charakteristiky básně v překladu je (vzorem jim mohl být německý Rückertův překlad). Zároveň jim však bylo evidentně zřejmé, že dokonalé vystižení všech těchto nuancí v celé básni je nad síly každého překladatele, a proto se Zubatý rozhodl v podstročnicku upozorňovat jen na zvláště výrazné případy. Přidává k nim nejen transkripci originálního sanskrtského znění (aby si Borecký mohl učinit přibližně představu fonetické realizaci), ale v některých případech i náčrtek hudební melodie. Zdrojem mu přitom byla reprezentativní publikace *Indian music from various authors* bengálského hudebního skladatele Šauríndromohana Thákura. Že se Borecký snažil tuto formální virtuozitu co nejvíce napodobit, ukáže již srovnání jedné strofy (V. 8) v sanskrtském originále a českém překladu:

Rati-sukha-sáre gatam abhisáre madana-manóhara-véšam
na kuru nitamini gambana-vilambinam anusara tam hrdaja-íšam
dhíra-samíre jamuná-tíre vasati vané vana-málí
gópí-pína-pajódhara-mardana-čaňčala-kara-juga-šálí (cit. dle Siegel 1978, s. 297).

Za ním, jenž zašel v blaha háj, jenž našel okouzlující jak madan
plnoboká, v síti neotálej jíti, za Pánem, srdcem jenž žádán;
na Jamuny břehu v mírných vánkách šlehu, lesním kvítím věnčen dlí v lese,
s párem rukou, jenž hbitě se k mačkání plných prsů pastýřek nese.

Jistou formální kuriozitou jsou pak některá místa, v nichž se Borecký pokusil napodobit zvukovou instrumentaci kompletně, např. první dva verše strofy I. 42:

Kéli-kalá-kutukéna ča káčid amum jamuná-džala-kúlé
maňdžula-vaňdžula-kuňdža-gatam vičakarša karéna dukúlé (cit. dle Siegel 1978, s. 291)

Z tužeb po sužeb těch milostných částí zde v slasti, kde Jamuná vládne,
za rosy kteréši v úkosí rákosí za šat jej do houští táhne.

Výsledný překlad měl být tedy textem exkluzivním, napodobujícím řadu strukturních rysů kávjové poezie tak, jak se projevují ve staroindickém originálu. Ať jsou formální prostředky tohoto záměru jakkoli podmíněny dobovou teorií překladu a básnického jazyka,

můžeme českou verzi Džadžadévy básně pokládat za experimentálně pojatý pokus o jakousi „českou kávu“ tak, jak byla dobově vnímána – tedy jako poezii „vymělkovanou“, nejednoduchou, výrazově přeplněnou a kladoucí neustálý nárok na spolupráci recipienta.

5. Indická buddhistická literatura

Svaté texty se též v buddhismu původně nespisovaly, nýbrž [] se jim nazpaměť učili, je odříkávající (recitující). Jaké tyto texty byly, už nelze jest bezpečně určit. Byly to snad některé duchu buddhaistickému neodporující upanišady.

František Čupr, 1878¹³⁸

Jak jsme viděli výše (III.2.2.1.), byl indický buddhismus do počátku dvacátých let 19. století na Západě téměř neznámý, a proto se o jeho indickém původu stále pochybovalo (srov. Leifer 1971, s. 93; Lubac 2000, *passim*). První gramatiku páli publikoval sice již v roce 1824 v Colombu Benjamin Clough (de Jong 1976, s. 17),¹³⁹ jeho práce však zcela zapadla. Významnější pro evropskou recepci byla až společná práce Eugèna Burnoufa a Christiana Lassena z roku 1826 (*ibid.*, s. 13; Windisch 1917, s. 125–126).¹⁴⁰ Právě Burnouf se později stal zakladatelem buddhistických evropských studií, a to zejména svou prací *Introduction l'histoire du bouddhisme indien* z roku 1844 (Schwab 1984, s. 84, 295; Lubac 2000, s. 142; de Jong 1976, s. 19–20; Windisch 1917, s. 130–139). Na dílo, pojednávající o sanskrtském buddhismu, měl patrně navázat svazek zabývající se pálijským kánonem a posléze srovnání obou tradic (Lubac 2000, s. 141), v tomto záměru však autorovi zabránila smrt. Proto se rozvíjí dále studium jednak textů v čínštině či tibetštině, jednak v sanskrtu, k němuž přispěl též Burnouf svým překladem *Lotosové sútry (Saddharmapundarikasútra)* z roku 1852 (Windisch 1917, s. 131). Zároveň v roce 1838 rozluštil James Prinsep některé Ašókovy nápisy, jež později pod titulem *Les inscriptions de Piyadasi* vydal Émile Senard (Lubac 2000, s. 146; Filipický & Vacek 1970, s. 182–183). Přestože studium pálijštiny se pomalu rozvíjelo dále a po edici a latinském překladu Viggo Fausbølla si v roce 1855 proslulost získala zejména sbírka mravních výroků *Dhammapadam* (Lubac 2000, s. 147; de Jong 1976, s. 18),¹⁴¹ největší impuls ke studiím pálijského kánonu dal teprve *Dictionary of the Pali Language* Cesara Childerse z roku 1875

¹³⁸ Cit. dle Čupr 1878, s. 79.

¹³⁹ *A Compendious Pali grammar with the Copious Vocabulary in this Language.*

¹⁴⁰ *Essai sur le Pali ou langue sacrée de la presque île au-delà du Gange.*

¹⁴¹ *The Dhammapada, being a Collection of Moral Verses in Pa li.*

(de Jong 1976, s. 19). Již v roce 1881 vzniká Páli Text Society založená Thomasem Williamem Rhys Davidsem a podle jejího modelu v roce 1892 kolkatská *Buddhist Text Society* - o jejímž vzniku podala i u nás stručnou zprávu *Hlídky literární* (an. 1893h, s. 296) – a nakonec v roce 1897 ruská Bibliotheca Buddhica (Fiskovec 2011, s. 91). Většina zájmu o indický buddhismus se začíná soustředit právě k pálijskému kánonu: je publikována i přeložena *Madždžhimma-nikája* (1888–1889) i kompletní pálijská *Vinajapitaka* (1881–1885), mimo kánon pak např. *Milindapañhá* (1880). Na buddhismus sanskrtský se soustředí především Francouzi: Émile Senard mezi lety 1882–1897 edituje *Mahávastu*, překládání jsou Ašvaghóša (*Sútrálankára*, 1906), Čandrakírti (*Madhjakarmávatára*, 1907–1911) i Šántidéva (*Bódhičarjávatára*, 1907; srov. Lubac 2000, s. 221–222). Fausböllovou prací rovněž v letech 1879–1891 vychází kompletní edice sbírky džátak (de Jong 1976, s. 24), kterou v letech 1895–1897 následoval anglický překlad (Lubac 2000, s. 221).

Již z tohoto přehledu je příznačné, že když své pojednání o buddhismu sepisoval kolem poloviny sedmdesátých let František Čupr, byly jeho znalosti původní literatury ještě značně omezené.¹⁴² Již předtím se ve *Slovníku naučném* sice objevuje drobná zmínka o páli jako nejdůležitějším z prákrťů (RSN, IV, 1864., heslo Indie východní) a do pozdějších svazků slovníku přibyla též drobná hesla věnovaná suttám (RSN, VIII, 1870, heslo Sutra) a v rámci dodatků též informace o základním rozdělení pálijského kánonu na tzv. *Tři koše* (*Tipitaka*). Přesto je však Čuprův text na dlouhou dobu jediným pokusem uvést k nám v překladu buddhistickou literaturu. Jen velmi malé znalosti má o buddhistických sútrách; ty podle něj pocházejí ze sanskrtu, ale jejich originály jsou z větší části dnes ztraceny. Datuje je do 3. století př. n. l., a pokládá je tedy za nejstarší vrstvu buddhistické literatury, neboť zde údajně Buddha vystupuje „ještě jen co veliký kněz (srâmana), co blaženec (bhagavant) atp.; buddhou, tj. bohem, stal se teprva mocí a pomocí legend pozdějších“ (Čupr 1881, s. 227). Za jeden z nejstarších textů považuje tzv. *Sútru o čtyřiceti dvou kapitolách* (*S' š' er čang ťing / Sishyer zhang jing*), ve skutečnosti podle tradice první sanskrtskou sútru přeloženou do čínštiny, která je však s největší pravděpodobností jakýmsi výtahem ze starších buddhistických textů (moderní český překlad Lucie Olivové in Král, 2011, s. 33–37). Tento text byl v Evropě znám již poměrně dlouho a proslavil jej již Joseph de Guignes, jenž jej prohlásil za autentická slova Buddha, obsahující všechny nauky, jež předal svým žákům (App 2010, s. 126). Tato tradice se dlouho udržovala i po objevení pálijského kánonu, patrně také pro jednoduchý styl a sumární povahu

¹⁴² Jeho hlavním pramenem byla práce Vasilije Pavloviče Vasiljeva *Буддизм, его догматы, история и литература* (1857), již znal buď v německém (*Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*, 1860) nebo ve francouzském (*Le bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature*, 1865) překladu.

celého textu. Jeho překlad z pera misionáře Évarista Huca otiskl dokonce i konzervativní francouzský katolický list *Annales* roku 1850 (Lubac 2000, s. 142).¹⁴³ Čuprův text vychází z německého překladu z tibetštiny z pera Antona Schiefnera (1817–1879), publikovaného v *Mélanges asiatiques* roku 1851 s titulem *Das Buddhistische Sûtra der zwei und vierzig Sätze*.¹⁴⁴ I přes to, že uvěřil v původnost a stáří textu, nezapře Čupr ve svém překladu znalosti čínské tradice. Proto uvádí, že jsou v sûtře různé pozdější přídavky, jako je řeč o mahájáně v §42 (Čupr 1878, s. 44) nebo dodatek v §10, v němž se praví, že „kdo bůžky a geniy tohoto světa v úctě chová, přitom však též rodičům úctu a čest' prokazuje, bude mít pro rodiče své veliký okres zásluh“, neboť se zde údajně odrážejí klasické čínské principy synovské úcty.

Jediným textem pálijského kánonu, jenž Čupr přináší, je příznačně *Dhammapadam*, o níž říká, že „jest [...] nejstarší náboženská listina buddhaistická po Evropě nyní poněkud známá bez všech přísad mytických, dogmatických a legendárních“ (Čupr 1878, s. 45). Text se v Evropě těšil značné popularitě, a to i jako sbírka morálních výroků (srov. Slepčević 1920, s. 15), která je údajně s to uspokojit naše duchovní potřeby, na něž moderní sekulární doba nebere zřetel (Myers 2013, s. 90). Starobylost jednotlivých pasáží Čupr určuje na základě religionistického rozboru, tj. nakolik a jak je Buddha v textu oslavován: zda již jako božská či dosud žijící lidská bytost. Proto jsou podle něj strofy 180–181 známkou neobyčejné starobylosti textu (srov. Čupr 1878, s. 65), naopak bezprostředně následující strofa 183 pozdním mahájánským přídavkem (ibid.). Celý text, jenž klade do 3. století př. n. l., překládá podle Fausböllovy latinské verze, přičemž se úzkostlivě drží gramatické struktury latiny a jeho překlad tak působí leckdy poněkud nesrozumitelně. Srov. jen strofy 379–380: „Povzbuzuje sebe sama sebou samým, takto, uvážlivě sama sebe hlídaje, bhikhu! Šťastně budeš obcovati. Nebo ‚sám já‘ jest ‚sama já‘ hlídač, ‚sám já‘ ‚sama já‘ útočištěm jest. Proto sama sebe (uzdou) přidržuj jako kupec koně ztepilého“ (ibid., s. 81–82).¹⁴⁵ Patrně vlivem latiny se zde objevují také jinak u Čupra málo obvyklé neologismy, jako např. ‚klidostálec‘ ve strofě 96 či ‚chtičů zbavenec‘ ve strofě 99 (ibid., s. 54).¹⁴⁶

Je nicméně třeba poznamenat, že Čupr má alespoň okrajové povědomí i o dalších oblastech buddhistické literatury. Uvádí úryvek z *Mahánidánasutty* (*Dikhanikája* 15) či

¹⁴³ *Les quarante-deux points d'enseignement proférés par Bouddha, traduits du mongol.*

¹⁴⁴ Přitom se jednalo leckdy o poměrně rozdílné verze, jak je evropsí překladatelé nalézali v jednotlivých asijských jazycích (srov. Xiaoming 2018).

¹⁴⁵ Srov. nový překlad Karla Wenera: „Je nutné, abys sám sebe neustále napravoval a sám sebe ostříhal. Mnich, který sám sebe s jasným vědomím střeží, bude trávit čas ve spokojenosti. Každý je sám sobě ochráncem, každý je sám strůjcem svého vlastního budoucího zrození. Proto nechť každý zvládne sám sebe, jako pěstitel koní zvládne ušlechtilého oře“ (Werner 1992, s. 102).

¹⁴⁶ Werner překládá jako „ten, kdo došel úplného míru“ a „ten, kdo se zbavil vášní“ (Werner 1992, s. 56–57).

z Ašvaghóšovy *Vadžrasúči* a objevuje se u něj zmínka též o „skálopišech krále Pijadasiho (Dharmasoky)“ (ibid., s. 97). Ani později se povědomí o buddhistické *Tipitace* a nekanonických spisech příliš nezlepšilo, neboť jak Petruš (1881, s. 60), tak Zubatý v heslech *Ottova slovníku naučného* jim věnují jen velmi stručné zmínky, a to patrně též proto – jak uvádí Zubatý – že dosud není známa ani základní historie této literatury.

Jedinou oblastí buddhistické literatury, jež k nám byla alespoň ve výběrech či převyprávěních uváděna, byly džátaky, tj. příběhy z minulých Buddhových zrození, které stojí na Západě za značným rozšířením obliby buddhismu (srov. McGetchin 2009, s. 124). S prvním takovým textem se setkáváme již v *České včele* roku 1844, kde s označením „japonská legenda“ čteme stručný příběh nazvaný *Pokušení Buddha*. Je to obdoba vyprávění o králi Šibim, jak jej známe např. z *Mahábháraty*, a představuje patrně džátakové vyprávění tohoto syžetu. Z čínské verze poučných avadánových příběhů vychází drobná ukázka ve *Zlaté Praze*, neboť je založena na francouzském překladu sinologa Stanislase Julienu (Julien 1865).¹⁴⁷ O džátakách se krátce zmiňuje též Čupr, jenž „jako z velikého pralesu legend a povídaček buddhaistických“ vybírá a převypravuje „jen jako ledabyle“ (Čupr 1878, s. 94) *Makkasadžátaku* (č. 44; ibid., s. 95–96) a podává převyprávění posledního a nejdelšího z džátakových příběhů, *Vessantaradžátaky* (č. 547), neboť „žádná povídka nevynutila na světě více slzí nežli tato“ (ibid., s. 95).

První výbor z džátak připravil však teprve v roce 1910 Otakar Pertold pod názvem *Buddhistické pohádky*. Vypravování pokládá za důležitá zejména pro zkoumání počátků narativních syžetů, jež pak pronikly nejen do sbírek indické vyprávěcí literatury, ale i na Západ (srov. Pertold 1910, s. 3–6). Překlad je opatřen rozsáhlým poznámkovým aparátem, jenž je však někdy až příliš detailní a neúčinný – např. informace, že manga „náležejí vůbec k nejchutnějšímu tropickému ovoci, zvláště svou přelahnou, šťavnatou dužinou, pročež se v nejrozmanitější úpravě i naložené požívají“ (ibid., s. 64). Výbor obsahuje celkem osmnáct džátak¹⁴⁸ a překlad je mírně zkrácen: vynechány jsou některé veršované pasáže a rámcové zasazení jednotlivých příběhů. Pro ostatní veršové vložky hledá i Pertold ekvivalent v české prozodii, a to zejména pro šlók. Ačkoli byl tento Pertoldův pokus jediným českým překladem

¹⁴⁷ *Les Avadanas, contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour, suivis de poésies et de nouvelles chinoises* (1859).

¹⁴⁸ Jedná se o č. 9 (*Maghádévadžátaka, O Maghádévovi*), 12 (*Nigródhamigadžátaka, O jelenu Nigródhovi*), 18 (*Matakabhaddadžátaka, O oběti za mrtvého*), 32 (*Naččadžátaka, O tanci pávově*), 38 (*Bakadžátaka, O jeřábu*), 51 (*Mahásilavadžátaka, O velikém Silavatovi*), 151 (*Rádžóvadžátaka, O napomenutí královském*), 189 (*Síhačammadžátaka, O oslu ve lví kůži*), 198 (*Rádhadžátaka, O papoušku Rádhovi*), 208 (*Sunsumáradžátaka, O hloupém krokodýlu*), 257 (*Gámaničandadžátaka, O králi opičím*), 280 (*Putadúsakadžátaka, O výru*), 308 (*Džavásakunadžátaka, O chytrém ptáku*), 339 (*Báverudžátaka, O Babyloňanech*), 360 (*Sussondídžátaka, O královně Sussondí*), 411 (*Sussimadžátaka, O králi Susimovi*), 439 (*Čatudváradžátaka, O městě se čtyřmi branami*).

džátek, příběhy byly známy z anglických i německých verzí a inspirovaly i k volným parafrázím. Proto tvoří převážnou většinu cyklu Marie Tilschové nazvaného v první verzi *Ze staré Indie* (1918) právě volné převyprávění deseti džátek.¹⁴⁹

Jistou kuriozitou je zvýšený zájem o buddhismus a tím i texty pálijského kánonu (především *Suttapitaky*), jenž zaznamenáváme na přelomu století v theosofických kruzích. Ukázky překladů a parafrází pálijských súter tehdy přináší revue *Lotus*, v jejímž rámci však mají ilustrovat theosofické učení. Proto se jedná o drobné úryvky, jež lze často jen obtížně identifikovat (překladaelé neuvádějí ani původní pálijský text, ani evropský zdroj, z něž vycházejí).¹⁵⁰ První vlna tohoto zájmu přichází v roce 1900. Tehdy časopis přinesl poměrně rozsáhlý úryvek z *Dhammapady* (Čejka 1900) a z *Čúla-saččakasutty* (*Madždžhimma-nikkája* 35; an. 1900). Další překlady se objevují tři roky nato; je to především překlad celé *Daghinávibhangasutty* (*Madždžhimma-nikkája* 142; an. 1903a) a *Udajasutty* (*Samjutta-nikkája* 7. 12; an. 1903b), ale též blíže neidentifikované úryvky ze *Samjutta-nikkáji* (an. 1903c) a *Khuddaka-nikkáji* (an. 1903d), a slavná pasáž z *Maháparinibbáanasutty*, údajná poslední Buddhova slova (an. 1903e).

I přes tyto zdánlivě hojné překlady je ale jejich dosah značně diskutabilní. Skutečné poznání buddhismu a jeho učení tak nevycházelo v období do první světové války z kanonických textů, ale z příruček a další sekundární literatury.

6. Novindické literatury

Literární historie moderní Indie má [...] nyní všechen vzhled a půvab epochy renesanční a fáze přechodní.

Delphine Menant, 1901¹⁵¹

Protože byla Evropa po objevení sanskrtu fascinována staroindickou sanskrtskou literární tradicí, byla reflexe (jak teoretická, tak překladatelská) moderních indických literatur do značné míry opomíjena, a to nejen v našem, ale i v evropském kontextu. Pokud byla novindickým literaturám připisována vůbec nějaká hodnota, pak především starším fázím hindského

¹⁴⁹ Jsou to čísla 1 (*Apannakadžátaka*, *Dva kupci*), 387 (*Sučidžátaka*, *Námluvy*), 446 (*Takkaladžátaka*, *Zlá žena*), 136 (*Suvannahansadžátaka*, *Zlatý čáp*), 309 (*Čavakadžátaka*, *Čandal*), 147 (*Puppharatadžátaka*, *Růžové šaty*), 547 (*Mahádhammapáladžátaka*, *Dhammapál*), 531 (*Kusadžátaka*, *Trpělivost*), 461 (*Dasarathadžátaka*, *Moudrý Rám*), 469 (*Mahákanhadžátaka*, *Král bohů Sakka*).

¹⁵⁰ Výjimkou jsou sporadicky jako pramen citované antologie Paula Caruse (1852–1919) *Das Evangelium Buddhas* (1895) či Karla Eugena Neumanna (1865–1915) *Die Reden Gotamo Buddhos* (1892).

¹⁵¹ Cit. dle Menant 1901, s. 481.

písemnictví, zejména v období 17. století, jak uvádí *Slovník naučný* v článku o hindské literatuře, zpracovaném na základě monografie Josepha Héliodora Garcin de Tassy (1794–1878) *Histoire de la littérature hindoui et hindoustani* (1839, 1847). Příznačné je i to, kterým autorům a proč se dostalo v rámci slovníku drobných samostatných hesel. Je to básník Nabhadás (ve slovníku Nabadž), autor souboru životopisů významných světců, *Bhaktamálu*, neboť tato „báseň [] pro kulturní a nábož[enský] dějepis Indů důležitá jest“ (RSN, sv. V, 1866, s.v.) a historik Muhammad Qásim Hindúšáh zvaný Firište, jehož perské dílo *Ibráhímův růžový záhon* (*Gulšáh i-Ibráhímí*) nebo jen *Firištovy dějiny* (*Táríh i-Firište*), vypisující muslimskou historii Indie (srov. Rypka et al. 1963, s. 389) bylo pokládáno za nejdůležitější zdroj pro starší indické dějiny. Ze soudobých autorů slovník zmiňuje pouze ty, kteří se stali významnými propagátory evropské vzdělanosti; z těchto důvodů je v dodatcích uveden Kali Krišna Bahadur (též Kali Krišna Déb, 1806–1874), bengálský spisovatel a prozápadní reformátor. Podobnou tendenci ve výběru hesel rámcově vykazuje též *Ottův slovník naučný*; i zde má ze starších persky píšících indických autorů heslo Firište, k němu však přibyl též básník a prozaik Amír Chusrau Dihlaví (autorem obou hesel je Rudolf Dvořák). Jinak se však o novindických literaturách dovídáme, že jsou „obsahu obyčejně mimo Indii málo zajímavého“ (OSN, XII, 1897, heslo Indie literatura) a z hindských autorů má vlastní heslo jedině francouzsky a anglicky píšící básnířka Toru Dutt (1856–1877). Též heslo Josefa Zubatého o hindské literatuře se nese v duchu tvrzení, že celá středověká bhaktická poezie „vyznačuje se fantastičností a často bombastem“ (OSN, sv. XI, 1897, heslo Hindí); za dobu vrcholu hindské literární tvorby jsou označeny roky 1570 až 1750, kdy působil jednak Biháří Lál, autor *Satsai*, „nejslavnějšího díla v Hindí“, jednak Tulsídás, „jenž mj. napsal nejpopulárnější epos v Indii“ (ibid.). Ještě níže je hodnocena v nepodepsaném hesle tvorba v gudžarátí, která „literatury domácí nemá, vyjmouc literaturu časopiseckou. [...] Toliko Pársové napsali v něm řadu knih týkajících se náboženství Zoroastrova a v nové době i dramata“ (OSN, sv. X, 1896, heslo Gudžarátí). Stejnou tendenci vykazuje i heslo bengálský jazyk a literatura; jeho autor, Rudolf Dvořák, podává sice obsáhlé informace o vzniku bengálštiny i bengálského písma, o literatuře však (stereotypně) soudí, že „nemá [...] téměř žádné původnosti“ (OSN, II, 1890, s.v.). Neoriginálnějšími tvůrci jsou podle něj čaitanjovští básníci Ločandás a Krišnadás, oba autoři mangalového díla *Nektar života vznešeného Čaitanji* (*Šríčaitanjačaritámrita*; srov. Zbavitel 2008, s. 91–92).¹⁵²

¹⁵² Dvořák sice omylem namísto Ločandáse uvádí jméno Trilóčandás (v podobě Trilotšandas), jde však patrně o záměnu podobně znějících jmen; Trilóčandás je básník z poloviny 13. století, autor čtyř hymnů v sikhském *Gurugranthu*.

Prvním podrobným článkem věnujícím se moderním indickým literaturám je tak až překlad textu *Litterature moderne de l'Inde* (*Revue encyclopédique Larousse*, 1900) francouzské etnologky a íránistky Delphine Menant (1850–1932), jímž do *Hlídky literární* roku 1901 přispěl J. Oliva. Jeho hlavní myšlenkou je, že v kulturní i literární tvorbě je indická společnost „rozdělena na dvě velké skupiny: ortodoxní, kteří zásadně odmítají všechen cizí vliv, a přívržence metod evropských, kteří myslí, že z těchto metod dosáhnou užitku: sjednocení vlasti a obrození lidu“ (Menant 1901, s. 482). Ve svém přehledu pak uvádí většinu dobových zástupců téměř všech moderních indických literatur, pomíjí pouze literaturu rádžputskou, neboť „není ještě dosti prozkoumána, aby se mohlo o ní psátí širšímu obecnstvu“ (ibid., s. 483). Zmiňováni jsou tak četní spisovatelé v hindí, hindustání, urdu, gudžarátí, maharáštrí, ale i spisovatelé v tamilštině, telugštině či malajálámštině. Zvláštní místo zde mají ženy, především zakladatelka hindského moderního autobiografického románu Krupabái Satthianadhan (1862–1894), nevnímaná však (jako dnes) jako představitelka viktoriánského feminismu (srov. D'Souza 2000), ale jako „dcera brahmana obráceného na křesťanství“ (Menant 1901, s. 563), jež ve svých románech artikuluje „city duší indických vábených ideálem křesťanství“ (ibid.). I přes tuto tendenčnost je text výrazný především voláním po originalitě, a proto je např. bohatě rozvinutá urdská románová tradice kritizována, neboť její autoři nehledí vytvořit díla originální, nýbrž jen přejati scény a charakterů románův anglických a uzpůsobiti je pro Indii“ (ibid., s. 484). Za nejrozvinutější je tak pokládána literatura v bengálštině, za jejíhož největšího tvůrce je pokládán básník Madhusúdan Datta, jehož epos *Zabití Meghnáda* (*Meghnádhbadh*; srov. Zbavitel 2008, s. 177–178) „je počítáno od kompetentních kritiků do řady klasických děl vedle Valmiki, Kalidasy, Homéra, Danteho a Shakespeara“ (ibid., s. 560) a dále prozaik Šaratčandra Čattopádhjáj, v jehož dílech jsou „pro evropské čtenáře [...] vzácné projevy intimního života a myšlení indického“ (ibid.).

První český překlad z novoindických literatur pořídil teprve v roce 1911 Vincenc Lesný. Jedná se o povídku *Déobálá* hindského autora Ajódhji Singha, známějšího pod pseudonymem Hariaudh¹⁵³ (1865–1946). Jeho díla jsou dnes připomínána především pro čistotu užívané hindštiny, kterou pokládá za ostře odlišnou jak od hindustání, tak od urdú (srov. Ritter 2004, s. 417). Význam povídky pro českého čtenáře je v jejím sociálním poselství, neboť dobře ilustruje, že „v Indii probouzejí se nové myšlenky, probouzí se vědomí, že jejich kastovnictví [...] není správné a že tíží“ (Singh 1911, s. 67). Rozměr estetický je tedy zcela upozaděn, podle Lesného lze jistou estetickou kvalitu dílka spatřovat pouze v „milé nehledanosti výrazu“ (ibid.),

¹⁵³ Jde o jakousi jazykovou hříčku, neboť Hari- stojí namísto Singh a -audh je zkrácenou podobou jména Ajódhjá (srov. Ritter 2004, s. 418).

neboť jeho „stavba [je] až příliš průhledná“ (ibid.). Toho si povšimli také oba recenzenti dílka, Karel Velemínský v *Naší době* a nepodepsaný referent ve *Vlasti*, přestože jejich celkové hodnocení je zcela odlišné. Velemínský sice soudí, že „mladí čtenáři, kteří vniknou do díla, odnesou si z [...] ušlechtilého děje hluboký a trvalý dojem“ (Velemínský 1912–13, s. 145), dílo však pokládá za umělecky málo zdařilé. Naproti tomu referent konzervativní *Vlasti* povídku rozhodně nepokládá za vhodnou četbu pro mládež (nezapomeňme, že vyšla v Laichterově edici *Žeň z literatur*, určené převážně mladším čtenářům), neboť „co je českým dětem do toho, že v Indii se nelíbí kastovníctví? [...] Co prospívá dětem v Indii, méně se hodí pro čtenáře české“ (an. 1911–12, s. 957).

Tyto a podobné soudy zcela změnilo udělení Nobelovy ceny za literaturu Rabíndranáthu Thákurovi v roce 1913. S první zmínkou o básníkovi se přitom u nás setkáváme již roku 1901 ve výše zmíněném textu Delphine Menant; již zde se dočteme, že „je nejpůvodnějším básníkem Bengálska“ (Menant 1901, s. 560). Další drobnou zmínkou je zpráva ze 13. 4. 1913, v níž je Thákur zmíněn mezi jinými současnými anglicky píšícími autory (Selver 1913, s. 428). Skutečný boom nejružnějších zpráv a narychlo přebíraných překladů však nastal teprve po udělení Nobelovy ceny. Bylo to z velké části způsobeno faktem, že za vážného kandidáta na tuto cenu byl pokládán rakouský nacionalista Peter Rosegger (1843–1918), známý svými pangermánskými tendencemi (srov. Hříbek 2014, s. 335). To je jeden z faktů často zmiňovaných českými publicisty, podle nichž právě odpor Slovanů vůči Roseggerovi pomohl k udělení ceny dosud neznámému Indovi (srov. an. 1913a, s. 2). Přestože údajně „Němci vyslovují podezření, že přiznání ceny byla jakás poklona Anglii, myslíme [...] spíše, že rozhodl tu sklon moderních básníků [...] pro poezii Orientu“ (an., 1913b, s. 196). Že však mohly za nadšeným aplaudováním Roseggerovu odmítnutí stát příležitostně i důvody jiné než nacionalistické, naznačuje článek *Archy*, jež vítá Nobelovu cenu raději pro orientálce Thákura než Roseggera, který „v posledních letech odpadl od katolictví k protestantismu“ (an. 1913c, s. 38). Dalším stereotypně zmiňovaným faktem v prvních zprávách o udělení Nobelovy ceny je, že jedním z několikrát navrhovaných aspirantů na toto ocenění byl i Jaroslav Vrchlický, který by jistě cenu obdržel, kdyby byl dosud živ (ibid., s. 39; an. 1913a, s. 2), neboť „nebyl básník menší Rabindranatha Tagora“ (Marek 1913–14, s. 379).

Tyto spekulace vedly rovněž ke komparaci Thákurova díla (známého pouze z překladu anglické verze *Gítáňďžalí*) s tvůrci moderní české symbolické poezie, zejména s Otokarem Březinou, ale též Antonínem Sovou (srov. Hříbek 2014, s. 336). Šlo přitom nejen o nacionalisticky zabarvené komparace, ale o srovnávání proklamativně moderního a zdánlivě tradicionalistického umění. Tak působí provokativně názor Antonína Veselého, že to, k čemu

dospívají Březina i Sova po dlouhém hledání, je Thákurovi vlastní: „Podstatný rys Tagorovy poezie je vykoupení a posvěcení básníkova lidství. To, dosaženo teprve opsáním celého kruhu Březinova vývoje a k čemu právě dospívá po těžkém vysilujícím zápase Antonín Sova ve svých *Žních*, drží ve výši celý zjev Tagorův v *Oběti písní*“ (Veselý 1914, s. 17). Tomuto názoru ostře oponuje ze stanoviska *Moderní revue* Marek; podle něj „indická poezie nedosahuje nikterak dramatickosti a typičnosti velikých a přísně soustředěných básní Březinových, neboť jí chybí mocné síly patetické“ (Marek 1913–14, s. 379). Konečně indolog Vincenc Lesný, jenž znal Thákurovo dílo i v originále, soudil, že „oproti Březinovi má Thákur verš poměrně lehčí, zpěvnější a podajnější. Kdežto sloka Březinova bývá někdy přesycena metaforou, u Thákura metafora nikdy není na újmu okamžité jasnosti myšlenky“ (Lesný 1914, s. 308).

Takto se již od počátku recepce Rabíndranátha Thákura pevně vřadila do tradičního českého národního diskursu (Hříbek 2014, s. 335), jinak artikulované interpretace byly zpočátku skutečně marginální.¹⁵⁴ I přes tuto artikulaci se však brzy objevila snaha po korektním vnímání Thákurova díla především v literárněvědných intencích – Thákur tak není u nás vnímán na prvním místě jako filosof, prorok či věštec, ale jako básník a prozaik (srov. *ibid.*, s. 337). O tom svědčí již první časopisecké i knižní překlady jeho děl, v nichž výrazně převažuje poezie (ač se zároveň objevují též ukázky ze souboru esejů *Sádhaná*). Přitom především časopisecké překlady je dnes značně obtížné celkově charakterizovat; vlna bezprostředního zájmu způsobila totiž jednak přejímání některých překladů, často pod odlišným titulem, do několika periodik, jindy zase druhotný překlad nejrůznějších evropských převodů či parafrází. Týž soubor básní, přeložený Vincencem Lesným z bengálštiny, se objevuje jak v *Besedách Času* ze 4. 1. 1914, tak (bez udání zdroje) o dva měsíce později v *Arše* z 1. 3. 1914; jen o něco přesněji uvedl svůj pramen redaktor *Českého světa*, jenž otiskl 17. 4. 1914 verše, „jež onehdy v *Času* přeložil V. Lesný“; míněno je tím číslo *Času* z 6. 11. 1913, nicméně báseň se objevuje rovněž v rámci Lesného knižního překladu *Ukázky poezie i prózy*, vydaného na jaře 1914. Zvláštní jsou případy, kdy je bez udání důvodu táž báseň tištěna několikrát v jediném periodiku; např. báseň nadepsaná *Dítěti* se v témž znění objevuje v *Českém světě* z 28. 11. 1913 a znovu 17. 4. 1914. K poněkud obskurním pramenům sáhla např. redakce *Rudých květů*, kde bylo v čísle z 27. 11. 1913 použito nizozemského překladu Frederika van Eeden (1860–1932), jehož překlad anglické verze *Gítáňdžalí* (s titulem *Wij-zangen*) se objevil již koncem tohoto roku (podrobně Meyer 2004). K maďarskému zdroji se uchýlili v *Národních listech* z 25. 12. 1913; báseň *Bajadera* je evidentně založena na prozaické parafrázi, kterou vytvořil básník Dezső

¹⁵⁴ Patří mezi ně pokus Františka Krejčího spojit úspěch *Gítáňdžalí* s theosofickým hnutím a vzestupem neobuddhismu (Krejčí 1914).

Kosztolányi (1885–1936) a jež se později v Maďarsku dočkala značné popularity (srov. Bangha 2011, s. 120–122).¹⁵⁵ Mimoto se začínají objevovat též překlady z *Přibývajícího měsíce* (*The Crescent Moon*), nejprve tlumočené Antonínem Klášterským (*Malý čtenář*, 1913–14), později Věrou Stephanovou (*Květy*, 1915–16).¹⁵⁶ Sporadicky jsou časopisecky překládány i povídky, tak např. *Subhá* v anonymním převodu v *Lidových novinách* 30. 5. 1914 (s titulem *Němá*). Zároveň v této době začínají vycházet první knižní překlady; na samém začátku roku 1914 se objevuje překlad anglické verze *Gitáňďžali* z pera Františka Baleje, který jej opatřil i poměrně rozsáhlou interpretační předmluvou (srov. Hříbek 2014, s. 335). Podstatnější je však zájem, jenž Thákurovu dílu věnoval Vincenc Lesný.¹⁵⁷

První zprávy o Thákurovi byly často založeny na nepřímých zdrojích, a proto zmatené a kusé. Vincenc Červinka dokonce ve zprávě pro *Zlatou Prahu* z 21. 11. 1913 o autorovi (jehož jméno uvedl v podobě Rabindranath de Tagore) tvrdil, že „je podivín, který několik let žil jako poustevník“ (Červinka 1913, s. 118). Zprávu sám opravil v čísle ze 6. 1. 1914, kde na základě anglických a německých pramenů uvádí mj., že psal bengálsky, nikoli hindsky a „že je autorem dvou románů, *Gora* a „*Nouka dubi*, to jest *Ponoření člunu*“ (Červinka 1914, s. 167). Svůj zavádějící předchozí text omlouvá skutečností, že „v prvních dnech, kdy zpráva o překvapujícím rozhodnutí švédské Akademie se rozlétna do světa [] většina informací byla nesprávná a falešná“ (ibid.). I přesto nebyly Červinkovy informace, zprostředkované anglickými a německými prameny, zcela přesné; jejich nové opravy se ujal právě Vincenc Lesný, mající přístup k bengálským originálům autorova díla. V textu otištěném v témže periodiku z 20. 2. 1914 upravuje především přepis bengálských výrazů (názvy autorových románů správně znějí *Góra* a *Naukádubi*). Prvním větším plodem Lesného erudice se pak stal drobný výbor z básníka díla, jenž pod názvem *Ukázky poezie i prózy* vyšel poprvé na jaře 1914 (2. vydání 1916). V předmluvě vyslovuje názor, že „století devatenácté [...] je pro Bengál dobou štěpování evropského myšlení na indické půdě a v próze se o překot dohání, co století minulá zameškala“ (Thákur 1914a, s. 6). Nejpůvodnějším představitelem jak poezie, tak prózy je právě Thákur, což Lesný dotvrzuje literární charakteristikou jeho díla: „Poezie před ním milovala strojeně vznešenou mluvu, libovala si ve zvučných přívlastcích a velkolepých

¹⁵⁵ Jedná se o zpracování téže legendy, jež se stala podkladem Zeyerovy *Záletnice* (viz VI.2.3.) a již Thákur zařadil do sbírky *Výprávění a historky* (*Kathá ó káhiní*, 1900), její anglický překlad pod číslem XXXVII do *Česání ovoce* (*Fruit gathering*, 1916).

¹⁵⁶ Již předtím uveřejnila Thákurovy texty v *Osvětě* 1914 s titulem *Uvědomění lásky*. Její překlady *Přibývajícího měsíce* poté vyšly knižně u B. Kočího v roce 1915 (znovu 1920). Stephanová je také autorkou prvního překladu Thákurovy jednoaktovky *Čitra* (*Květy*, 1915–16).

¹⁵⁷ Ačkoli se zpočátku k reflexi a básníka díla jako indolog přihlásil též Otakar Pertold, a to jak drobnou reflexí (Pertold 1914), tak překladem jedné Thákurovy básně (Thákur 1914c), zůstal tento zájem v jeho díle dále nerozvíjen.

příkrasách; mluva Thákurova však je prostá, jednoduchá, nechce strhovat formou, nýbrž svým obsahem a teplem upřímnosti“ (ibid., s. 7). Nejen následným výběrem překladů (deset básní z původní bengálské sbírky *Gítáñdžalí*, tři úryvky z anglického souboru *Sádhaná* a povídka *Klín [Madhjavarttini]*), nýbrž i touto předmluvou položil Lesný směr pozdější recepci Thákura, který bude nadále vnímán především jako básník, prozaik a dramatik, teprve ve druhé řadě jako filozof a prorok (srov. Hříbek 2014, s. 337).

Na tento text Lesný navázal rozsáhlou studií o básnickově tvorbě v *Květech*; jí se uzavírá prvotní období nadšené a poněkud zmatené recepce, studium Thákurova díla je zde poprvé postaveno na solidních vědeckých základech. Ač ani Lesný nepopírá, že „Rabíndranáth Thákur je především básníkem lásky, všech jejích odstínů“ (Lesný 1914b, s. 171), poprvé si dovoluje rovněž kritické výtky, neboť i přes slávu, již se této poezii dostalo (především recepcí anglického souboru *The gardener, Zahradník*) je prý nutno přiznat, že je básník svým vnímáním ženy leckdy poplatný orientálním stereotypům: „Ne že by v jeho verších nebylo ohnivých slov, ne že by v nich chybělo hluboké, upřímné zbožňování milované ženy, ale chybí v nich něco, cosi jako spodní tón, aby básník hleděl na ženu jako na bytost sobě rovnou“ (ibid., s. 172). A podobný odstup zachovává Lesný i při reflexi Thákurových dramát (z nichž však zná v této době pouze *Podzimní slavnost [Šáradótsab]* a *Smír [Prájaščitt]*). Je nutné posuzovat je pouze měřítkem dramatiky východní, západnímu diváku budou připadat nudná a – snad až na *Smír* – nedramatická (srov. ibid., s. 311). Totéž platí i o románech, a Lesný je patrně prvním, kdo oproti kritikou vyzdvihovanému *Górovi* poprvé připomíná kvality *Naukádubi*, románu, v němž „autor [...] je prost všech rušivých vlivů, jde pevně za cílem, jež si byl vytkl“ (ibid., s. 465). Na základě všech těchto analýz uzavřel Lesný poprvé faktem, jenž je dnes obecně přijímán, že autor vynikl nejen jako lyrický milostný a duchovní básník, ale rovněž jako povídkář – neboť též jeho povídky jsou sice mnohdy „průhledné jak křišťálová voda bengálské říčky, ale všechny dýší svěžím půvabem bengálské zeleně a radostí ze života“ (ibid., s. 462), cenné jsou však především tím, že se v nich autor „dívá [...] na člověka zdáli i zblízka, pozoruje ho drobnohledně, zajímá se též o nejvšednější jeho konání a vnáší vše perspektivně na papír“ (ibid., s. 314). Tyto analýzy jsou pak základem nejen další české recepce Thákurova díla, ale vlastně i Lesného rozsáhlé monografie, vydané ještě za básnickova života v roce 1937.

7. Závěr

Jakkoli se předchozí části této práce snad zdají být pouhými analýzami jednotlivostí a dílčími postřehy, domníváme se, že z nich jasně vyplývají některé základní koncepty v recepci indických literatur, jež se v naprosté většině případů ukazují být jako odraz západních recepčních schémat, a to odraz značně pozdní. Má-li Evropa překlad Kálidásovy *Šakuntaly* již koncem 18. století, do češtiny drama překládá teprve Čeněk Vyhnis ve druhé polovině šedesátých let (a knižně vyjde teprve roku 1873); představuje-li Anquetilův *Oupnek'hat* zdroj prvotního poznání upanišadové filosofie, pokládá jej ještě koncem sedmdesátých let u nás František Čupr za nejdostupnější a věrohodný zdroj k poznání této problematiky. Přitom až do nástupu moderní indologie, především Josefa Zubatého a jeho žáků, rezonují u nás indické literatury buď zprostředkovaně, nebo jen velice okrajově. Ani sanskrtisté, jako byli Čeněk Vyhnis, Jan Gebauer či Emanuel Kovář nezanechali více než poměrně malé množství překladů, formálně ovlivněných evropskou překladatelskou praxí a opatřených většinou jen nejnужnějšími komentáři. Přes částečnou originalitu svých literárněhistorických a filosofických koncepcí (jakkoli eklektických) se závislosti na evropských soudech nedokázal zbavit ani František Čupr (jenž byl ostatně na překladech do germánských a románských jazyků závislý i pramenně). Jakkoli jeho postřehy o védské literatuře či *Bhagavadgītě* obsahují mnoho originálních jednotlivostí, zapadají většinou do rámců tehdy obvyklých a později ještě dlouho přežívajících evropských schémat; přesto však Čuprovi zůstane zásluha, že do naší literatury poprvé písemnictví starověké Indie uvedl (byť prostřednictvím cizích překladů) v do té doby neobvyklém rozsahu (jenž např. pokud jde o texty *Rgvédy*, zůstal dodnes bohužel nepřekonan, a v poznání upanišad učinil tento krok teprve Zbavitelův překlad z roku 2004). Je to však teprve Zubatý, kdo studium indických literatur zakládá na skutečně vědeckých principech; jeho záběr je zároveň tak široký, že je schopen orientovat se v odborné diskusi kolem védské tradice, staroindické epiky i dramatu a tuto diskusi zprostředkovat českému čtenáři. Na jeho dílo bezprostředně navazují první práce Vincence Lesného; ten vůbec poprvé obrací pozornost k rozsáhlé puránové literatuře, aby se zároveň věnoval též novindickým literaturám a ještě před vypuknutím války k nám uvedl kritické studium díla Rabíndranátha Thákura. O něco menší je již rozsah zájmu Bedřicha Votýpky, jenž se soustředí především na některé problémy spojené s textem *Rgvédy* a indického dramatu, i přesto však jej lze mezi Zubatého žáky v tomto ohledu dobře zařadit.

Jestliže byla již řeč o evropských schématech uvažování, je třeba si uvědomit, že v některých případech tato schémata (a to i u nás) přetrvávají již od středověku a nelze je

stopovat pouze k prvním překladům ze sanskrtu. Týká se to zejména recepce staroindické vyprávěcí literatury, kde jsou evropskou tradicí dlouho rozlišovány sbírky bajek (jako *Pañcatantra* či *Hitópadeša*) od souborů „pohádek“ (jako *Kathásaritságara* či *Vétálapañčavimšati*), ačkoli indická tradice toto rozlišení nezná. Základ tu tkví v pevně zakořeněné a široce rozšířené recepci *Kalíly a Dimny*, „Bidpajových bajek“, za jejichž jistou odnož či spíše „variantu“ byla – jak jsme ukázali v prvních oddílech této kapitoly – *Pañcatantra* dlouho považována a podle toho též interpretována. Svou roli zde hraje i recepce arabsko-perské *Tisíce a jedné noci* jako pokladnice orientálního vyprávěčského umění, jehož schémata do značné míry ovlivňují též vnímání některých reálií indického vyprávěčství. Jen pozvolna se z okruhů této recepce vymaňuje vnímání *Mahábháraty*, jež je dlouho pokládána za podobný svod folklorních tradic, na něž se teprve pozdějším nánosem nabalily filosofické spekulace a „bráhmanské“ úvahy (jak se domnívá ještě i Zubatý); je to tedy dílo plné podobných příběhů a pohádek, zajímavých především v jednotlivostech, nikoli v zasazení do celku – ostatně pro ilustraci zmiňme jen, že ještě Voborníkův překlad epizody o *Sávitri* z roku 1922 ponese výmluvný podtitul *Indická pohádka z Mahábháraty*. A především v narativních tradicích jsou dlouho vnímány též purány, jejichž literární i religionistická hodnota bude objevována teprve v průběhu 20. století. Z této tak široce a dlouhodobě zakotvené tradice se z indických epických a vyprávěčských děl vymyká částečně vlastně jen *Rámajána*, u níž je pocíťována více její umělecká ambice, protože je pokládána za jakýsi umělý epos podobný Homérově *Íliadě* či *Odyseii*.

Zcela jinak vyznívá recepce jedné z částí výše zmíněné *Mahábháraty*, slavného *Zpěvu vznešeného (Bhagavadgíty)*, jež se od svého prvního českého překladu (1877) stává základním zdrojem theosoficko-mystických interpretací východní filosofie. Tato recepční schémata (k jejichž rozvinutí dojde především zásluhou Karla Weinfuretra teprve v průběhu dvacátých a třicátých let 20. století) sdílí *Bhagavadgíta* jednak s upanišadami, jednak s některými filosofickými texty (především Pataňdžaliho *Jógasútrami*) a částečně též s védskými sanhity. V jejich případě je však pro české prostředí dobře doložena propast, jež se postupně v jejich vnímání otevírá mezi filologickou indologií (pro niž se sanhity stávají především pokladnicí nejstaršího písňového indoevropského fondu) a theosoficko-okultistickými směry, jež v mnohém vycházejí z premis přijatých již preromantickým a romantickým myšlením.

Za specifický fenomén indické literární tradice je od doby Jonesova překladu Kálidásovy *Šakuntaly* pokládáno drama. To dokazuje i česká recepce, v jejímž rámci vznikly do konce 19. století překlady všech tří Kálidásových dramát (ze dvou překladů *Vikramórvašijam* se ironií osudu dochovaly pouze fragmenty) a značné části Šúdrakovy

Mrčhakatiky. I přes tuto poměrně omezenou znalost indické dramatiky je její fenomén v naší literatuře poměrně živě diskutován, ať už na rovině teatrologické (kde se uvažuje především o možnostech a způsobu jevištní realizace jednotlivých her), tak historické (jež se soustředí především na problematiku stanovení míry závislosti a souvislosti s [post]klasickým řeckým dramatem). Ukazuje se zde dobře, jak fenomén dramatu – pokládaného do té doby za téměř výhradní výdobytek antické a západní civilizace, jenž se náhle objevuje v cizorodé indické kultuře – neustále vyvolává řadu otázek a diskusí, týkajících se v mnohém daleko spíše definování vlastní západní tradice než zkoumání tradic indických. Proto nepřekvapí, že daleko menší pozornosti se těší kávjová básnická tvorba; i zde je to především Kálidásovo jméno, jež proniká do povědomí evropských čtenářů, na druhém místě pak příznačně strofy básníka Bhartrhariho, přičemž pro evropského recipienta je přitažlivý zejména jejich didaktický obsah a epigramatická forma. Za popularitou Džajadévy *Gítagóvindy* rovněž příznačně nestojí její umělecké kvality, ale v první fázi především theosofické interpretace (jimiž ji obdařila německá romantika), ve fázi druhé fakt, že byla pokládána za jeden z domácích pramenů indické dramatiky.

Při takto široké recepci sanskrtské tradice stojí značně v pozadí jak tradice starotamilská, tak i buddhistická či novindické literatury. Z tamilské literatury k nám proniká vlastně jen humorná folklorní povídka (což je však, alespoň částečně, způsobeno teprve pozdním objevením sangamové poezie), také studia buddhistického kánonu (pálijského i sanskrtského) i literatury nekanonické se rozvíjí jen pozvolna a mimo *Dhammapadam* a některé džátaky si žádný z buddhistických textů až do války u nás popularitu nezíská. Ještě striktnější je situace v případě znalosti a recepce novindických literatur (a to nejen moderních v dnešním slova smyslu, ale vernakulárních literatur vůbec, počínaje středověkou básnickou tvorbou v těchto jazycích). Přelom alespoň na určitém poli je zde bezprostředně vyvolán udělením Nobelovy literární ceny bengálskému básníku Rabíndranáthu Thákurovi, jenž u nás bezprostředně vyvolá (byť zpočátku chaotický) zájem o básníkovu tvorbu, pozvolna pak šíře o bengálštinu a novindické jazyky a jejich písemnictví vůbec. Proto právě počátky thákurovské recepce představují významný mezník nejen v poznání indických literatur, ale obecně ve vývoji české indologie.

V. OBRAZ INDIE V ČESKÉM CESTOPISU

1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum

Saidovskému orientalismu je někdy vytýkáno, že stejným způsobem hodnotí výpovědní hodnotu textů fikčních a faktuálních, a to právě s ohledem na specifčnost fikcionalitu především beletristických textů. Částečně se tato výtka nicméně týká i specifické cestopisné literatury, jež se nachází na pomezí mezi fikcí a faktualitou (srov. např. Faktorová 2011, s. 6; Šidák 2015, s. 29). Je to právě Kubičkem definovaný invariant svědectví, kdy „vypravěč je [...] nejenom subjektem, ale i objektem vyprávění“ (Kubiček 2015, s. 13), tedy jinak řečeno, ona situace, kdy předpokládáme, že nám cestopis přináší obraz reálného světa, zároveň však jde o text, jehož zapisovatelem je záměrně vybírající subjekt (ibid., s. 15), který pokládáme spolu s toposem cesty (srov. Hrbata 2005, s. 440) za pro žánr konstitutivní. Cestopis je tak vždy „výsledkem intencionální selekce událostí“ (Kubiček 2015, s. 13), ať se jedná o typický cestopis, nebo v době cesty, nicméně po vlastních popisovaných událostech, vznikající egodokument (list, deník). Uchýlíme-li se k obvyklé výhradě a budeme argumentovat tím, že pisatel deníku patrně nechtěl svůj text uveřejnit, minimálně že deníkový (či epistolární) záznam je daleko osobnější povahy než uveřejněný text (srov. Borovička 2010, s. 16), je to komplikováno skutečností, že primárně soukromé deníky či listy dobově kolovaly, byly čteny i využívány jako zdroj informací. Proto také za narátora, tj. cestovatele, můžeme označit vypravěčský subjekt této literatury v každém modu a rezignovat na rozlišení, podle něž obyčejný cestovatel/turista „chodí po vyšlapaných cestách“, zatímco cestovateli velkého jeho cestu ztěžují nejrůznější překážky (srov. Ulmanová 2011, s. 17). Tím vším lze doložit zdánlivě prosté tvrzení, že „zvláštní charakteristikou cestopisu je, že jakýkoli pokus o jeho přesné žánrové vymezení předem selhává“ (Faktorová 2011, s. 5), a to především v aplikaci na určitý textový korpus.

Zaměření na indické dojmy nás staví před zdánlivě marginální problém přesné geografické definice. Nejde ani tak o to, co pod pojmem Indie rozumíme my (mimo vlastní Indický subkontinent a náležející mu teritoria se věnujeme rovněž Šrí Lance, vnímané v úzké souvislosti s britskou Indií), ale spíše o to, jak se do této skutečnosti promítají teorie exotismu, resp. primitivismu, postulované někdy jako nezbytné při vnímání mimoevropských cest (srov. Winter 2008, s. 54). Přitom přirozeně obecně platí, že u geograficky vzdálených oblastí jsou některé prvky exotismu přítomny v daleko větší míře, a to již jen proto, že je zde přítomen moment překvapení, údivu, který je podle Greenblata základním markérem exotického

(srov. Hrbata 2008, s. 10–11). Problémem saidovsky orientovaných přístupů nicméně bývá odůvodňování oné skutečnosti, s níž se budeme nadále setkávat, že totiž tento údiv ze setkání s cizím podléhá určitým stereotypům, že se „zkušenost a svědectví transformují z ryze osobního záznamu ve využitelný jazyk orientalistické vědy“ (Said 2008, s. 180). Said má jistě pravdu v tom, že mimo čistě osobní zkušenost proniká do všech textů popisujících Orient řada stereotypů, ona neviditelná vrstva „fragmentů dobového diskurzu, které se zarývají do lidské paměti, formují člověkovu přesvědčení a víru, aby se [...] nakonec prodraly ven ve formě zdánlivě objektivních referencí o vnějším světě“ (Papoušek 2015, s. 27). Alespoň v případě Indie se nicméně nemusí jednat nutně o připodobnění orientalistickému diskurzu, jak tento jev popisuje Said, nýbrž jde daleko spíše o obecný způsob reakcí na cizí, neznámé, o němž máme předem vykonstruovanou určitou představu. Podobně jako v rámci exotismu tichomořského či mezoamerického funguje dlouho prvotní očekávání panenské přírody a nezkaženého, dobrého divocha (srov. Hrbata 2005, s. 474), u Indie je do značné míry funkční obdobný od antiky systematicky budovaný stereotyp prastaré civilizace, plné duchovní moudrosti a vznešenosti; dokonce i staro- a středověká miracula (divy) se mění spíše v mirabilia (kuriozity), a tedy něco smyslově přístupného a objektivizovatelného (ibid., s. 474), než aby byla přímo zavržována. Cesty do Indie se tak nadlouho mění v pouti za něčím vysněným, dávno minulým, za jednou z variant zlatého věku lidstva, jež však zákonitě při prvním bližším styku končí neodvratně deziluzí (již někteří autoři dokonce označují za základní prvek exotismu jako takového; srov. Koebner 2008, s. 8; Hrbata 2005, s. 465). Jinými slovy, na první pohled snižující deskripce indické skutečnosti nejsou v našem středoevropském prostoru dány vědomým navázáním na předchozí orientalistický diskurz, nýbrž právě naopak, řečeno lacanovsky, oním „zrcadlením“, uvědoměním si, že „někdo jiný je [jako] já“, a tohoto jiného tedy nelze se sebou identifikovat prostě proto, že identifikovatelný proti naší prvotní představě je, a konstruovaný obraz našeho vlastního „já“ by tak byl zničen. Takový proces nicméně „není výsledkem hmatatelného programu, ale zjevně souvisí se strukturami, jež tvoří vlastní já, strukturami, které působí prostřednictvím identifikace, při níž je jiný rozpoznán jako já“ (Müller-Funk 2021, s. 177; srov. též Kubíček 2015, s. 12; Hrbata 2005, s. 465).

Je-li exotismus nedílně spojen se stereotypizací, je zřejmé, že se postupem času zplošťuje, přechází do různých klišé, do jakýchsi exotických vinět bez vyššího estetického nároku (srov. Hrbata 2005, s. 475; týž 2008, s. 13). Ségalenovské prosté rozlišení mezi cestovatelem a turistou, tímto kupčkem s exotickými obrazy (Ségalen 2002, s. 19–20;

srov. Hrbata, 2005, s. 378),¹ však v případě Indie specificky problematizuje fakt, že subkontinent po celé 19. století zůstával zemí intenzivně mapovanou (srov. Black 2005, s. 83). Již v průběhu raného novověku (zejména 17. a 18. století) evropští cestovatelé pronikli téměř do celého nitra subkontinentu (podrobně viz např. Oaten 1909; Lach & Van Kley 1998), byla přibližně v polovině 19. století již téměř celá oblast objevena a geograficky popsána (srov. Horák et al. 1968, s. 19–20). Vědecké výpravy se přesunuly do oblastí špatně dostupných, zejména na území Kašmíru a severní Indie, Tibetu a Himálají, a to většinou prostřednictvím dobře organizovaných nákladných výprav (ibid., s. 137–139; Black 2005, s. 83). Díky tomuto zmapování a velkorysým projektům britské vlády měli Evropané v Indii v průběhu 19. století možnost cestovat z větší části pohodlně jako v Evropě, a zvykli-li si na tropické klima, chovat se v podstatě jako doma (Bartold 1925, s. 133). Této skutečnosti, že Indie, pojem dalekého a orientálního par excellence, se v 19. století stává čímsi poměrně pohodlně dostupným, si konečně všímá také dobový český tisk. *Světobzor* píše již r. 1835 v souvislosti se zdokonalením poštovního spojení, že „každého dvanáctého dne vysílá se kurýr z Damašku, kterýž cestu do Bassory za 16 až do 23 dní vykoná. Odtud dostávají se listy po první lodi do Bombaye“ (an. 1835, s. 7) a podobně laděný text, publikovaný o pět let později v *Květech*, je ještě explicitnější (srov. an. 1840).²

Fakt, na nějž jsme upozornili na počátku, totiž funkce cestopisu jako určitého uzavřeného narativu, nám v kontextu utváření dobových obrazů nabízí možnost jako ucelenou narativní výpověď cestopisný text zkoumat i v této části práce. Proto se zříkáme snad poněkud vděčnější komparativní analýzy základních stereotypních schémat jednotlivých cestopisů (tak např. Rozhoň 2005), abychom mohli lépe ukázat základní sémantická gesta jednotlivých cestopisných děl jako záměrně konstruovaných celků. To vede k soustředění se na specifičnost jednotlivých popisů a situací (srov. Biès 1974, s. 231). Zároveň nás však toto rozhodnutí staví

¹ Vrací se zde rozlišení, jež mezi cestovatelem a turistou zavádí také Ulmanová (2011, s. 12–13).

² Indie se nepřibližuje jen hypoteticky, se zmapováním a kolonizací kontinentu souvisí i stále rozsáhlejší „přivážení“ Indie do Evropy prostřednictvím zejména světových výstav. Ačkoli se tomuto fenoménu v naší práci nechceme podrobněji věnovat, alespoň na okraj připomeňme, že právě ony se stávaly samy cílem jakýchsi cest za exotikou v malém a vycházely o nich rozsáhlé referáty, nejednou (mimo český či obecně rakouský podíl) zohledňující právě orientální složku těchto výstav. O světové výstavě v Paříži r. 1878 (k ní srov. Halada & Hlavačka 2000, s. 73–81) píše Karel Adámek (1840–1918) v duchu až provokativně ostré kritiky o tom, že je Indie dnes zotročena britským průmyslem, neboť „Britové vůbec nikdy a v ničem neuznali a neušetrili samostatnost podmaněných národův, otročili v politice, v umění i v průmyslu“ (Adámek 1878, č. 243, s. 1); přitom však by „jarý, svěží orient měl vyrušiti neúmornou fantasií, bohatou, bujnou tvořivostí, původností motivův a myšlének evropský průmysl z úmorné jednotvárnosti a planosti“ (ibid.). Podobně Jan Palacký již r. 1858 kritizuje indické oddělení stále výstavy v Sydenhamu s tím, že „obmezuje se na několik obrazů a sbírku národopisnou nástrojů, šatů atd.“ (Palacký 1858, s. 292) a později Jan Lier (List J. Zeyerovi z 12. 8. 1887) jízlivě poznamenává, že v indickém oddělení vídeňského orientálního muzea se nachází jen „pár docela všedních, světoznámých předmětů, jakých bylo více a bohatších u Feistmantela, ano u Náprstků“ (Ježková 2017, s. 37).

před možnost buď pojednat jednotlivé zprávy striktně chronologicky (jako to činí např. Borovička 2010), anebo se pokusit o určitou typologizaci cestovatelů-autorů, pochopitelně s vědomím, že jde pouze o hrubý nárys zdůrazňující určité složky často komplexní cestopisné zprávy. To nám umožní jednotlivé zprávy řadit do širších okruhů, sdílejících některé specifické syžetové rysy. Jako jistou výjimku, jež do cestopisné literatury dané doby striktně vzato nepatří, uvádíme nejprve dobovou reflexi starší cestopisné literatury a s ní spojené pseudo-cestopisy V. M. Krameria.³ Teprve poté přecházíme k vytčení některých typických autorských situací, na jejichž základě žánrové oblasti vymezujeme. Těmi jsou pro nás specifická zpráva misionářská, cestopis světoběžnický (globetrotterský), tedy vlastně turistický, dále text vyznačující se odborným profesním zaměřením autora (cesty vědců a výzkumníků, plavby zaměstnanců rakouského námořnictva). Uvědomujeme si, že se tyto kategorie často překrývají,⁴ nicméně, jak jsme poznamenali výše, jsou to pouze kategorie pracovní, sloužící k rozřídění a deskripci přítomného materiálu a záměrně zdůrazňující některou z jeho složek.

Všudypřítomný zájem o cestopis, který z naší literatury nevymizel nikdy (srov. Rozhoň 2008, s. 39), je zároveň příčinou značně nerovnoměrného odborného zpracování tématu. Sekundární literatura k tématu, především týká-li se osobností a díla jednotlivých cestovatelů, bývá totiž často spíše popularizační a poněkud eklektická, ač zároveň může být značně informačně bohatá. To se týká konečně i celkových přehledů historie žánru, který většinou zůstává v mezích narativní deskripce itinerářů jednotlivých cest, a je tudíž spíše odbornou literaturou k historii cestovatelství než cestopisectví.

³ Ty reprezentují zároveň jednotku časovou, pokrývající v podstatě dobu národního obrození. Jakkoli tedy Faktorová správně zdůrazňuje i v této době český zájem o Indii (Faktorová 2011, s. 156–158), nepatří Indie v době obrození do vlastní cestopisné literatury, neboť středem zájmu cestopisných próz se v této době stávají především Čechy nebo širší Evropa (srov. Kusáková 1995, s. 112–113) a v oblasti Orientu je tento zájem suplován jednak právě úpravou starších textů, jednak drobnými novinářskými zprávami.

⁴ Tak např. za „vědce“ se v širším slova smyslu pokládala i řada globetrotterů, jakým byl Josef Kořenský, neboť jeho „vědeckým“ úkolem se stalo nashromáždit co největší sbírky, a to především přírodnin (srov. Ulmanová 2011, s. 109).

2. Staré zprávy o Indii prizmatem českého 19. století

Plodí lidi tmavé barvy, obrovské slony, litého jednorožce, ptáka papouška, rovněž ebenové dřevo, skořici, pepř a aromatický rákos. Dává také slonovinu a vzácné kameny: beryly, chrysoprasy a diamant, karbunkly, lychnity, perly a uniony, po nichž prahne žádostivost urozených žen. Jsou tam také zlaté hory, které jsou kvůli drakům, gryfům a obludným obrům nepřístupné.

Isidóros ze Sevilly, *Etymologiae* XIV. II. 6–7⁵

Z rozsahových důvodů musíme rezignovat na přehled reflexe Indie ve starší cestopisné literatuře,⁶ protože však tato díla byla okrajově stále součástí reflexe v 19. století, zaměříme se jen na tuto jejich pozdní reflexi, nakolik ji můžeme alespoň částečně rekonstruovat.

Nepočítáme-li příležitostné zmínky o kontaktech staré Indie s biblickým Izraelem, zaměřila se pozornost badatelů především na antické zprávy. Jako první o zemi zanechal svědectví již Skylax z Karyandy,⁷ který do okruhu západních zpráv o Indii jako první vnesl téma bájných tvorů a lidských monster.⁸ O Skylakově cestě se u nás podrobně rozepsal zejména Justin Václav Prášek, jenž se domníval, že následkem jeho výzkumné výpravy „údolí indské až k ústí veletoku [...] k Perské říši připojeno“ (Prášek 1902a, s. 431). Větší pozornosti se však těšily zejména zprávy Hérodota, Strabóna nebo životopisců Alexandra Makedonského. Avšak tento zájem v sobě nespojoval reflexi soudobých indologických poznatků. Hérodotově zprávě, podle níž v Indii žijí mravenci velicí jako lišky vyhrabávající ze země zlato (Hérodotos III, 102–105),⁹ je věnován anonymní text v *Lumíru* 1873; autor se snaží především Hérodotovu fantastickou zprávu logicky vysvětlit, a to na základě názorů dánského vědce Frederika Schierna (1816–1882), jenž tyto tvory ztotožnil s Tibetany dobývajícími zlato v oblasti Dhok-Jalungu, a uzavírá, že z této moderní analýzy vidíme, „jak stará pověst, která se na první pohled zdá býti pouhou smyšlenkou beze vší podstaty, nabývá vědeckou kritikou naší doby netušené váhy a překvapujícího významu“ (an. 1873, s. 508). Tato pozitivisticky orientovaná reflexe je však vzácná, většinou klasičtí filologové antické zprávy o Indii pouze překládají, aniž by se pokoušeli o jejich další výklad. To se týká jak Hérodota (v překladu Jana Kvíčaly, 1863–1864),

⁵ Cit. dle Isidor ze Sevilly 2001, s. 119.

⁶ K této problematice viz zejména Krása 1971; Holman 2008.

⁷ Ten se plavil ve službách perského krále Dareia I. po Ganze a pak podél východního pobřeží Indii obeplul (Habaj 2017, s. 149; Roller 2015; Horák 1954, s. 19–20).

⁸ Toto téma je u Skylaka doloženo jen zprostředkovaně; podle některých názorů lidská monstra, jež popisuje, odráží bájně tvory sanskrtské epiky (Horák 1954, s. 19–20).

⁹ Ač motiv známe primárně právě od Hérodota, oblíbený byl po celý středověk; podrobně srov. Gregor 1964, s. 64–65.

tak *Historie Magni Alexandri* Quinta Curtia Rufa (překlad Františka Štěpána Kotta, 1899).¹⁰ Poněkud odlišná situace panuje při reflexi Strabónových zpráv, jež se objevují v XV. knize jeho *Geógrafik* a popisují Indii jako zemi plnou divů, ale i velkých měst a zvláštní ideální na sedm společenských tříd rozdělené civilizace (srov. Kolář 1968, s. 31). Ač se Strabónovy zprávy do našeho prostředí zprostředkovaně dostaly již dříve,¹¹ první výtah z jeho díla pořídil teprve František Šír v prvním svazku *Výboru ze spisovatelů řeckých* (1826). Jedná se o jakýsi výběr z jednotlivých odstavců Strabónova díla, podaný nicméně jako souvislý text, vytvářející iluzi celistvosti a uzavřenosti. Ze zpráv o Indii vybral Šír ty, jež zdůrazňují úrodnost země, to, že „nikdy v ní nebyl hlad nebo nedostatek obilí“ (Šír 1826, s. 68). Spekulativně ke Strabónovým informacím přistoupil Karel Alois Vinařický, jenž se pokusil prokázat, že rozporuplná historka o plavbě jistého Eudoxa z Knidu, jenž se za Ptolemaia VI. pokusil plout z Egypta do Indie a o níž pochybuje již sám Strabón (II. 3. 4–6; česky Strabón, s. 87–90) je pravdivá a že Eudoxa smíme pokládat „za důstojného předchůdce Cristofora Colomba, Diaza a Vasca da Gama“ (Vinařický 1839, s. 287). Podobných spekulací nad antickými zprávami je ovšem jen poskrovnu, většinou se jedná o pouhé souhrny a výtahy z některých antických pramenů (zejm. u Vanýska 1911, s. 7–8, 17, 21). Další úvaha pochází z pera F. Šíra a týká se geografického situování země Amazonek; vyšel ze zprávy u Diodóra Sicilského, že Amazonky žily kdesi v oblasti Imau (Himálaje), avšak namísto, aby je situoval do Indie, ztotožnil Imaos s Altajem a od podoby jeho jména Chaltai odvodil dále etnonyma Calati, Kelti (Šír 1827, s. 228).¹²

Podobně roztroušená byla též reflexe středověkých a raně novověkých představ o Indii. Ze středověkých evropských zpráv není v české literatuře 19. století kriticky reflektováno prakticky téměř nic; jen okrajově je připomínána cesta ruského kupce Afanasije Nikitina (poprvé patrně v Šafaříkových *Dějinách slovanské literatury*). Z raněnovověkých zpráv o Indii se částečné edice dočkalo shrnutí, jež podal Kryštof Harant v 16. kapitole II. dílu svého cestopisu, jež však editor, Karel Jaromír Erben (1854) neopatřil žádným komentářem. Několikrát byla reflektována rovněž objevná plavba Vasca da Gamy (1469–1524), a to z hledisek značně rozdílných. Na jedné straně stojí ostrá kritika portugalských kolonizačních

¹⁰ Zejména u Kotta je tento přístup poněkud zarážející, a to jak vzhledem k hojným komentářům, jimiž opatřil svůj překlad Iustinova *Výtahu z Filippských dějin Pompeia Troga* (1904), tak i proto, že v jeho době bylo již dávno rozpoznáno, nakolik byly zprávy Alexandrových životopisců pro pozdější představy o Indii důležité (srov. k tomu Abel 1955, s. 33–35; Habaj 2017, s. 81).

¹¹ Zejména skrze *Kozmografii českou* Sebastiana Münstera (1488–1552) v překladu Jana Púchovského ze Lví Hory (1554), neboť Münster byl, pokud jde o Indii, na Strabónovi silně závislý a podle dobových svědectví si dokonce přál být jakýmsi druhým Strabónem (srov. McLean 2007, s. 271; Hantzsch 1898, s. 59).

¹² Dnes se soudí, že pověst má svůj původ patrně někde na Kavkaze nebo u indoevropských Sauromatů v oblasti Černomoří (srov. Komorovský 1983, s. 15–16), lokalizace do Indie či ještě dále na východ je až sekundární (srov. *ibid.*, s. 24–25).

aktivit, jak ji vyjádřil již r. 1804 V. M. Kramerius či o sto let později Vanýsek, podle nějž „věda geografická [...] přišla dosti zkrátka, ohledy politické byly na místě prvním“ (Vanýsek 1911, s. 62). Oproti tomu lze postavit zprávy heroizujícího tónu, především některé články, uvádějící, že da Gama „byl obdařen tím všeobráhlým a osvíceným umem, kterýž, uměje dle potřeby přísným i laskavým býti, v každém živobytí lidského položení jakoby ve své vlasti se nalezá. On uměl panovati nad barbary a divochy převahou osvěty“ (an. 1834a, s. 147).¹³

Většimu zájmu se ze starších zpráv těšila zejména tři cestopisná díla – zpráva obsažená ve světové kronice Jana Marignoly, *Milion Marca Pola* a *Cestopis tzv. Mandevilla*. Na význam, jaký měla Marignolova († asi 1359) světová kronika pro poznání jeho cest po Asii upozornil již Gelasius Dobner (1719–1790) ve své edici kroniky ve druhém díle souboru *Monumenta historica Bohemiae* (1768) a Marignolovými cestami se poté zabýval zvláště Joseph Georg Meinert (1773–1844), osvícenský historik, žák Seibta a Meissnera, ve spise, který je zároveň německým překladem vybraných částí Marignolovy kroniky (1820). Domnívá se, že autor promyšleně a na několika místech vystupuje proti smyšlenkám Mandevillových zpráv (Meinert 1820, s. 71; srov. Kubínová 2008, s. 99). Oproti Dobnerovi správně rozpoznal, že Marignola znal jen některé části jižní Indie včetně Madrásu (Meinert 1820, s. 68), a že tedy města Zayton a Kampsay rozhodně nemohou být, jak se Dobner domníval, Súratem a Kambalou (ibid., s. 48). Ačkoli tím založil seriózní marignolovské bádání, přispěl zároveň k vytvoření konstruktů Marignolova cestopisu jako určitého textového celku, což je problém, s nímž se bádání v této oblasti potýká dodnes (kriticky srov. Kubínová 2008, s. 98–100).¹⁴

Poněkud zřetelnější je reflexe *Milionu Marca Pola* (1254–1324), který se však Indie týká jen poměrně okrajově, ale opatrně a se snahou o co největší objektivitu (Lach & van Kley 1998, s. 36–37). Cestopis je znám z jediného rukopisu již ve staročeské verzi, jež je poměrně přesným překladem latinského textu pořízeného Francescem Pipinem (asi 1270–1328; srov. Horák 1954, s. 102). Ten vyšel r. 1902 v paleografickém vydání, pořízeném J. V. Práškem údajně „na důkaz, že předkové naši se živým zájmem všímali si i snah po seznání zemí dalekých“ (Prášek 1902b, s. II). Tato edice byla později kritizována a přepis staročeského textu byl označen za „chatrný“ (Polo 1950, s. 169), takže při kolaci pro novou edici v něm bylo nalezeno „hojně omylů“ (ibid., s. 170). Vydání nicméně bezprostředně inspirovalo katolického kněze a italianistu Františka Aloise Malečka (1859–1907) k modernímu českému překladu, pořízenému pro Ottovu

¹³ Připomeňme zde na okraj, že s portugalskou kolonizací a výboji v Indii se český čtenář mohl podrobněji seznámit již v Münsterově *Kozmografii* (Münster 1988, s. 87–88), jejíž autor hrdě prohlašuje, že „Času [...] nynějšího země na vejchod sou mnohem dokonáleji než kdy jindy poznána a spatřena, zvláště na břehu moře Indského [...] také do nejzadnější Indie lidé se dostali a všudy všeckno pilně spatřili“ (ibid., s. 87).

¹⁴ Např. Brincken 1967; Lach & Van Klein 1998, s. 41; Abeydeera 1993.

Světovou knihovnu (srov. Polo 1904, s. 3). Přitom zvolil netypicky již ve své době značně zastaralé vydání Onofria Turchettiho z roku 1851,¹⁵ textově se nacházející poměrně blízko nejrozsáhlejší verzi, pořízené Giovannim Battistou Ramusiem (1485–1557), přičemž však některé pasáže mají blíže k latinské verzi Pipinově. Českému čtenáři se tak dostalo do rukou Polovo líčení indické hojnosti, (neboť provincie Maabar je „nejskvostnější a nejbohatší provincie na světě [ibid., s. 208]), drahých kamenů, které „na žádném jiném místě světa se nenalézají“ (ibid., s. 205), zároveň však zhoubného podnebí („je tam takové teplo, že je to ku podivu, a neprší tam leč ve třech měsících do roka“ [ibid., s. 211]).¹⁶ Jestliže sám Polo tvrdí, že „země a království, o kterých jsme vám vyprávěli, jsou jen ty, které leží podél moře“ (ibid., s. 229), je tato skutečnost určitým vodítkem pro identifikaci autorem uváděných názvů. Pro dobový rozvoj polovského bádání je proto překvapivé, jak jsou Malečkovy identifikace vágní; Malabar je podle něj prostě „pobřeží v Hindustanu“ (ibid., s. 266), podobně neurčitě je definována dobře známá Kambája (ibid., s. 264) a také Kojlon (známější jako Quilon, Kóllam) je prostě „provincie na západ od mysu Komorinu“ (ibid., s. 265; srov. Hrbkovy identifikace in Polo 1989, s. 212). Oproti tomu stručně, ale přesně určil Maleček některá toponyma jako Kumari (Polo 1904, s. 265, mys Kumáří) či Gucerati (ibid., s. 263, Gudžarát). Nejméně přesvědčivá je však jeho identifikace krajiny Kesmakoran jako „království kašmírské“ (ibid., s. 264), neboť odporuje Polovu tvrzení o pobřežní poloze popisovaných krajin (ve skutečnosti jde snad o Kíš-Makrán na území dnešního Íránu [Polo 1989, s. 212]). Malečkův text tedy lze označit za celkem zdařilý a dobově patrně dosti čtivý překlad Polova díla, jenž nicméně trpí jak nekritickou volbou výchozího textu, tak především malou pozorností věnovanou doprovodným komentářům.

Ze starých cestopisných zpráv věnovaných Indii se nicméně skutečně lidového vydání dočkal pouze cestopis tzv. Mandevilla. Staročeský překlad, pořízený Vavřincem z Březové (asi 1370 – asi 1437) z německého textu Otty von Diemeringen († 1398) totiž procházel řadou následných úprav a jeho původní podobu vydal teprve František Šimek (1882–1974) paleograficky roku 1911, v transkripci o rok později, nicméně bez jakýchkoli vysvětlujících komentářů k cestopisu samotnému. O to zajímavější je text, jenž pořídil M. V. Kramerius v roce 1797 (2. identické vydání 1811 [srov. Šimek 1911, s. XXXVIII]). Uvádí, že tak učinil především z důvodů jazykových, ale též proto, že kniha „jest mila skrze své rozmanité kratochvíle, takže čtenář nemůž se nasytiti, jakmile čísti počne“ (Kramerius 1811, s. 2). Tato zdánlivě triviální

¹⁵ *I Viaggi In Asia In Africa, Nel Mare Delle Indie Descritti Nel Secolo Xiii Da M. P. Veneziano. Testo Di Lingua Detto Il Milione.*

¹⁶ Mnohé z Polova cestopisu se do starších českých textů dostalo nepřiznaným přejímáním, zejména Münsterova pasáž o bráhmanech (Münster 1988, s. 77–78).

poznámka jen podtrhuje popularitu, jíž se Mandeville těšil od středověku, takže se stal „zeměpiscem nejoblíbenějším“ (Joura 1942). Jakkoli se to z dnešní perspektivy může tak jevit, není to proto, že by vypravováním o zázracích a nadpřirozených věcech určitý svět vytvářel, a tím teprve zprostředkovaně budil zájem o skutečný Orient (srov. Antonín 2003, s. 7, 234–235), ale daleko spíše, protože rozšířené středověké představy stvrzoval (Kubíček 2015, s. 11), a to prostřednictvím narativních prostředků, typických pro cestopisnou literaturu (Scheinostová 2004, s. 154). Genialita autora tedy spočívá patrně právě v onom spojení kosmografického a (pseudo-)empirického cestovatelského přístupu (srov. Deluz 2007, s. 13–14; táž 2024, s. 16). Autor je tak spíše jakýmsi implikovaným poutníkem, hlasem ideálního vypravěče (Scheinostová 2004, s. 155). Jestliže tedy v Krameriově době tato narativní (či chceme-li „zábavná“) složka mandevillovského vyprávění (srov. *ibid.*) zůstala stále živá, složka informativní byla již značně oslabena, neboť Krameriem projektovaný čtenář je vzhledem k Indii informovanější než čtenář Mandevillovy doby: „Ovšem z největší částky řeknou, že tuto mnoho pravdě nepodobných věcí přimíšeno jest; a kterýž by pak vycvičenějšího rozumu čtenář tak nesmysl?“ (Kramerius 1811, s. 3). Nejenže však tímto předpokladem Kramerius ospravedlňuje své vydání textu (srov. Hubáček in Kramerius 2019, s. 239), ale rovněž úpravy, k nimž po faktické stránce sáhl. Ty pravděpodobně usnadnila skutečnost, že český překlad vychází právě z Diemeringova textu; podle některých analýz totiž právě tento autor vytvořil na několika místech cestopisu jakýsi „katalog lidských monster“, ve vulgárním latinském textu nepřehledně rozestý mezi ostatní informace o Indiích (srov. Hyggins 1997, s. 149), čímž teoreticky lépe umožnil příští úpravy těchto pasáží jejich prostým vypuštěním.

K němu Kramerius v podobných případech často sahá (srov. Hubáček in Kramerius 2019, s. 240–241). Jinde tato líčení zmírňuje, když např. o obyvatelích země Mathameren vynechává tvrzení, že „mají psie hlavy“ (Šimek 1963, s. 110). Tím zdánlivě narušuje do značné míry silně zakořeněný diskurs, situující do Indie množství podobných lidských monster;¹⁷ je však třeba si uvědomit, že toto narušování mělo již svou tradici a nepředstavovalo hlubší teologický problém, a je rovněž otázkou, nakolik tuto potřebu kuriozního saturují téměř nezměněné pasáže o království kněze Jana. Jestliže tato bájná říše, pokládána za největší

¹⁷ Ten má svůj původ již v antice u Skylaka či Ktésia (srov. Zachystal 1923, s. 22). Pro středověk je jejich existence především důkazem Boží všemohoucnosti, proto mohou být Kynokefalové (lidé s psími hlavami; srov. Isidor 2009, s. 165; Vodňanský 2003, s. 161–163) či Skiapodové (Stínonožci, srov. *ibid.*, s. 177–181) u Mandevilla členy ideálně religiozní společnosti (Hyggins 1997, s. 152–153; Henss 2018). V opravdová „monstra“ se tyto bytosti mění až počátkem 16. století, kdy jsou např. s Kynokefaly ztotožňovány některé indiánské kmeny, jimž je připisováno zároveň barbarství a kanibalismus (Winter 2008, s. 59). Vzrůstající důraz na empirické poznání zbavuje koncept lidských monster teologické důležitosti a umožní již v raném novověku jeho odsouzení do říše bájí.

a nejbohatší křesťanskou říši, za jakousi hráz proti muslimům a zároveň zemi, v jejíž bezprostřední blízkosti se nachází ráj, byla situována obecně na Východ, přesněji do oblasti Indie (Bartoš 1950/51), prodělala během středověku tato představa pozoruhodný vývoj, neboť se již od 14. století počínají šířit zprávy o Janově porážce muslimy (Delumeau 2003, s. 87). Ideologicky důležitá představa mocného křesťanského monarchy se tak mění ve fantastickou idealizující konstrukci země poblíž Ráje. Její situování do reálné Indie je stále oslabováno, a to již např. právě u Mandevilla, kde je to říše ostrovní, neboť ji ohraničují čtyři z ráje vytékající řeky *ibid.*, s. 89). Jestliže je tato říše nadále podle jména situována do Indie, pak čím dál více spíše v neurčitém konceptu tří Indií, z nichž jen jedna je Indií přesně definovanou, známou a lokalizace dalších dvou značně kolísá (*ibid.*, s. 81–82);¹⁸ označení „tři Indie“ tak mělo zahrnovat v podstatě celý východní svět, tvořící jakýsi protiklad světu západnímu, známému, a to ve všech jeho podobách (srov. Le Goff 2005, s. 369–388). Právě tím je možno vysvětlit zdánlivý rozpor v Krameriových zásadách; zatímco ze zpráv o vlastní (Přední) Indii jsou informace o zázracích či bájných tvorech poměrně systematicky vymycovány, pasáže o království kněze Jana zůstávají nedotčeny právě proto, že jeho „Indie“ již pro Krameria není totožná s Indií skutečnou, existující na mapách, a zůstává tedy Indií hypotetickou a vykonstruovanou. Proto se právě na tomto místě může mluvit „o plodné zemi, v kteréžto ustavičně květe; též o horách zlatých a stříbrných; o temné krajině, nad níž ráj na hoře stojí, a o velké studnici rajske, z kteréžto čtyři potokové ven z ráje vycházejí“ (Kramerius 1811, s. 169). Zde tedy mohou žít i ona lidská monstra, například „lid divoký, majíce rohy na hlavách, a jsou chlupatí mezi očima“ (*ibid.*, s. 159). Jsou to zkrátka ony země, suplující nyní namísto Indie v širším slova smyslu fantastický prvek, země, kde „jest divných věcí mnoho, i obyčejů, též lidí i zvířat rozličných“ (*ibid.*, s. 158). Ostatně této lokalizaci do jakési fiktivní „vysoké Indie“ napomohly již některé vynechávky staročeského textu oproti Diemeringovu originálu; tak např. již ve Vavřincově překladu, stejně jako u Krameria, chybí zajímavá zmínka o bráhmanech právě v zemi kněze Jana; zatímco v originále čteme: „In prester Johans lande is ok eyn insel, de heth Bragmay“ (Martinsson 1919, s. 168), v české verzi stojí pouze „jeden ostrov, v kterémžto jsou lidé jako svatí“ (Kramerius 1811, s. 165; staročeský text srov. Šimek 1963, s. 158).

To nicméně neznamená, že skutečná Indie, tedy Indie větší není v Krameriově vydání Mandevilla zemí divů a zázraků – ty se však omezují většinou na věci zvláštní především svou

¹⁸ Lokalizace druhé z Indií kamsi do oblasti Indonésie a Indočíny a třetí do Etiopie se ustavila jako kodifikovaná teprve později; to souvisí s přesunem legendy o knězi Janovi právě do Etiopie (snad i díky křesťanské tradici této země).

velikostí či hojností. Již první ze série kapitol věnovaných této zemi vypravuje mj. „o dlouhých ouhořích; o horkém ostrově a o kamení magnetovém; též o myších velikých“ (Kramerius 1811, s. 95). Proto „myši tu [...] jsou tak veliké, jako zde u nás psi“ (ibid., s. 97) a rovněž „hlemejžd'ové v té zemi tak velicí jsou, že z těch jejich skořípek domy stavějí, a tak každá skořepina jest jako nějaká lodička, do kteréžto mohlo by se něčeho dosti mnoho vsypati“ (ibid., s. 110). Z podobného důvodu zachovává Kramerius i na první pohled fantastické popisy některých skutečných zvířat, jako např. hrochů, „jejichžto polovice pravá jest člověčí způsob a druhá jako kuň“ (ibid., s. 150),¹⁹ nebo žiraf (vorsantů), z nichž „každý [...] hrdlo má na dvacet loket obdýlné a zadek jako jelen“ (ibid., s. 164–165). To je též důvod, proč zůstala zachována zmínka o ostrově Armos, jenž „jest tak horký, že ve dne lidé až do smrti horkem slunečným se opalují“ (ibid., s. 96–97), kterou kritizoval jako přílišné ústupky fantastičnosti původního textu již Josef Jungmann v *Historii literatury české* (srov. Hubáček in Kramerius 2019, s. 239). A právě toto hledisko, tj. kurioznost, zároveň ale nikoli nemožnost, ospravedlňuje i zachování zpráv o zvycích místních obyvatel. Ti se liší v případě králů svou orientální rozmařilostí, když například monarcha v zemi Caffo „má tisíc žen a dětí tak mnoho, že žádný král ve všem světě více jich nemívá“ (Kramerius 1811, s. 108). U prostých lidí je to pak jejich primitivita, důležitý rys, s nímž bude Kramerius pracovat ve svých pseudo-cestopisných textech; proto jsou v Trakordii „lidé divocí, nemajíce žádných domův, než toliko v jeskyních bydlí, kteřížto nemluví, ale vyjí a blekcí, když se hněvají, aneb když jsou dobré myslí“ (ibid., s. 111). Nejsou to vždy ale jen takto explicitní popisy prvotního primitivismu, do téže kategorie spadá též líčení spalování mrtvých a upalování vdov (ibid., s. 100) či kanibalství (ibid., s. 102).

Vidíme tedy, že Krameriovy úpravy Mandevillova textu zdaleka nejsou takové, aby bylo možno s Jungmannem tvrdit, že je jeho vydání „očištěno [...] od báchor“ (srov. Hubáček in Kramerius 2019, s. 239), ale daleko spíše jde vstříc krameriovské vlastní koncepci Indie, již pak bude částečně rozvíjet, částečně korigovat ve svých vlastních pseudo-cestopisných textech. Připomeňme v této souvislosti i na první pohled triviální fakt, že právě některé Krameriovy cestopisné texty, mezi nimi i edice Mandevillova cestopisu, vyšly v reedicích po autorově smrti; to jen dokresluje, že cestopisné texty věnované Indii v češtině dlouho téměř úplně absentují. Cesta do Indie je totiž stále (i přes zmíněné zkracování vzdáleností) evidentně pokládána za nebezpečnou, jak dokládá obširné líčení ztroskotání korábu do této země se plavícího, jež se v *Hlasateli* objevila ještě r. 1808, ač ke zmíněné události došlo více než dvacet let předtím

¹⁹ Zde se Kramerius dopustil zajímavého sémantického posunu, neboť ve staročeské verzi čteme, že „polovice přednie má člověčí způsobu a druhá jest jako kuň“ (Šimek 1963, s. 145); jde snad jen o přehlédnutí, neboť i v dolnoněmeckém originále stojí jasně, že „unde de derte synt half also eyn mynsche gheschapien unde dat ander halve deyl also eyn perdee“ (Martinsson 1919, s. 151).

(srov. an. 1808). Proto také byl, mimo krameriovské texty, český čtenář první poloviny 19. století obeznámen jen s některými drobnými výňatky ze zahraničních cestopisů. Kuriozní přitom je, že z dobově proslulé cestopisné zprávy Jamese Baillie Frasera (1783–1856) o cestách v Himálajích a Tibetu²⁰ se v *Kroku* objevuje pouze zpráva, že zde anglický cestovatel slyšel o bájném jednorožci (an. 1823). Podobně senzační je i text *Světozoru*, líčící svědectví „nějakého Angličana“ o vražedném boji nosorožce se slonem (an. 1834b). Jistou výjimku představuje překlad líčení Roberta Hobarta Cauntera (1792–1851), jenž doprovázel v letech 1811–1814 na cestách po Indii malíře Williama Daniella (1769–1837) a jehož zprávy spolu s Daniellovými obrazy se posléze objevily mj. v prestižním sborníku *Oriental Annual, or Scenes in India* (srov. Cotton 1923). Právě z tohoto sborníku pochází text i ilustrace o společném výletu obou cestovatelů k Agasthijárským vodopádům poblíže Pupanasumu v dnešním Tamilnádu, jenž se v českém překladu objevil rovněž ve *Světozoru* (an. 1834c). I pro vzácnost podobných zpráv před rozvojem vlastního českého cestovatelství jsme věnovali určitou pozornost druhému životu starších cestopisných textů právě na tomto místě.

2.1. Václav Matěj Kramerius a jeho fiktivní cesta subkontinentem

Tak to máte, milý pane sousede! Když člověk nikam do světa nepříjde a nenashromáždí si potřebných známostí, kteréž by mu v jednom a druhém nějakou světlost daly, tak není jináč, než že o mnohém křivě soudí a mnohdykrát právě, čemuž by „ne“ říci měl, „ano“ říci musí.“

Václav Matěj Kramerius, 1803²¹

Významnou výjimkou z absence cestopisné literatury s indickými tématy v první polovině 19. století jsou dva spisy Matěje Václava (či Václava Matěje) Krameria (1753–1808) vydané v letech 1803–1804 nákladem České expedice. Jejich vznik úzce souvisí s Krameriovým plánem obohatit české čtenáře o řadu textů, jež by splňovaly oba požadavky, na cestopisnou literaturu kladené, totiž byly zároveň četbou rekreační i naučnou;²² jsou tak součástí rozsáhlejšího cyklu autorových textů, jenž na daném žánrovém poli různým způsobem variuje (podrobněji Hubáček in Kramerius 2019, s. 226–227). Oba texty věnované Indii, *Historické vypsání velikého Mogolského císařství* i *Druhý díl Indie* vznikly především kompilací různě

²⁰ *Journal of a tour through part of the snowy range of the Himālā Mountains, and to the sources of the rivers Jumna and Ganges* (1820).

²¹ Cit. dle Kramerius 2019, s. 117.

²² Již sama tato skutečnost reflektuje nejen dobově pocíťovanou potřebu českého čtenáře bavit a zároveň vzdělávat, ale též obecně osvícenský diskurs, kdy se exotické země poprvé stávají předmětem zkoumání a evropského systematického poznávání, zároveň však stoupá jejich přitažlivost jakožto zemí vzdálených a tajuplných, jež později povede k jejich romantizaci (srov. Pickerodt 2000).

starých zpráv evropských cestovatelů, přičemž autor použil zřejmě nejruznější dobově oblíbená mnohosvazková cestopisná kompendia (srov. Horák et al. 1968, s. 73–74; Hubáček in Kramerius 2019, s. 232–234). Velký rozptyl excerpovaných autorů (od Marca Pola po Voltaira) ukazuje, že si jeho líčení neklade za cíl poskytnout určitý aktuální obraz Indie. Daleko spíše bychom jej mohli pokládat za jakýsi ahistorický konstrukt, jehož spojovacím článkem je právě tematizace toposu cesty. Jedná se o jakousi cestu „prstem po mapě“, vlastně dialogizované líčení (typické mj. pro dobově oblíbené *Lucidáře*) cizí země, pojaté jako „cesta“, již spolu podstupují Pražský posel, jakýsi Všeználek, a hospodář Lipan, josefinská projekce ideálního českého zvidavého venkovana.²³ K takovému cestování „není potřeby tolik času a na ten způsob jen pilné čtení a dobrá paměť dosti nám známosti v cizích zemích zjeví“ (cit. in Kramerius 2019, s. 230). Tohoto paradoxu je si Kramerius dobře vědom a často jej s humorem sám glosuje (srov. *ibid.*, s. 231).

Fiktivní cesta začíná na Indickém subkontinentu v Súratu, městě „velmi slavném“ (*ibid.*, s. 14), kde „zevnitř jsou [pokoje] větším dílem tak pěkně ozdobeni a táflováni jako u nás u vzácnějších lidí světnice“ (*ibid.*, s. 16). Již zde začínají rozsáhlé vložené výklady, které jsou jedním z jader cestopisného líčení, jež se tak významně blíží naučné literatuře. V případě Súratu je to pojednání o měnovém systému, který je, stejně jako jiné reálie, přirovnáván k těm českým (*ibid.*, s. 19). Rozsáhlé pasáže dalšího textu jsou věnovány Ahmedábádu (Amadabad), neboť je to „město a předměstí okolo něho, že člověk má co kráčet, aby je za plných sedm hodin kolem obešel“ (*ibid.*, s. 28). Pozornost je přitom věnována rozmanitosti, již poskytuje jak zdejší lid, směsice různých národů, „kteříž se v Azii pojmenovati mohou“ (*ibid.*, s. 28), tak bujná příroda. Tyto popisy však nejsou nikdy samoučelné. Zatímco z lidského přepychu a bohatství vyplývá zároveň nebezpečí na zdejších cestách (*ibid.*, s. 29), krásná příroda je naopak potěchou pro oči i srdce připomínající biblický ráj (*ibid.*, s. 31). Další cesta do Ágry je vyplněna rozsáhlým exkurzem o indických náboženstvích (viz III.2.1.2.), ale také řemeslech, historii či odívání. Samotná Ágra je vnímána jako město plné pamětihodností, především zahrad, bazarů a mešit. Velmi podrobně je popsáno též zařízení karavanseráje, kladně hodnocené a doporučované jako instituce hodná přejetí (*ibid.*, s. 80). Rozsáhlé místo je věnováno popisu Červené pevnosti, za nímž následuje vůbec první český popis Tádž Mahalu, jenž neklade důraz ani tak na jeho krásu, jako spíše na velkolepost a gigantické rozměry celé stavby. Cesta pak pokračuje dále do Banijány, odkud se vyjde na „procházku“ (240 km) do Dillí, přičemž pozornost cestou upoutá

²³ Situace je komplikovanější a zajímavější tím, že Kramerius si v postavě Pražského posla pohrává zároveň s názvem novinové přílohy, v jejímž rámci cestopisy původně vycházely (srov. Hubáček in Kramerius 2019, s. 231–232).

„opičí chrám“ (zřejmě Čintaharan Hanumán Mandir). V Dillí, městě, kam „mogolští císaři často [...] přicházejí, a zvláště v parných dnech, aby tu čerstvého povětrí užili“ (ibid., s. 86) je popsána Červená pevnost a v jejím rámci zvláště císařský audienční sál, zmíněna je i Perlová mešita (Mótí masdžid). Tím je zdůrazněna císařova (šáhova) orientální nádhera a pompa. I přesto má císařská správa i dobré stránky, zejména že „žádný rod před druhým přednosti nemá, a chce-li kdo přednost míti, tak to nemůže jinak dosíci leč zásluhami“ (ibid., s. 93). Následuje poměrně nahodile popis Kašmíru, srovnávaného se zemským rájem, neboť „daleko a široko není krajiny na světě, kteráž by v tak malém okršlku tolik přirozené krásy měla“ (ibid., s. 97). Poté se cestopisný charakter textu začíná stále více ztrácet a následují kratší či delší zmínky o nejrůznějších částech mughalského impéria. Důvody těchto exkurzů jsou přitom velmi různorodé: Siróndž v Madhjapradéši je znám svými látkami, Kalijáda poblíž Udždžainu zase příběhem jednoho ze svých králů. Jen krátká je pak cesta východní částí říše a Bengálskem, „neb tu mnoho pamětihodného nenalezneme“ (ibid., s. 113), právě sem je nicméně vložen rozsáhlý popis Gangy. Celý spis končí stručným popisem Bengálska a jeho tkanin, Odíši (Urísy) a města Purí.

Další cesta vede „na druhý indický polouostrov, aneb [...] do toho dílu, kdež před časy veliký indický apoštol, sv. František Xaverský, pohany na víru obracel“ (ibid., s. 123), jíž je věnován druhý svazek Krameriova cestopisu, přiznaně se hlásící jako bezprostřední pokračování předchozích líčení. Cesta z Bengálského zálivu vede kolem Gólkondy, zmiňován je Mačilípatnam (Masulipatan), město, které však „nyní jen proto pamětihodné jest, že má velmi příhodný přístav, do něhož se kupci všech evropských národů táhnou“ (ibid., s. 125). Obecně je právě přítomnost Evropanů něčím, co popisovanou část Indie odlišuje od mughalské říše. Krameriovo líčení zde do značné míry ztrácí charakter itineráře. Je sem vložen nejen pasus o orientální nádhře gólkondského panovníka (ibid., s. 135), ale též o diamantových dolech, jenž přechází v rozsáhlé líčení způsobu jejich nacenění, aby čtenář „také o tom drobet znalosti nabyt, čehož sobě vysocí páni tak draze váží“ (ibid., s. 137). Fiktivní cesta následně pokračuje do Madrásu, kde „majít’ [...] tak znamenitý obchod, že v Indii málo měst uvidíme, kdež by více zlata a jiných pokladů shromážděno bylo“ (ibid., s. 45), a proto je spolu s Puduččeri (Pondišerý) nejvýznamnějším městem na tomto pobřeží. Zde dochází rovněž k významné změně popisu obyčejů místních obyvatel; zatímco dříve byli Indové často vyzdvihováni pro svou pracovitost a pokojné způsoby a obyčeje, na Koromandelském pobřeží žijí Maráthové, kteří „práce nenávidí jako čtvrtodenní zimnice a krom vojny o žádném jiném řemesle slyšeti nechtí“ (ibid., s. 152). Toto rozporuplné hodnocení platí především o Malabarském pobřeží, kde i přes chválu prostého života obyvatel (ibid., s. 195), Kramerius kritizuje zejména jejich náboženské pověry,

ale i různé další obyčeje.) Do itineráře je vložen rozsáhlý pasus o Šrí Lance, kde se hodnocení obyvatelstva opět mění, neboť Sinhalci (Čingulani) „jsou lidé tiší, milovní tovaryšstva, rozumní, pracovití, v oděvu čistotní, k cizím uctíví a zdvořilí a nic nemají ukrutného ani v svých obyčejích ani v náklonnostech“ (ibid., s. 163). Fiktivní cesta pokračuje na Malabarské pobřeží, což „jest taková krajina, kteráž se v Indostanu mezi nejrozkošnější krajiny počísti může“ (ibid., s. 190). Cesta vede přes jednotlivé evropské kolonie, Tiruvidángúr (Travankor), Kóčín (Kochin), Kodungallúr (Kranganor) až do Kóžikótu (Kalikat). Není proto udivující, že celý text končí rozsáhlým líčením portugalské Góy; ta je (i přes různé kritické zmínky o kolonizaci) vzorem čistoty a dokonalosti, takže „hlavní ulice dlážděny jsou velikým kamením a všudy jsou široké strouhy, aby voda bez překážky odtýkala a všelikou nečistotu s sebou přeč odnesla“ (ibid., s. 219). Popis cesty tedy není cílem, nýbrž jen prostředkem líčení vzdálené země, a proto lze text řadit k průkopnickým dílům české cizokrajné etnografie (srov. Kašpar 1983, s. 16).

Patřila-li indická flóra a fauna k oblíbeným složkám líčení země (srov. II.6.), není ani Krameriův text výjimkou. Největší pozornost je věnována rostlinám užitkovým. Z nich na prvním místě přitahovalo pozornost vzácné koření, pročez autor popisuje obsáhle pěstování skořice, které jsou na Šrí Lance celé lesy, „a to tak hustí, že člověk skrze ně ledva proleztí může“ (ibid., s. 182); zmíněn je rovněž kardamom, „nejjistší prostředek proti závratu“ (ibid., s. 206). Již z tohoto líčení je patrné, že daleko více než vzácnost je Krameriovým měřítkem důležitosti jednotlivých rostlin jejich užitečnost. Proto věnuje detailní popis především kokosové palmě, stromu, „od kteréhož jediného a samotného člověk čas svého života, ovšem v nuzné potřebě, živ býti může“ (ibid., s. 199), takže „na malabarském břehu zhusta přijdeme do takových chalup, kteréž z toho stromu vystaveny a ostatně také vším z něho [...] naplněny jsou“ (ibid., s. 203). Toto kritérium však neplatí při líčení indické fauny; zde Kramerius jakoby částečně navazoval na mandevillovská mirabilia, indická fauna je často nebezpečná, přinejmenším podivná a nevšední. To platí nejen o tygrech, „ukrutných šelmách“ (ibid., s. 206), ale rovněž o hmyzu či jedovatých hadech, často popisovaných jako pohádkoví draci.²⁴ Škodu však mohou působit i na pohled roztomilé opice a papoušci, neboť zákon nenásilí (ahinsá) zakazuje lidem bránit jim v poškozování pracně vydobyté úrody (srov. ibid., s. 31–32). Dobovou oblibou je podmíněn rozsáhlý exkurs věnovaný slonu, přičemž je zvláště zdůrazňován fakt, že „tak těžké a převeliké hovado, když okrotne, k naučení se mnohým věcem velmi schopné jest a [...] na

²⁴ Výjimkou jsou v tomto ohledu cejlonské pijavky, u nichž se zdůrazňuje jejich užitečnost v dobové medicíně, takže „kdo má svrbení od ostré krve, nemohl bych mu nic lepšího poraditi, než aby šel na Cejlán a takhle v lese jen čtyřiaadvacet hodin poležel, myslímť, že by si víc na ostrou krev nestěžoval“ (Kramerius 2019, s. 188).

rozkázaní svého pána, což umí, všechno navlas činí“ (ibid., s. 106). Dobře se tu tak zrcadlí imaginace indické flóry a fauny, jak jsme ji sledovali výše (II.6.).

Zajímavým způsobem se u Krameria počínají objevovat první náznaky idealizace indické starobylosti a starověkých dějin. Jako dobový diskurs pozměňující skutečnost se zde uvádí názor, „že první poznání rozličných věcí ne z Egypta do Indie, [...] nýbrž z Indie, jakožto prvního lůžka lidského pokolení, do Egypta se dostalo“ (ibid., s. 44–45). Popis staroindických dějin je založen na líčení Arriána (volně míšených se zprávami o biblickém Nimrodovi) a Strabónových *Geógrafikách* a je silně antikizující (srov. k tomu též II.4.1.). Idealizaci moudrosti Indů autor nejednou narušuje, zvláště v pasážích, kde líčí celou indickou filosofii jako snůšku bludů, nebo kritizuje, že Indové „v geografii a historii žádné známosti nemají a mnohýť jejich nejučenější muž hubu a oči by otevřel, kdyby z té věci některého našeho školáka mluvit slyšel“ (ibid., s. 75). Ideálem je tedy především prostota dávných Indů, kteří „o nevěrnosti, klamu, podvodu, ouskoku, falši [...] zhola nic nevěděli“ (ibid., s. 49). Porušení těchto ideálních mravů přinesly teprve invaze cizích národů (srov. ibid., s. 50), z nichž první byli Mughalové (ibid., s. 143). V jejich stopách však jdou od určité doby rovněž Evropané, kteří „jakýmiž mohli obyčejí [...] tu se osadili, a naposledy celé krajiny a ostrovy pod svou moc přivedli“ (ibid., s. 151). Z toho pramení i záporné hodnocení da Gamovy výpravy; sama o sobě je tato událost „rovněž tak pamětihodná, jako když se Kolumbus neznámou cestou do Ameriky pustil“ (ibid., s. 147), záporně je však komentováno da Gamovo chování ve chvíli, kdy „vypověděl králi pokoj a dal se do loupení“ (ibid., s. 148), neboť je evidentní, že „když viděl, že tomu králi vděk není, mělt' raději jako rozumný muž ustoupiti“ (ibid.).

Kolonizace tedy není hodnocena nijak kladně. Autor zde totiž vychází mj. z díla Jana Huyghena van Linschotena (1563–1611), jednoho z prvních protestantských kritiků portugalského způsobu vlády v Góe. I proto se zde dočítáme o tom, že portugalsští kolonisté jsou „lidé chatrní, kteříž sem obyčejně přicházejí s dosti špatnou službou“ (ibid., s. 220), přesto ale s původními obyvateli nakládají jako s národem otroků. Fakt, že každý portugalský kupec „má to právo a svobodu, že otroka neb otrokyni kde a jak chce ohledati, ohmatati, ano i nejtajnější místa po vůli své prohlédnouti může“ (ibid., s. 214), spolu s nucením indických služebnic k prostituci (ibid., s. 215), je pokládán za křesťanů nehodný a horší „nežli u Turků a pohanů“ (ibid., s. 214). Větší chvály se proto dostává protestantům, na rozdíl od katolíků nábožensky snášenlivějším. Proto od doby, kdy Nágapattanam opanovali Nizozemci, „jsou tu [...] indiští sektáři a mahometáni, kteříž všickni pod holandskou ochranou svůj obchod i své náboženství bezpečně provozovati mohou, čehož by jinak nábožnost a horlivost Portugalů byla nedopustila“ (ibid., s. 155). Mezi protestantskými kolonizátory jsou pak nejvýše hodnoceni

Angličané, jak ukazuje jejich panství v Madrásu; Ti své vojsko „vždycky [...] ouzce na uzdě drží“ (ibid., s. 156) a rovněž do indického náboženství nezasahují. Proto lze předpověď o tom, že Angličané „naposledy všechny holandské, francouzské a dánské kupce odtud vytisknou“ (ibid., s. 213), vnímat v zásadě jako pozitivní. Kramerius si ostatně dobře uvědomuje, že píše v době, kdy Koromandelské pobřeží „skoro ani Indianům více nenáleží“ (ibid., s. 140), a podobná situace panuje i na Malabáru, neboť např. král v Kóčínu „sám [...] jako otrok v moci jejich (= Holanďanů, JH) jest“ (ibid., s. 194). Proto je kolonizace akceptovatelná, pomáhá-li zvýšit obecnou úroveň civilizace, většina Evropanů však své moci spíše zneužívá (srov. ibid.). Nositeli civilizace by tedy měli být především domorodí monarchové, byť za přispění evropských rádců (ibid., s. 197). Neboť „jak by lid většího dobrodiní od Boha sobě žádati mohl, jako když má krále spravedlivého, kterýž jich před nátisky a křivdami nepravých brání a obhazuje“ (ibid., s. 142).

Prvořadým Krameriovým cílem je kromě poučení o exotické zemi také didaktické působení zejména v oblastech, na něž postjosefínské osvícenství kladlo značný důraz; proto se zde objevují témata, jež nalézáme často i v jiných Krameriových spisech, a to ve formě explicitě hodnoceného příkladu. Úcta Indů k jejich učitelům je demonstrována na příkladu nákladné hrobky šejcha Ahmada Chatrího v Sarkhédži a explicitě komentována slovy, že „vděční svým učitelům mají býti všichni mladí lidé“ (ibid., s. 30). Vynášena je náboženská snášenlivost, křesťanství je v Indii třeba rozšiřovat jen dobrým příkladem, protože právě křesťanství je u Krameria neodmyslitelně spojeno s vyšším stupněm lidskosti a kultury; proto je také možné jej šířit, „leč až všickni lidé k zdravému rozumu přijdou a svému zmatenému myšlení pevný cíl ustanoví“ (ibid., s. 60). Dovedným, skromným a pracovitým Banjánům tak chybí k dokonalosti pouze to, aby „modloslužebnost z svých šjí [...] svrhli“ (ibid., s. 66), neboť modloslužba je hodnocena jako snůška pověr, nesouhlasící s přirozeným rozumným náboženstvím. Z ostatních vlastností Indů je jako jedna z nejlepších hodnocena skromnost, takže „kdyby u nás lidé svou nezřízenou žádost po bohatství drobet na uzdu pojali [...] zajisté brzoť by i u nás docela jináč vyhlíželo“ (ibid., s. 133). To dává příležitost k rozsáhlé kritice marnivosti a podléhání novým módám; za příklad mohou sloužit Evropanům Sinhalci, kteří „nikdy svého kroje nemění“ (ibid., s. 164). S tím souvisí i kritika ženské fintivosti; překrásné ženy mughalského císaře jsou haněny proto, že jsou „bezectné a nestoudné“; neboť „žena jest-li bez té okrasy, jináť ji sotva pěkněji okraší“ (ibid., s. 133). Kromě ctnosti je nejlepší ozdobou ženy její pracovitost (ibid., s. 164), „vždyť beztoho každá drahá okrasa věc zbytečná jest“ (ibid., s. 183). Předmětem kritiky jsou ale i jiné neřesti, jako např. opilství, takže kdyby se na Šrí Lance „takový ožralec ukázal, jakéž my často u nás vidáme,“ zdejší lid „snad tu největší nečest by mu učinil“ (ibid., s. 173). Nakonec

zmiňme, že předmětem didaxe je i láska k rodnému jazyku. Vysoko je hodnocen příklad mateřskou řeč milujících Sinhalců, že „kdybych některak naše krajany probuditi mohl, aby jakožto věrní vlastenci a upřímní Čechové svůj jazyk milovali, tak bych jim jen ty Čingulány [...] za živý příklad představití chtěl“ (ibid., s. 178).

Ze všeho tedy lze resumovat, že Krameriovo „cestopisné“ dílo je dobovou komplexní zprávou nejen o Indickém subkontinentě, ale rovněž svérázným produktem osvícenské didaktické literatury. Žánrově zde tedy máme text, který dovedně kombinuje prostředky cestopisu, naučné i moralizující literatury a snaží se na poměrně malém prostoru plnit zároveň cíl všech těchto oblastí. I touto směnou žánrů, stejně jako způsobem využití zpráv o cizím pro didaxi vlastního zůstává jedním z nejpozoruhodnějších Krameriových textů.

Závěrem připomeňme, že možnosti fiktivního cestopisu více než osmdesát let po Krameriovi využil Svatopluk Čech (1846–1908) při psaní prózy *Bahadur*,²⁵ která je vlastně jen parafrází informací z francouzského cestopisu Louise Rousseleta (1845–1929) *L'Inde des rajahs, voyage dans l'Inde centrale et dans les présidences de Bombay et du Bengale* (1877; srov. Lesný 1916–17, s. 10). Tyto informace si Čech upravil „kvůli větší souvislosti a živosti“ do podoby „fingované vlastní cesty po Hindostanu, kterou jsem bohužel jen v duchu častokráté konal“ (Čech 1909, s. 206). Cílem přitom bylo „skupiti zprávy cizích cestovatelů [...] o kraji a lidu Radžastanu“ (ibid.), neboť právě zde se údajně ještě zachovala „pravá Indie, neporušená vlivem anglických bavlnářů“ (ibid., s. 207). Fiktivním průvodcem „cestovatele“ je služebník málvského maharádži Šéodana Singha (vládl 1858–1875), Bahadur, který „byl za mládí po delší čas po evropsku vychováván v Kalkutě, uměl dosti správně anglicky, znal také dávnou literaturu indickou“ (ibid., s. 217) a je tedy ideálním vzorem Inda podle evropských měřítek. Text, podrobně popisující audienci u maharádži, umění krotitelů hadů či tanec „tlupy bajader“ (ibid., s. 220), přesto nezapře ironizující Čechův přístup vůči některým s Indií spojovaným klišé, čímž se blíží autentickým cestopisům (srov. i Flajšhans 1906, s. 239). Úšklebem je např. odmítnuto kastovníctví, v jehož důsledku „indičtí služebníci praktikují zásadu dělení práce do takové krajnosti, že [Evropanu] div nelesťtí jeden výhradně pravou a druhý výhradně levou botu“ (Čech 1909, s. 215) a na předpokládanou čtenářskou výtku přílišných popisů drahocenných šperků autor odpovídá: „Nemohu za to: jsemť právě v zemi, nad níž se protrhla zástěra pořadatele světa, když rozséval po něm drahé kamení“ (ibid., s. 222). Stejně jako Kramerioův text, i Čechova fikce má tedy za úkol především podat informace a poučit – namísto nenásilné didaxe zde však již nastupuje určitá míra hravosti a přímého dialogu se čtenářem.

²⁵ *Květy* 2, 1880, II. pololetí, s. 99–122, 203–214, 440–451 (pod pseudonymem Calmus).

3. Misionářský cestopis

Kdykoli jsem cestoval, bývalo mi vždy milou zábavou zapisovati, pokud možno, denní dojmy a události, zvláště v zemích mimoevropských, kde církev katolická zvolna sice, ale tím pevněji se organizuje a rok co rok postupuje.

Władysław Michał Zaleski, kolem 1900²⁶

Také misionářský cestopis je do jisté míry v 19. století reliktem starší tradice, především z období raného novověku. Ačkoli v této době nepůsobil v Indii žádný český misionář (srov. Baroš 1946, s. 12), český čtenář se s těmito zprávami setkával prostřednictvím překladů relací cizích misionářů v klerikálních listech (viz III.3.3.). Poté, co Indii opustili jezuité českého původu, jako byl Vilém Obstzierer či Karel Přikryl, stala se jejich aktivita předmětem pozornosti obrozenských autorů; největším pokusem zpracovat česky toto téma je soubor nazvaný *Pamětní listové učených Čechů, Moravanů a Slezáků z obojí Indie a jiných zámořských krajín do Evropy zaslání*, připravovaný Janem Bohumírem Dlabačem a vycházející v různých periodikách v průběhu dvacátých let 19. století. Menší pozornosti se dočkal krátký indický pobyt františkána Václava Remedia Prutkého (1713–1770). Ten strávil při svém návratu z cest po Etiopii asi dva měsíce v Puduččéri a jeho zpráva je zajímavá především zmínkou o zdejší početné komunitě německého a českého původu, neboť „byli [tu] mnozí, kdo na sebe volali česky a německy“ (Prutký 1991, s. 395). Podobně zapomenuti byli také například jistý otec Augustin, který do Indie připlul z jižní Afriky teprve roku 1788 a vydal se pěšky z Madrásu na území, kde tehdy zuřily boje s Maráthy (srov. Baroš 1946, s. 10–11), či Josef Daniel Jeník (1757–1800), bratrský misionář z Rixdorfu působící v jihoindickém Tirunelveli (Borovička 2010, s. 295–296).

Na okraj ještě zmiňme, že z nejslavnějších misionářských cestopisů, které, byť jen okrajově zmiňují Indii, byla do češtiny přeložena v úplnosti zpráva Évariste-Régis Huca (1817–1860), zmíněná již výše (srov. IV.2.2.2.). Jakkoli misionář Indii nikdy nenavštívil, jeho text o ní přinesl některé zprávy nejen náboženského, ale i politického či etnografického charakteru. Patří mezi ně svědectví o muslimech z Kašmíru, kteří před anglickou vládou emigrovali do Tibetu (Huc 1887, s. 285).

²⁶ Cit. dle Kubes 1906, s. 233.

Klasickou ukázkou misionářských cestopisných zpráv, s nimiž se český čtenář 19. století seznamoval prostřednictvím překladů zahraničních děl, jsou však texty Władysława Michała Zaleského, vydané Augustinem Kubesem r. 1906 s titulem *Z vlasti Buddhovy*. Pro první misionářovu cestu, oficiální vizitaci indických provincií spolu s kardinálem Antoniem Agliardim, je charakteristické, že se jedná o cestu pohodlnou a v podstatě v evropských rámcích. Proto za nejzajímavější epizodu pobytu v Kolkatě Zaleski pokládá „slavnostní večer u místokrále [...] na počest jubilea královny Viktorie (Kubes 1906, s. 63). Přitom je vždy pointován rozdíl mezi domorodým a evropským, nebo ještě spíše mezi pohanským a křesťanským. Misionář pobývá jen mezi Evropany či domorodými křesťany a na Indii jej v pozitivním smyslu překvapuje vše podobné evropskému: „Kalkutta [...] je veliké město s bílými, hezkými domky o širokých verandách, jaké často vídati lze na předměstích velikých měst evropských“ (ibid., s. 48; srov. též zprávu o Bombaji, ibid., s. 76–77). Ostatně tento názor Zaleski explicitě uvedl v rámci popisu své třetí cesty po celé Indii, zaměřené převážně na Sikkim a Kašmír: „Člověk si snad oblíbí život polodivý, prvotný [...] Ale přece, — jakmile přijde do styku s civilizací, do prostředí, v němž dříve vyrostl, mimovolně cítí uspokojení jako pocestný, jenž po celodenní jízdě v mrazivém počasí deštivém ocitne se konečně pod střechem u teplých kamen“ (ibid., s. 366). Jednotlivé dojmy a záznamy jsou zapisovány někdy až útržkovitě a blíží se značně deníkové formě: „Pořád ploty z agavy. Hory se blíží; jsou to Ghatty západní“ (ibid., s. 364). Jen poněkud z tohoto schématu vybočuje vypravování o druhé cestě, spojené se slavnostním odhalením ostatků sv. Františka Xaverského v Góe. I zde jde o cestu vizitační, návštěvy jednotlivých křesťanských sborů, především v jižní Indii, daleko větší pozornost je však věnována katolickému školství. Ojedinelé jsou v těchto záznamech některé pasáže s humoristickým přídechem, jako když autor líčí hotely v Góe, narychlo vybudované pro zástupy poutníků k světcovu hrobu, jejichž zdi „byly z bílého perkalu, druhořadých z palmového listí, střecha z téhož materiálu, místo pohovek písek“ (ibid., s. 128–129). Zcela jiný charakter má zpráva o misionářově pobytu na Šrí Lance, kde působil Zaleski poměrně dlouho, přesto však se do podrobnějšího popisu zdejšího života nepustil (srov. ibid., s. 227). Zůstává jakoby na povrchu u jednotlivých denních příhod a zážitků. Přitom poznamenává na adresu domorodých služebníků, že „naučil [...] se křičeti, hubovati, rámusiti“ (ibid., s. 228) a staví obraz dotěrných indických sluhů do protikladu k idylickým líčením domorodých dětí, z nichž je nutno vychovat dobré křesťany, právě proto, aby z nich nevyrostli zkažení pohané (srov. ibid., s. 232–234).

Zaleského zprávy jsou tedy poměrně stereotypní. To autor přiznává sám, když píše, že „kdo cestuje zemí tak rozsáhlou jako Indie, nemůže viděti všeho; [...] mne zase zaujalo všecko,

co souvisí s křesťanstvím; na jiné věci zbývá mi tudíž málo času“ (ibid., s. 78). Proto jsou informace o domorodé Indii většinou poměrně stereotypní a téměř neosobní; tak například vyznívá popis Bengálska jako „bez odporu krásné země!... Sebež v jednu kyticí hady, tygry, šakaly, cholery, paláce a přepych indický“ (ibid., s. 48). Obdobně stereotypně a vyčteně působí i líčení některých na Západě standardně přítomných témat, jako je informace o bojích mangust s hady (ibid., s. 38–39), popis hinduistického spalování mrtvých (ibid., s. 65–66), či kastovního systému (ibid., s. 166). Tento „nedostatek“ jeho líčení řeší český upravovatel vkládáním rozsáhlých pasáží z děl jiných autorů do Zaleského textu. Čteme zde vložený exkurs Jamese Emersona Tennenta (1804–1869) o chytání slonů, a zejména rozsáhlou zprávu německého cestovatele Otto Ehrenfrieda Ehlerse ze souboru *An indischen Fürstenhöfen* o návštěvě Nepálu (srov. Ehlers 1907, sv. I, s. 298–372).

Tendenční je rovněž Zaleského chvála některých aspektů zaniklé, staré Indie. Například dnešní indické umění „chýlí se úplně k úpadku; je ho škoda, byť skutečně pěkné“ (ibid., s. 346). Tento úpadek umění podle něj začal již za Mughalů, tak v architektuře Červené pevnosti v Ágře „není harmonie, není plánu, který by ohromné budovy ty jednotil, v jeden celek slučoval“ (ibid., s. 384). Totéž platí i o jiných druzích umění; proslulý hudební skladatel Šauríndromohan Thákur přesvědčí misionáře o tom, že indická hudba je skutečně cenná, ale rozdíl mezi ní a lidovou produkcí (nazývanou často jen „kočičinou“, srov. ibid., s. 171–172) je „jako mezi Beethovenovou symfonií a skřipáním našeho venkovského šumaře“ (ibid., s. 62). Respekt ke staroindickému však končí tam, kde se dotýká indické religiozity. Buddhické chrámy v Elefantě naplní misionářovu duši „smutkem a hnusem“ (ibid., s. 109), neboť staroindické umění je zvráceno právě svou oslavou d'ábla, takže v architektonických památkách je vepsáno pouze „barbarství ducha nevázaného, barbarství strachem zpitomělého“ (ibid., s. 171). Aby tyto názory dotvrdil autoritou, cituje ze spisu *Vingt ant dans l'Inde* misionáře Mariuse-Josepha-Aimého Bauleze (1842–1906) pasáž o tom, že „pohanství jest hluboká rakovina, které nezakryjí ani nevyhladí ni palmy ni bajadery“ (ibid., s. 149).

K novému vzrůstu Indie tedy může vést jedině christianizace. Jejím nástrojem je kolonizace, přičemž nejpozitivněji je vnímána katolická portugalská správa Góy, a to i přesto, že byla již ve své době terčem ostré kritiky (srov. k tomu Klíma 2010, s. 32–33). Veškeré kritické poznámky na adresu Portugalců v Indii jsou podle autora „zlomyslným výmyslem protestantským“ (Kubes 1906, s. 90), což ostatně potvrzuje jeho nadnesený popis portugalské Góy (ibid., s. 135). Indové jsou pokládáni za zaostalé, a to jak mravně, tak i fyzicky: „Jsou od přirozenosti pohodlní, líní, neteční. Mají-li pracovat, je potřeba, aby někdo za ně myslel, uvažoval“ (ibid., s. 100). K orientální lenosti se navíc pojí obecná zaostalost. Šrílanští Váddové

„duševně jsou tak zakrnělí, že s nimi o náboženství mluvit nemožno; nechápou a nerozumějí“ (ibid., s. 141). Rovněž „obyvatelé Sikkimu, Lepčové, jsou odporně šerední“ (ibid., s. 396) a jejich ženy „i umyté chodily by s naprostou bezpečností, neboť ohyzdnějších bab těžko si představit“ (ibid., s. 392). To vše je důkazem, že „propast mezi naší civilizací a jejich barbarskou prostotou jest tak veliká, že nemůžeme vedle sebe žít“ (ibid., s. 317). Je tedy nutno zavést přísně danou hierarchii tohoto soužití, neboť „Indové duševně ještě nedozráli tak, aby se spravovali sami“ (ibid., s. 101). Proto „bylo velikým a opravdovým dobrodiním, že Angličané země ty si podmanili“ (ibid., s. 79), a to i přesto, že jejich protestantská vláda nehledí na civilizování Indů a jen „šlechtnější mezi nimi přejí rozvoji katolických misí“ (ibid., s. 353). Zaleski neustále anglické vládě radí, aby do úřadů dosazovala katolíky a katolicky vychovávala mladé indické šlechtice, neboť „ti indičtí mladíci bývají obyčejně velmi skromní a nechají se snadno řídit“ (ibid., s. 352).

Daleko více než lidé fascinuje Zaleského indická flóra. Botanická zahrada Péradenije poblíž šrilanského Kandy je „opravdovým divem, ne sice světa, ale města Kand“ (ibid., s. 24) a autor její popis shrnuje nadšenými slovy: „Pravím vám jen tolik: zahrada zahrad — a vy k tomu přidejte deset vykřičníků“ (ibid.). Také indický prales jej vábí a láká, a to především svou tajemností a pustotou za večerního soumraku (ibid., s. 225). Jestliže zde mimo to nalézáme rozsáhlé popisy četných druhů fauny a flóry, a to od slonů (ibid., s. 265) až po žáby, mravence či lupenitky (ibid., s. 286–288), můžeme uzavřít, že právě tímto aspektem svých cestovních poznámek se Zaleski blíží řadě evropských cestovatelů, jež fascinuje právě indická příroda – ať už se jí zabývají amatérsky, nebo na úrovni odborné a vědecké. Jinak stojí však jeho text svou jednostrannou propagací katolické christianizace a odsudkem indické civilizace do značné míry na protipólu dobových českých cestopisných zpráv. I proto jsme mu zde věnovali samostatnou pozornost, neboť – i když text překladový – mohl představovat v okruhu katolických autorů nejen jakousi sumu misijních zpráv, ale rovněž alternativu k dobové oblibě cestopisných vyprávění.

4. Vědecké výpravy aneb Indie očima přírodovědců a indologů

4.1. Johann Wilhelm Helfer – německý cestovatel z české Prahy

Der Bericht über die Erlebnisse auf der Reise nach Indien und während des mehrjährigen Aufenthaltes daselbst ist eine wahrheitsgetreue Reisenovelle, in welcher nicht die andersschilderungen, sondern die Persönlichkeiten das Hauptinteresse bieten müssen.

Pauline Helfer-Nostitz, 1871²⁷

Jakkoli Johan Wilhelm Helfer (1810–1840) sám cestopisná líčení nezachoval a v tomto ohledu jej proslavily až vzpomínky jeho ženy, Mathildy Pauliny, provdané později Nostitzové, rozené des Granges (1801–1881; k ní Borovička 2010, s. 338), bývá standardně řazen mezi české cestovatele (srov. např. ibid., s. 336–340; Martínek & Martínek 1998, s. 190–193; Janka 2001, s. 67–69; Kunský 1961, sv. I, s. 327–332) a jeho příběh zažívá rovněž posmrtnou recepci právě v českém prostředí. Již proto je nutno alespoň stručně se o obrazu Indie, jaký vytváří ve svých vzpomínkách Nostitzová, a o recepci jeho příběhu stručně zmínit.

Helfer sám, jak bylo podotknuto, zanechal jen několik odborných pojednání, věnujících se navíc oblastem mimo Indický subkontinent, převážně Barmě; s těmito anglicky psanými texty seznámil německé publikum teprve překlad z roku 1859, jenž pořídil Karl von Scherzer (1821–1903), původně jako doplněk k materiálům o Nikobarském souostroví, jež přivezla ze své cesty kolem světa rakouská loď Novara. Patrně právě on získal od Pauliny Nostitzové Helferův deník z cesty na Andamany, který pokrývá samotný konec cestovatelova života (13.–29. 1. 1840), jenž je zde poprvé otištěn (Helfer, 1859, s. 380–389). Pauline ve své pozdější knize z těchto deníků často cituje a její vyprávění se tak dostává do poněkud zvláštního napětí mezi Helferovým stručným a vědeckým a jejím stylem, jenž sama označila za „pravdivý cestopisný román“ (wahrheitsgetreue Reisenovelle, srov. Nostitz 1871, sv. I, s. X).

Citovost jejich vzpomínek je patrná již při líčení Helferova příjezdu do Indie z Maskatu: „Mit dem Rufe: ‚Die Palmen Indiens neigen ihre Kronen uns zum Gruße‘, erweckte Helfer mich aus meiner Lethargie und führte mich zur äußersten Spitze des Verdecks“ (Nostitz, 1871, sv. II, s. 15).²⁸ S tímž romantickým patosem je popisována divoká indická příroda, dosud úspěšně bojující s lidskou civilizací (srov. ibid., s. 16). Nostitzová je fascinována indickou vegetací,

²⁷ Nostitz 1871, sv. I, s. X. – Zpráva o zážitcích na cestě do Indie a během několika let zde strávených jsou jakýmsi pravdivým cestopisným románem, v němž nejsou důležité popisy této země, hlavní důraz je však kladen na zúčastněné osoby.

²⁸ „Se zvoláním: ‚Palmy Indie sklání své koruny, aby nás pozdravily,‘ mě Helfer vytrhl z mé letargie a vedl mě na nejhořejší palubu.“

zvláště „Buddhovým stromem“ (*Ficus religiosa*), o jehož bujném rozvětvení si z evropských botanických zahrad nelze udělat představu: „So steht sie, scheinbar ohne Anfang und ohne Ende, gleichsam im Widersprüche mit dem Naturgesetze aller Organismen des Thier- und Pflanzenreichs und bietet, da sie nie völlig abstirbt, ein Bild ewiger Verjüngung“ (ibid., s. 38).²⁹ Platí to i přesto, že Helfer strávil většinu svého indického pobytu v Kolkatě, moderním Babylonu, kde se více než kdekoli jinde uctívá zlaté tele (ibid., s. 32). Proto je největší část líčení věnována popisům života zdejších Evropanů, jejich luxusních vil a zvyků (ibid., s. 41–42). V kontrastu k nim jsou romantizovaní také Indové a jejich život. Romantické, protože prapůvodní, je zde vše, včetně nuzných chatrčí na kolkatském předměstí (ibid., s. 54–55). Již při prvním setkání Nostitzové krásní a ušlechtilí domorodci připomínají svým půvabem ženy: „Sie trugen als Bekleidung nur ein weißes Tuch um die Hüften geschlagen; ihre nußbraune Farbe und die sammtartig glänzende, fleckenlose Haut macht den Anblick dieser nackten Figuren viel weniger anstößig, als es bei weißfarbigen Menschen der Fall sein würde“ (ibid., s. 18–19).³⁰ Tento obraz prostých přírodních lidí se mění jen příležitostně, např. při líčení indické komunity v Maskatu, jež je popisována jako „Židé Dálného Východu“ (Juden des fernen Ostens, ibid., s. 6). Jediné, s čím Nostitzová není s to tento idylický obraz ztotožnit, jsou kruté náboženské obřady hinduistů, jako je spalování mrtvol či jejich vhazování do Gangy (srov. ibid., s. 39); ani tímto zvráceným náboženstvím však není vinen indický lid, ale kasta bráhmanů, která Indům po dlouhá tisíciletí vysávala veškeru radost ze života. Přesto ale „die britische Regierung, in ihrer weisen Mäßigung gegenüber den tiefgewurzelten, mit dem Volke verwachsenen religiösen Anschauungen, tritt der Ausübung seines Cultus nirgends störend entgegen“ (ibid., s. 56).³¹ Probuzení přijde podle Nostitzové samo, a to právě moudrým a mírným působením britských kolonizátorů, jemuž přeje: „Möge diese hohe, herrliche Mission erkannt und vom schönsten Erfolge gekrönt werden!“ (ibid., s. 59).³²

Helfer se patrně již cestou z Maskatu do Kolkaty naučil hindustánsky (srov. ibid., s. 39), nebo podle jiných údajů dokonce ještě v Bejrútu (Kunský 1961, sv. I, s. 327), a byl tak patrně prvním Čechem, který tuto řeč ovládl (Krása 1969, s. 74). Přesto našel u britských úřadů údajně pro své plány na přírodní výzkum země jen málo pochopení: „Man hatte andere, wichtigere Dinge in dem weiten Reiche zu thun, als sich mit Naturhistorischen Sammlungen zu befassen!“

²⁹ „Takto stojí, zdánlivě bez počátku a konce, jako by se vzpíral přírodním zákonům všech organismů živočišné i rostlinné říše, neboť nikdy úplně neumírá, skýtá obraz věčného znovuo mlazování.“

³⁰ „Byli oděni jen kusem bílé látky obtočené kolem pasu; lehce snědá barva a sametově jemná kůže beze skvrn činila pohled na tyto naháče daleko méně zarážejícím, než by tomu bylo u bělochů.“

³¹ „Moudrá britská správa nikde ostře nevystupuje proti hluboce zakořeněné náboženské pověře, která vyrostla spolu s lidem, ani proti excesům jejího kultu.“

³² „Nechť je zdárné toto vznešené, slavné poslání a kéž je korunují nejkrásnější úspěchy!“

(Nostitz 1871, sv. II, s. 60).³³ Teprve posledního dne roku 1836 obdržel vládní jmenování, podle něž se měl vydat do dosud neprozkoumané Barmy, aby zde nejen sbíral rostliny a živočichy, ale především podal zprávu o využitelnosti zdejší půdy pro pěstování kulturních plodin a našel uhelné pánve, důležité pro zásobování paroplavebních britských obchodních cest do Číny. 21. 1. 1837 tedy z Kolkaty vyrazil na více než dvouletý pobyt do Barmy.

Tu opustil Helfer teprve 14. 1. 1840, kdy se vypravil na svou poslední cestu, průzkum Andamanských ostrovů. Lákalo jej prý především, že „von ihrer Bodenbeschaffenheit, ihren Producten wußte man wenig, und noch weniger von den Bewohnern, über welche fabelhafte Mittheilungen umliefen“ (ibid., s. 257).³⁴ Jestliže Nostitzová své romantizující vyprávění přerušuje, aby citovala rozsáhlé pasáže z již dříve otištěného Helferova deníku (ibid., s. 258–259) o marné snaze navázat se zdejšími domorodci kontakt, je příznačné, že tyto záznamy gradují posledním zápisem ze dne 29. 1. později často citovanými slovy: „„Das also sind die so gefürchteten Wilden! Sie sind furchtsame Kinder der Natur, froh, wenn ihnen nichts Böses zugefügt wird“ (ibid., s. 260).³⁵ Následuje dramatické líčení Helferovy smrti druhého dne (30. 1.; ibid., s. 260–262) se závěrečnou poněkud sentimentálně laděnou vzpomínkou. Právě tato výstavba líčení posledních chvil Helferova života (překlad in Kuský 1961, sv. I, s. 323–333) ukazuje, jak Nostitzová dovedně kombinuje ve svých memoárech románovité líčení se strohými Helferovými zápisky.

Knihla Nostitzové vyvolala zájem, jehož důsledkem nebyl jen mírně zkrácený anglický překlad (Nostitz 1878), ale také její třetí svazek, jakýsi appendix, v němž budoucí hraběnka Nostitzová popisuje své osudy po Helferově smrti. Vrátila se do Indie, kde se měla zotavit z přestálého otřesu. Již koncem října 1841, po pobytu v Kolkatě a horských sanatoriích, však zemi opouští.

Poněkud rozpačitá byla pozornost, jíž se Helfer těšil v česky psaném tisku. Podle pozdějších zpráv ještě před svými cestami, roku 1835, slíbil celou svou sbírku přírodnin českému muzeu, neboť „podlé jeho žádosti měla někdy jak naukám vůbec, tak i zvláště našemu vlastenskému ústavu [...] bohatý prospěch přinášeti“ (an. 1843, s. 617–618). Přesto ale k odevzdání kompletních sbírek nedošlo, a to i přes obsáhlé rozhovory Nostitzové s Františkem Palackým, tehdejším muzejním jednatelem (Kořenský 1921, s. 2),³⁶ údajně pro neschopnost

³³ „Člověk má daleko důležitější zájmy na tomto tak bohatém území, než se zabývat přírodovědnými výzkumy!“

³⁴ „Málo bylo známo o povaze tamější půdy, plodinách a ještě méně o obyvatelích, o nichž kolovaly báječné historky.“

³⁵ „Tak toto jsou ti obávaní divoši! Jsou to nezkažené děti přírody, laskaví, když se jim nečiní zlo.“

³⁶ Na něj mimochodem Nostitzová vzpomíná jako na muže, jenž se nebál své *Dějiny národu českého* publikovat v němčině a stát v čele tehdy německého muzea (Nostitz 1877, s. 88).

muzea sbírky řádně utřídit (Nostitz 1877, s. 87). Proto si ještě v roce 1921 Josef Kořenský povzdechl, že o Helferových zásluhách „mluvívají pouze ojedinelí badatelé“ (Kořenský 1921, s. 1). Jeho sbírky, roztroušené nejen v Praze, ale i v jiných částech světa, jsou i přes nesporný význam, který Helfer měl pro poznání přírody v barském Tenasserimu (srov. Maiwald 1904, s. 111; Desmond 1992, s. 192) známy jen neúplně (podrobně Wolcott & Renner 2017). Poměrně sporadické jsou i zmínky o Helferovi v českém dobovém tisku. Jakkoli korespondence Václava Hanky s Jánem Kollárem ukazuje, že české obrozenské prostředí o průběhu jeho cesty patrně vědělo (srov. I.6.2.1.), jediná zpráva, publikovaná v českém tisku za jeho života, je krátká noticka v *Květech*, popisující jeho odjezd z Kolkaty do barského Maulmeinu v únoru 1837 (an. 1838). Nekrolog, podrobně líčící slovy Nostitzové poslední Helferovy okamžiky, však vyšel pouze v německy tištěné *Bohemii* (an. 1840b). Ojedinelé zmínky o cestovateli se v českém tisku objevily až později, tak *Časopis Musea Království českého* o něm referuje jako o muži, jenž „pohříchu obětí odvážlivé své zpytavosti se stal“ (an. 1843, s. 617; srov. též an. 1856). Pauline Nostitz je připomínána mezi dalšími „ženami vynikajícími ve vědách“ v *Ženských listech*, kde se příznačně o Helferovi dočteme několik zavádějících informací, např. že zemřel nikoli na Andamanech, nýbrž na Nikobarech (an. 1875). První rozsáhlý text cestovateli věnoval teprve Josef Kořenský, a to nejprve ve stručnější podobě v *Národní politice* (Kořenský 1921), v přepracované, rozšířenější verzi v definitivním vydání souboru *Asie* (Kořenský 1922, s. 121–142).

Je tedy poněkud zarážející, že Helferův příběh beletristicky zpracovali hned dva čeští romanopisci. Nicméně lze předpokládat, že Nostitzové živé, ač poněkud sentimentální líčení k tomu patrně poskytovalo vhodný materiál. Jako první látku zpracoval Václav Deyl (1905–1982), jehož román *K ostrovům trpaslíků* (1949) je určen především mládeži.³⁷ Inspirace vzpomínkami Nostitzové je zde však velice volná; Deyl především přenesl místo Helferova působení z Prahy do Říma, když učinil vypravěčem značné části příběhu italského malíře, jenž českého přírodovědce doprovází na jeho cestách. Do Indie se Helfer nedostává z Maskatu, nýbrž po souši přes Afghánistán a Chajbarský průsmyk a vlastní cesta pak protíná celý subkontinent. Výprava se tak dostává do Dillí, kde Deyl popisuje obsáhle Perlovou mešitu, ale i zápasy slonů, jež uspořádal „místní jakýsi radža“ (ibid., s. 154), následuje popis Ágry a Tádž Mahalu či Benáresu (kde mj. jistý fakír zdánlivě uřízne a pak opět přiloží Helferovi hlavu k tělu [srov. Deyl 1949, s. 164–166]). Všechna tato líčení mají evidentně sloužit k seznámení mladého

³⁷ Nejedná se ostatně o jediné dílo, v němž Deyl sáhl k cestopisné tematice; srov. *Přes moře a hory* (1945) o jezuitském misionáři Augustinu Heřmanovi či *Lovec života* (1954), zpracovávající životní příběh Alberta Vojtěcha Friče.

čtenáře s indickými reáliemi: setkáme se tu se scénami s drzími opicemi, popisem posvátných krav či kastovního systému. Poněkud reálnější je líčení cestovatelovy smrti na Andamanech.

Stejně volné, i když invenčnější je zpracování, jež pod titulem *Let plachého čaroděje* v roce 1989 vydal Otto Janka (1930–2009). I jeho román je určen dětem, jeho vypravěčkou je sama Pauline (Pavlína), vyprávění však poměrně volně přechází z perspektivní er-formy do korespondenční ich-formy. Vyprávění je plno exotických motivů, někdy se pohybuje na hranici snovosti. Přitom však zachovává stále tutéž naivně dětskou perspektivu, s níž je např. Helfer nazýván „Finem“, protože všichni Finové jsou divní, stejně jako je divný cestovatel sám. V pasážích věnovaných Indii se u Janky objevují barevné a dětskému čtenáři přizpůsobené popisy života indického obyvatelstva se všemi obvyklými stereotypy, jak ostatně poměrně explicitě sám uvádí: „Byli v Indii a ten první den jim připomínala oživlou ilustraci z nějaké pohádkové knížky“ (Janka 1989, s. 65). Závěrečná epizoda na Andamanech (jejichž obyvatelé údajně neumějí nic, jen střílet z luků [srov. *ibid.*, s. 93]), je překvapivě zakončena vlastně teprve před svým začátkem, neboť celý román končí větou: „Dne 13. ledna roku 1840 vypluli k Andamanským ostrovům“ (*ibid.*) a líčení Helferovy smrti je následně podáno v jakémsi autorském doslovu (*ibid.*, s. 94). Jakkoli je tedy Jankův román laděn zcela jinak než Deylova o čtyřicet let starší próza, vzhledem k faktům, doloženým vzpomínkami Nostitzové, není o nic přesnější. Helferův osud tak v obou případech slouží spíše jako volná románová inspirace než předloha beletrizace. Přesto i tyto prózy pomohly udržet povědomí o J. W. Helferovi jako českém cestovateli.

4.2. Čeští geologové v britských službách: Ferdinand Stoliczka a Otokar Feistmantel

Nenapsal jsem [...] dosud žádného objemného cestopisu, což jiný na mém místě jistě dávno už byl by učinil; neboť u nás stačí čtyřnedělní výlet zábavný k „obohacení“ naší cestovní literatury obšírnými spisy i o věcech a krajích nespátřených.

Otokar Feistmantel, 1884³⁸

Dalším cestovatelem-vědcem českého původu, jemuž je zde nutno věnovat pozornost, je Ferdinand Stoliczka,³⁹ přestože (mimo některé posthumně publikované německé listy kolegům) po sobě nezanechal žádné dílo, jež bychom mohli alespoň částečně označit za cestopisné. I Stoliczkovo chápání jako českého cestovatele však silně rezonuje, navíc je tradičně dáván do souvislosti s Feistmantelem jako svým nástupcem v Geological Survey of India, a to především

³⁸ Cit. dle Feistmantel 1884a, s. 7.

³⁹ Píšeme vždy záměrně takto německy, neboť českou podobu svého jména geolog sám nikdy neužíval.

z národnostních důvodů.⁴⁰ Proto je i Stoliczkovo (1838–1874) údajné vlastenectví (srov. Kunský 1961, sv. II, s. 29; Borovička 2010, s. 493) konceptem konstruovaným až sekundárně, s cílem přivlastnit vědce světového formátu českému národnostnímu prostředí (srov. Koláček & Woldřich 1924, s. 115–116). Narodil se patrně do smíšené německo-české rodiny v Bílanech, studoval však již na německém piaristickém gymnáziu v poněmčující se Kroměříži (srov. Pinkava 1997, s. 14–19), kde se také poprvé roku 1853 seznámil s geognozií (ibid., s. 18). Poté pokračoval na vídeňské univerzitě, kde jej učil slavný geolog Eduard Suess (1831–1914). S exotickými přírodninami se seznámil již jako mapující geolog u Geologische Reichsanstalt ve Vídni, kdy mu byly ke zpracování svěřeny mechovky získané z expedice Novary (ibid., s. 20). Místo v Geological Survey of India mu bylo nabídnuto v roce 1862 zástupcem společnosti Thomasem Oldhamem (1816–1876; Kolmaš 1982, s. 5). Fámy o tom, že při svém příjezdu do Indie anglicky ještě „uměl nevalně“ (Hrubý 2005, s. 12), pocházejí patrně z překroucení zprávy jeho přítele a prvního biografa Valentina Balla (1843–1895; srov. Kolmaš 1982, s. 5). Hned po příjezdu do Indie se pustil do zkoumání křídové fauny v okolí Puduččéri a výsledkem je monumentální *Cretaceous Fauna of Southern India* (Kolmaš 1982, s. 6). Na svou první cestu vyrazil r. 1864, a to do okolí západohimálajského hřebene Pír Paňdžál; již při této výpravě našel v himálajském masivu do té doby neznámé křídové útvary (Koláček & Woldřich 1924, s. 107–108; Kolmaš 1982, s. 7–8; Pinkava 1997, s. 21), kromě přírodnin však nashromáždil také „množství kuriozit, rukopisů, zbraní a obrázků“ (cit. in Kolmaš 1982, s. 8).

Druhá cesta začala 14. 9. 1865 v Simle a pokračovala k údolí Indu a do Himálají, byla však předčasně ukončena (Koláček & Woldřich 1924, s. 108). O rok později navštívil krátce Evropu, ale spekulace o tom, že zajel do rodných Čech ke své rodině, jsou patrně nepodložené, neboť se jednalo o oficiální cestu, již absolvoval spolu s Oldhamem (Kolmaš 1982, s. 11). V roce 1869 se během tříměsíční dovolené dostal nejen do Barmy, ale také na Nikobary a Andamany, kde studoval geologii, ale také možnosti tyto ostrovy kolonizovat; došel však k závěru, že pro kultivaci je zde půda zcela neúrodná a nevhodná (Koláček & Woldřich 1924, s. 111). Z následující cesty na Kačský poloostrov z let 1871–1872, kde měl zkoumat zdejší uhlonosné horniny, překvapivě nezanechal žádné paleontologické pojednání, nýbrž popis zdejších savců a ptáků (ibid., s. 17). Na ptactvo se soustředil i během nové expedice na Andamany a Nikobary r. 1873 (Kolmaš 1982, s. 17). Jakkoli poté plánoval účast na světové výstavě ve Vídni, aby zde představil indickou geologii (ibid., s. 18), plány musel přerušit

⁴⁰ Srov.: „Jak známo, obdržel krajan náš, [...] dr. Otakar Feistmantl místo po zvěčnělém rodáku moravském dru. Stoličkoví na geologickém ústavu v Kalkutě. Jest to vskutku zvláštní shoda, že důležité toto pro vědu místo zaujal po Čechu opět Čech“ (redakční poznámka in Feistmantel 1875a, s. 1).

z důvodu poslední expedice, původně diplomatické mise do středoasijského Kášgaru. Této výpravě je tradičně věnována značná pozornost již proto, že Stoliczku stála život. Vlastní území Indie opustil 19. srpna 1873, aby je již nikdy nenavštívil. Do Kášgaru výprava dorazila v prosinci a po úspěšném vyřízení mise se vracela zpět přes Karakorunský průsmyk. Zde pocítil Stoliczka bolesti hlavy, nevěnoval jim však pozornost (ibid., s. 26) a ve výzkumech pokračoval i přes značné zdravotní potíže. Záhy však upadl do bezvědomí a 19. 6. 1874 odpoledne zemřel (ibid., s. 27). Názory na příčiny smrti se různí; Kolmaš usuzuje na meningitidu míšní (ibid., s. 27), Pinkava na mozkovou (1997, s. 26–27), Hrubý a Borovička se pokoušejí dokázat, že se jednalo o AHN, tzv. akutní horskou nemoc (Hrubý 2004; Borovička 2010, s. 497–498). Geologovo tělo bylo následně dopraveno do Léhu a tam 23. 6. 1874 pohřbeno (Pinkava 1997, s. 27). Tím se také začíná Stoliczkův druhý život, který nás zde zajímá více než jeho životní osudy, o nichž jsme proto podali jen stručnou zprávu.

Četné oslavné příspěvky, jichž se zemřelému geologovi dostalo těsně po jeho smrti ze strany kolegů z Geological Survey of India (Koláček & Woldřich 1924, s. 113–114), snad vedou někdy k závěrům, že oproti tomuto světovému zájmu byl u nás přehlížen (Rozhoň 2005, s. 43), které jsou však poměrně neopodstatněné. Svědčí o tom jak odborný zájem o jeho osobnost, jenž se poprvé projevil již v českých nekrolozích (srov. Borovička 2010, s. 493) a zprávách informujících o vztyčení jeho pomníku přímo v Indii a vyzývajících k podobné akci také Čechy, již přinesly brněnský *Hlas* (srov. Pinkava 1997, s. 48) i pražský *Slovan* (an. 1875b). Nakonec došlo pouze k odhalení slavnostní busty v Kroměříži r. 1877, r. 1905 byla na jeho rodném domě zasazena pamětní deska (Rozhoň 2005, s. 225–226). K těmto pietním projevům lze počítat i převzetí části Stoliczkových sbírek kroměřížským gymnáziem, kde se však dnes již patrně nenacházejí (Pinkava 1997, s. 29). Literárně u nás jeho památku začal připomínat poprvé patrně Josef Kořenský. Ten české mládeži jeho příběh přiblížil v roce 1889, přičemž citoval slova „jistého přírodovědce“ o tom, že Stoliczka „jest nejslovutnější ze všech přírodovědných cestovatelů, kteří v posledním století vyšli z Rakouska“ (Kořenský 1889, s. 133). Když poté při své cestě kolem světa spatřil Stoliczkovu bustu v kolkatském muzeu, věnoval geologovu životu rozsáhlou vzpomínku, doprovobenou vlastenecky laděným přiznáním: „Oko se mi zarosilo slzou, když četl jsem nadpis velikého jeho spisu: *The fossil flora of the Gondwana system*“ (ibid.). V rámci podobných projevů úcty se často připomíná též pocta, kterou vzdal na místě jeho hrobu v Léhu roku 1905 při cestě do Tibetu Sven Hedin (Hedin 1910, s. 75; srov. Pinkava 1997, s. 30). Popularizační texty, v jejichž rámci byl samozřejmě zdůrazněn i Stoliczkův skromný a pracovitý charakter (srov. Baroš 1946, s. 22–23), se čas od času v našem tisku objevují dodnes (jen namátkou Seget 1974; Kolmaš 1993; Pálka 2004; Hrubý 2004, 2005).

Nastínit Stoliczkův portrét jsme pokládali za nutné především pro již zmíněnou souvislost s indickým pobytem Otokara Feistmantela (1848–1891). Ten se stal Stoliczkovým nástupcem patrně nikoli náhodou, jak se domníval dobový tisk, ale proto, že si na podzim 1874 sám začal ohledně možnosti o nastoupení na uprázdněné místo s Oldhamem dopisovat, a to poté, co se dozvěděl o smrti svého předchůdce a krajana (srov. Pospíšilová & Klimtová 2011, s. 26). Místo v Geological Survey of India získal koncem roku a nastoupil je 25. 3. 1875, kdy dorazil do Kolkaty (ibid., s. 26). Těsně před počátkem cesty se ještě oženil a do Indie odcestoval již se ženou Bertou (1853–1929; ibid., s. 27). Ta s ním pak rovněž část pobytu strávila v Kolkatě, kde se jim narodily tři z pěti dětí. Jeho deníkové záznamy však ukazují, že přesto nebyla jeho práce idylická, jak se někdy dříve uvádělo (Lomič 1977, s. 35–36); naopak se zde setkal s četnými pracovními obtížemi, zejména s nevraživostí některých kolegů (srov. Pospíšilová & Klimtová 2011, s. 37). Příčina těchto sporů je nejasná, na vině však byla mimo jiné patrně jeho vlastní popudlivá a nevraživá povaha (ibid., s. 28) a nevybíravý způsob, jakým svým kolegům dával najevo nesouhlas v některých odborných otázkách (ibid., s. 37).

Hned po příjezdu začal rovněž cestovat. V roce 1876 se jednalo o výpravu do Rádžmahálu, při níž se setkal s domorodými kmeny Santálů a Pahárů (srov. ibid., s. 35). Ještě téhož roku na podzim uskutečnil podobný výlet (ibid., s. 36). Třetí cesta jej mezi lednem a březnem 1878 zavedla do předhoří Sátpuru ve střední Indii, kde se setkal s kmenem Góndů (ibid., s. 38). Po skončení této cesty se v rámci dovolené vydal na návštěvu Prahy, neboť se jednak patrně necítil zcela zdrav, jednak zde chtěl zanechat svoji rodinu. V Praze, kam dorazil koncem dubna, strávil přesně měsíc; do Indie se vrátil již sám. Patrně se zde však cítil značně osamělý (ibid., s. 39), navíc se jeho vztahy s členy Geological Survey stále zhoršovaly. Do tohoto období spadají též jeho cesty na horu Párasnáth, do Pálgandže a Barákaru v říjnu 1878 a lednu 1879 (ibid., s. 39). Důsledkem neutěšených poměrů byl opětovný návrat manželky i dětí (ibid., s. 41). Zároveň však již počínají z české strany snahy zajistit Feistmantelovi místo v Čechách (srov. Lomič 1977, s. 36–37), a také sám žádal již v roce 1880 Náprstka, aby mu pomohl zajistit uvolněné místo na českém vysokém technickém učení (Pospíšilová & Klimtová 2011, s. 44). Od konce prosince 1880 do konce února příštího roku podnikl cestu do Západního Bengálska a tento kraj pak navštívil ještě v září 1881. V té době rovněž podruhé a definitivně poslal svou ženu a děti do Evropy a sám se vydal na turistickou cestu po Indii. Ta trvala tři měsíce (září až listopad 1881). Feistmantel při ní navštívil jeskynní komplexy v Éllúře i Elefantě, z Bombaje pokračoval do Ahmadábadu, navštívil džinistické chrámy na hoře Abú, z Rádžasthánu pak zamířil do Dillí a přes Ágru a řadu jiných měst zpět do Kolkaty. Přitom urazil železnicí asi 3 000 km, cestoval však i s koňským spřežením, volským potahem, v sedle

koně i slona (ibid., s. 45). Cestu si pravděpodobně navíc hodlal prodloužit ještě do Simly a předhoří Himálaje, tento plán však z důvodu vyčerpání (fyzického i finančního) v Ágře pozměnil (ibid.). V lednu 1882 obdržel v Kolkatě oznámení o svém přijetí na místo na české technice, rozhodl se nicméně odjet teprve v roce 1883, až si bude moci vybrat zákonnou dvouletou dovolenou, což se v Praze nesetkalo příliš s pochopením, „Protože se více než rok za něj muselo na technice suplovat (Lomič 1977, s. 39–40). Ještě před odjezdem podnikl Feistmantel svou poslední větší pracovní cestu, a to mezi listopadem 1882 a únorem 1883, kdy prováděl výzkumy v Bódhgaji a Džabalpuru. Z této cesty se vrátil 20. 2. a již 3. 3. oficiálně oznámil počátek své dovolené, z níž se neplánoval vrátit (Pospíšilová & Klimtová 2011, s. 47).

Při obou svých příjezdech do Prahy vzbudil mezi českou veřejností Feistmantel jistě živý zájem, a to i přesto, že později bylo v souvislosti s jeho jmenováním členem České akademie jeho národnostní cítění zpochybňováno (ibid., s. 48). Poprvé to bylo zejména proto, že v roce 1878 s sebou mimo členů své rodiny přivezl i indického sluhu, jenž mezi Pražany vzbudil značnou senzaci a jemuž se začalo říkat „Feistmantelova chůva“ (ibid., s. 38–39). O této „chůvě“ psal i Jan Neruda v *Národních listech* ze 16. 5. 1878, jenž s určitým sarkasmem na adresu této senzace poznamenal, že „mužská ta chůva koná své povinnosti prý vzorně, jen vděčný a tak krásný úřad kojné nechce prý zastávat, ne a ne – snad jí to ale zapovídá náboženství muhamedánské. Pražané jsou u vytržení — odedávna jsou Pražané milovníky hezkých chův“ (Neruda 1964, s. 147). Po druhém návratu v roce 1883 pozornost vzbudila jeho indická výstava, otevřená od 15. 5. 1884 do konce června téhož roku ve vodárně u Karlova mostu. Klasická výstava s jednotlivými tematicky seřazenými exponáty opatřenými popisky (srov. Rozhoň 2007, s. 44–45) naplnila sedm sálů a stala se významnou společenskou událostí (Knížková 1991). Český tisk o ní také několikrát informoval (Pospíšilová & Klimtová 2011, s. 160) a pokládal ji za velice úspěšnou, neboť vzbudila pozornost nejen Pražanů, ale přijížděly i školní a oficiální zájezdy z celých Čech a Moravy (ibid., s. 161).

Feistmantelovo hlavní české dílo cestopisného charakteru, drobná kniha *Osm let ve Východní Indii*, poměrně oprávněně vzbuzuje jisté čtenářské rozpaky. Spisek, který údajně vyšel i v německém překladu (Lomič 1977, s. 44), bývá označován za „jakousi vzpomínkovou kroniku cesty, která nebyla rozvedena do šířky“ (ibid.; srov. též Kůnský 1961, sv. II, s. 138; Borovička 2010, s. 498), či dokonce za „neuvěřitelně nudný cestopis, [...] knížku, která je asi tak napínavá jako telefonní seznam“ (Janka 2001, s. 113). Ač je poslední tvrzení záměrně hyperbolizované, je pravdou, že výsledek je po literární stránce poněkud zarážející, a to zejména proto, že Feistmantel plánoval po celou dobu svého pobytu v Indii sepsání rozsáhlého českého cestopisného líčení (srov. Pospíšilová & Klimtová 2011, s. 29, 40; Borovička 2010,

s. 500). Protože se těchto plánů evidentně nevzdal ani po vydání své knihy (srov. Feistmantel 1887, s. 1), nelze souhlasit s Pospíšilovou, že by *Osm let* bylo možno pokládat za završení této snahy (Pospíšilová & Klimtová 2011, s. 30). Daleko spíše se tomuto cíli přiblížily některé texty publikované časopisecky, a to jak během autorova vlastního pobytu v Indii, tak po něm.

Prvním z nich je rozsáhlá cestopisná reportáž, již otiskoval v roce 1875 *Světazor* pod titulem *Z Prahy do Kalkuty*; jednalo se o rozsáhlé citace z listů, jež Feistmantel zasílal svému příteli, publicistovi Otovi Pinkasovi (1848–1890), přičemž text vycházel patrně na autorovo přání a s jeho vědomím. Již v této práci se vyjádřil ironicky na adresu dobové cestopisné produkce, když výslovně uvedl, „že nepíší ani slova nepravého, že nepíší cestopis jako jiní, kde se musí vypravovat o bojích se slony, tygry neb lvy, třeba tam žádných nebylo“ (Feistmantel, 1875b s. 510). Ač se cestopis zabývá nejvíce samotnou plavbou a zastávce na Šrí Lance a příjezdu do Kalkaty se věnují teprve jeho poslední dvě části, autor nemá pochybnost, že pravou branou do Orientu je již egyptská Alexandrie: „Úzké, špinavé ulice, polonahý lid; ti, co jsou oblečení, mají šaty pestrých barev, lidé jsou živí v mluvě, oko prozrazuje šibalství a celek jeví lenivost“ (ibid., s. 519). Jakoby zde (s využitím orientalistických stereotypů) vyjadřoval svůj přístup k domorodému obyvatelstvu nejen v Egyptě, ale rovněž v Indii a na Šrí Lance. Na tomto ostrově se zdržel asi tři dny, a proto je jeho popis stručný a obsahuje typická stereotypní líčení. Vyjel si pouze do Gálly a blízké vesnice Vakvälly (Wakwella),⁴¹ domorodci jej ale rozhodně neoslovili, neboť je popisuje jako „nahé, zdivočilé tvory, jejichž hlavním zaměstnáním jest žvýkat takzvaný ‚betel‘“ (ibid., s. 592). Též zvláštním znamením místních žen je právě fakt, „že jsou strašně špinavé“ (ibid.). S touto špínou a ubohostí kontrastuje bujná tropická příroda, tak nádherná, že „člověk, který tuto pestrost ponejprvé vidí, je ohromen a žasne“ (ibid.). Zklamání Feistmantelovi však nepřináší jen život domorodců, ale též některé zvyky Angličanů, včetně poznání, že se bude muset další roky obejít bez dobrého českého piva: „Pil jsem zde anglický Pale Ale a zdálo se mně, že to pivo, které naši hospodští na venkově ten den po muzice prodávají, je mnohem lepší“ (ibid., s. 614). 19. března již loď pokračuje v cestě a o dva dny později zakotví u madraského pobřeží, samo město ale Feistmantel pro nesnesitelné vedro nenavštívil (ibid., s. 614). 23. 3. loď konečně veplula do vod řeky Huglí a po jejím proudu po jednodenní nebezpečné plavbě dorazila do Kalkaty.

Toto líčení je jedinou Feistmantelovou cestopisnou zprávou z doby vlastního indického pobytu. Některé podrobnosti o způsobu cestování v Indii zpracoval v naučném textu *O náboženství a posvátných místech obyvatel Východní Indie*, jenž vyšel ve *Světozoru* téhož

⁴¹ Zprávu o tomto výletu přinesl ve stejné době také *Pokrok*, jehož referát je vlastně zkráceným textem ze *Světozoru* (srov. Feistmantel 1875a).

roku jako jeho knižní cestopis. „Měl jsem dosti příležitosti [...] způsob cestování seznati na výletech, které podnikal jsem dosti zhusta za různými účely“ (Feistmantel 1884b, s. 402), sděluje a dodává, že cestování je v celé zemi náročné zejména proto, že zásoby i stan je potřeba vždy nosit s sebou, neboť „domorodci po venkově vyhýbají se Evropanům, pokládajíce je za tvory méně důstojné“ (ibid.). Jakkoli je největší atrakcí na takových cestách sám dopravní prostředek, totiž indický slon, pozornost poutá také okolní příroda: „Tu se člověk setká s nejrozmanitější zvěří, s bohatou květenou, s rozličnými národy“ (ibid., s. 403).

Feistmantelův knižní cestopis vznikl narychlo a vyšel pravděpodobně u příležitosti indické výstavy (obsahuje v závěru její kompletní katalog a autor hned v úvodu ujišťuje, že „všecky věci v mých sbírkách obsažených jsou autentické“ [Feistmantel 1884a, s. 7]). Spis lze tedy pokládat nejen za cestopisný náčrtek, ale snad i za jistý doplněk k indické výstavě. Autor začíná vyprávěním o Kolkatě, hned však dodává, že zaměstnání v Geological Survey „neslo s sebou, že jsem za čas svého osmiletého pobytu v Indii měl hojnou příležitost navštívit vedle krajín poměrně dosti lehce přístupných též takové, které, ačkoliv zcela neznámy nejsou, přece obyčejný neb profesionel turista nevyhledává“ (ibid., s. 14). Prvním a nejobvyklejším způsobem dopravy je cesta vlakem, neboť železnice je líčena jako triumf evropské technologie. Autor se však sám označuje za „geologa a sportsmana“ (ibid., s. 69) a líčí, že procestoval i končiny, nemající dosud železnici. Mezi další dopravní prostředky přitom patří nepříjemné poštovní vozy, „a jsou-li [...] taženy domorodci, obdrží cestující ještě co přídatek velký hluk, jež oni při této příležitosti zvláště hlasitě provozují“ (ibid., s. 31). Jakého charakteru většinou byly jeho „výlety“, líčí na příkladu cesty do Západního Bengálska r. 1882: „Měl jsem tři slony. Procestoval jsem velmi rozličné krajiny hornaté, houštím zarostlé, jiné zase polnaté. Překročil jsem mnoho hor a řek, a navštívil jsem pět uhelných pánví“ (ibid., s. 70). Taková větší cesta se koná se spřežením volů, velbloudy či slony. Voli jsou však jen málo užiteční, neboť „v podivuhodné volovské bujnosti obyčejně hned po ránu se všim se rozutíkají“ (ibid., s. 75). Velbloudi jsou prospěšní jen na rovných pláních a jako nejpohodlnější dopravní prostředek se tedy osvědčil slon. Nejenže tři tato zvířata pohodlně unesou veškeré potřebné vybavení, ale jednoduchou úpravou se dá zajistit i cestovatelovo pohodlí, „vodorovná plocha na způsob sedla, jako mívají v cirku na koních“ (ibid., s. 76). Z této oblíbenosti pramení i podrobné líčení zvyků a chování slonů, včetně několika narativně poměrně poutavých historek.

Značnou část knihy zaujímá popis některých Feistmantelových cest. Jak autor sděluje, „nejvděčnější jest výlet z Kalkutty směrem do Bombaye, odtamtud na sever do Lahoru a pak opět jiným směrem zpět do Kalkutty“ (ibid., s. 21), a proto mu také věnuje daleko nejvíce prostoru. Popisuje veškerá významnější místa, na která cestou přišel, přičemž zmiňuje o nich

stereotypní nejvýznamnější údaje, a vytváří tak jakýsi cestovní baedeker (srov. např. *ibid.*, s. 23–24). Poněkud suše vyznívají popisy toho, co lze ve kterém městě spatřit a co vše zde autor zakoupil pro indickou výstavu. Tak v Saharánpuru „jest pěkné muzeum a botanická zahrada“ (*ibid.*, s. 54) a Amritsar není pozoruhodný sikhským zlatým chrámem, ale faktem, že se zde vyrábějí kašmírské šály (*ibid.*). V četných popisech přírody Feistmantel nezapře botanika: „Malé háje nablízku skládají se z velké části ze sálového stromu (*Shorea robusta*), pak ze stromu zvaného palas (*Butea frondosa*) [...] mimo to nalézají se i zde ostatní stromy po Bengálsku dosti hojné, jako: banian (*Ficus indica*), pipal (*Ficus religiosa*), tamarind (*Tamarindus indica*) a jiné“ (*ibid.*, s. 26–27). Chce-li však sdělit čtenáři své pocity a dojmy, většinou jeho líčení do značné míry selhává; srov. Jen jeho líčení vyjížďky koňmo do himálajského Nainitalu: „Vegetace velmi pestrá, scenerie překvapující rozmanitosti, vyhlídky a pohledy širé a pocit tím vším v člověku vzbuzený jest nadmíru povznášející a mysl uspokojující“ (*ibid.*, s. 59). Má-li popsat úchvatné západy slunce právě v Himálaji, rezignovaně sděluje, že takové dojmy „nedají se popsat“ (*ibid.*, s. 60). Stejně rezignuje – na rozdíl od většiny svých kolegů-cestovatelů – též na popis krás Tádž Mahalu, a to proto, že „vyžadovalo by to více místa, popsat tento pomník mohamedanské čili saracenské (Moghul) architektury“ (*ibid.*, s. 61).

Příznačný na Feistmantelovu přístup k indické kultuře je fakt, že na svých výletech se cítí pánem tvorstva v malém; neboť člověk „jest pánem svého tábora, ba jest pánem celé přírody, která se zde v úžasných obrazech před ním rozprostírá“ (*ibid.*, s. 89–90). Tento přístup se plně projevuje vůči Indům, jejichž chudá obydlí popisuje autor se značnou dávkou pohrdání či nezájmu (*ibid.*, s. 22); oproti tomu jej evidentně fascinuje Bombaj, „město, činící dojem úplně evropský“ (*ibid.*, s. 41). Také kladné hodnocení domorodých kmenů je především podmíněno faktem, že jejich příslušníci jsou většinou poslušní a Evropanu jsou na jeho cestách „dosti nápomocni a cestující nepotřebuje žádných zvláštních průvodních listin“ (*ibid.*, s. 82). Poměrně jiná situace bývá však v „civilizovaných“ krajích, kde místní obyvatelé často odmítají poskytovat evropským cestovatelům potřebné zaopatření a zásoby. Feistmantelova nevraživost vůči místním se právě těmito zkušenostmi stupňuje, takže na cestě v roce 1883 „nebylo snad místa, kde bych nebyl býval nucen sám nebo prostřednictvím svých sluhů udělití výprask některému vesničanu neb vesnickému strážníku“ (*ibid.*, s. 87) a otevřeně přiznává: „Na prvních výletech jsem velmi vlídně s lidem zacházel, později mne nutnost poučila jinak“ (*ibid.*, s. 88).

Právě zde patrně pramení Feistmantelův kladný vztah k evropské kolonizaci země (srov. Borovička 2010, s. 549). Je však nutno zdůraznit, co připomenul již Rozhoň (2005, s. 182–183), že se jedná o postoj získaný zkušeností, tedy aposteriori, nikoli o teoretický přístup, a že k němu došel v postavení úředníka v britských službách. Proto jsou podle něj

zprávy o útisku Indů záměrně přeháněny a vyhoceny, neboť „jsou Indové podmaněný národ a tu jest jen v pořádku, že vládci mají za nynějších poměrů některé privileje oproti podmaněným, ale o nějakém utiskování nemůže býti řeči“ (Feistmantel 1884a, s. 111). Proto „kdyby byl jiný národ v Indii vládcem, nevedlo by se Indům zajisté lépe“ (ibid., s. 112). Máme tak před sebou nikoli saidovský ospravedlňující koloniální orientalismus, ale pohled typického britského úředníka, žijícího především ve velkém městě, ve společnosti stejně smýšlejících Evropanů.

Že se Feistmantel plánu na soustavnější a obširnější vyličení svého indického pobytu nevzdal, ukazuje obsáhlý text, publikovaný r. 1887 v *Zeměpisném sborníku*, v němž vyličil své výlety na dvě posvátná místa džinistů, hory Párasnáth a Abú. Autor tu zůstává stále především přírodovědcem a přiznává, že hlavním předmětem jeho zájmu byla v případě obou výletů „hora sama a neopominul jsem jednotlivé její díly podrobně prohlédnouti“ (ibid., s. 50). Jeho popisy přírody jsou však stereotypní a spíše encyklopedické. Stejně podrobně líčí i historii britských sanatorií na obou horách a posléze přechází i k rozsáhlému statistickému popisu rádžputského státu, na jehož území se hora Abú nachází. Podobně encyklopedicky vyznívají též popisy jednotlivých džinistických chrámů a chrámků, které „budí zcela odůvodněně obdiv každého navštěvovatele“ (ibid., s. 107). Chce-li však líčit vlastní dojmy a zážitky, nelze se opět ubránit pocitu, že jeho popisy jsou toporné a velmi málo emotivní: „Chůze není valně příjemná, jelikož pěšina vede přes rozrušenou svorovitou rulu. Vyhlídka nazpět k Madhubanu na sněhobílé bance chrámů vyčnívající mezi tmavozelenými košatými stromy byla nadmíru zajímavá“ (ibid., s. 47). Podobně vyznívá rovněž pokus o lyrické líčení úsvitu (ibid., s. 49) nebo rádooby romantizující zamyšlení nad poklidnou samotou hory Abú (ibid., s. 52). Tak i tento poměrně obsáhlý text ukazuje, co je zřejmé i z četby *Osmi let* – Feistmantel byl především vědcem-odborníkem, nikoli cestopiscem. Snad i proto se uchýlil později spíše k encyklopedickým výkladům (např. pro *Ottův slovník naučný*) a popularizačním textům a rozsáhlé cestopisné dílo nikdy nepublikoval; je ostatně příznačné, že ještě během jeho života se připomínaly spíše jeho vědecké zásluhy než spisovatelská činnost (srov. Kořenský 1889, s. 133–134) a tento obraz jej provází v podstatě dodnes.

Na závěr zmiňme ještě dvě překladová díla cestovatelů-vědců, zmiňující Indii jen okrajově, neboť se stala tradičním výchozím místem četných výprav do Tibetu (srov. Bartold 1925, s. 139). Starším z nich je dílo anglického cestovatele a dobrodruha Arnolda Henryho Savage Landora (1865–1924) *In the forbidden land* (1898), jehož první česká podoba vyšla roku 1904 z pera překladatele především francouzské literatury Jaroslava Pšeničky (1865–1954). Ačkoli Landor svůj popis traktuje jako odbornou vědeckou zprávu o cestě, český

překladatel dobře vycitíuje, že takovou v zásadě není, neboť vždy cílí především na čtenáře, jemuž mají v závěru vstávat vlasy hrůzou na hlavě (srov. Neuhaus 2012, s. 47) z počínání ukrutných a necivilizovaných Tibeťanů (srov. *ibid.*, s. 44–47). V této souvislosti překladatel proto cestopis zkrátí tak, aby byl spíše dobrodružným vyprávěním, neboť „autor nerozpakuje se okořeniti někdy nedosti zajímavou skutečnost svou fantasií, kde se mu uzdá za dobré“ (Landor 1904, s. 3).⁴² Již jeho dojmy z Indie nejsou nijak příznivé: „Vedro bylo děsné, a všude ohlašoval se mor. Ulice byly pusté, hotely bídny a špinavé“ (*ibid.*, s. 6). Přesto autor záměrně prochází některými místy, která jsou v městě nejvíce morem postižena (*ibid.*) – topos cestovatele-dobrodruha, jakéhosi Old Shatterhanda, začíná tak již s prvními stranami textu. Též přípravy na vlastní výzkumnou výpravu v Nainitalu jsou přípravami zkušeného zálesáka: „Za zásobu léků vydal jsem pouze 3 koruny, neboť jsem přesvědčen, že člověk v přirozených okolnostech přirozeně žijící a mnoho se pohybující může míti z léků užitek jen pranepatrný“ (*ibid.*, s. 9). Ač se vlastní cestou po Indii jakožto zemi dobře známé příliš nezabývá (*ibid.*, s. 15), příznačný je jeho popis kmene Raotů, kteří „ve stupnici lidských kmenů stojí [...] nadmíru nízko“ (*ibid.*, s. 19). Je to však kmen mírumilovný a úplatný, stejně jako domácí Šokhové, a to v protikladu k Tibeťanům, mezi něž autor míří; neboť zdejší „lid prokazuje Tibeťanům poslušnost otrockou a jest jimi nucen projevovati úřednictvu anglickému vši možnou nevážnost“ (*ibid.*, s. 28). Líčením indických poměrů si tak Landor promyšleně připravuje prostor pro narativ dobrodružné cesty mezi krutými a necivilizovanými Tibeťany.

Ve srovnání s Landorem vědecká hodnota děl jeho pokračovatele v tibetských výzkumech, Svena Hedina (1865–1952), zpochybňována nebývá (srov. Brennecke 1986), přestože se některé nové monografie snaží jeho vědecké dílo bagatelizovat a soustředí se převážně na jeho kolonialistické názory či vztah k německé Třetí říši (např. Meyer & Rysac 1999; Danielsson 2012). Indie se Hedinovy odborně koncipované rozsáhlé cestopisné texty týkají pouze okrajově. To platí i o práci *Po souši do Indie Persií, Seistanem a Beludžistánem* (*Öfver land till Indien genom Persien, Seistan och Belutjistan*, česky Hedin 1911a), kde je vlastní příchod do Indie líčen na posledních několika stranách, ale rovněž o první části rozsáhlého *Tibetu* (*Transhimalaya: upptäckter och äfventyr i Tibet*, česky Hedin 1910, zkrácené vydání pro mládež též 1911b), kde líčí v prvních několika kapitolách především své rozsáhlé

⁴² Tato skutečnost vedla již dobově k rozporuplnému hodnocení Landora jako cestovatele a vědce. Anonymní recenzent v *Journal of the American Geographical Society* se táže, jde-li o odborné dílo nebo román a nakolik jsou jeho zprávy vůbec věrohodné (an. 1898, s. 459). Ani dnes není Landor připomínán jako objevitel či vědec, spíše je vyzdvihováno jeho vypravěčské (a fabulační) umění, případně také malířské a fotografické schopnosti (srov. Morena & Biotolletti 2020).

a náročné přípravy k tibetské výpravě a pomoc, kterou mu poskytovala britská vláda.⁴³ O Hedinově návštěvě Indie, uskutečněné v lednu až únoru 1902, kdy byl hostem lorda Curzona a uskutečnil téměř 10 000 kilometrů dlouhý výlet, zahrnující mj. Simlu, Rávalpindí, Kolkatu a Dillí (srov. Chozikov 2005, s. 169–171; Brennecke 1986, s. 48), vypráví dětská kniha, vydaná v češtině pod titulem *S Hedinem celým světem (Från Pol till pol*, česky Hedin 1912), jež si nároky na odbornost rozhodně nečiní.⁴⁴ Didaktický ráz, příznačný pro dobovou dětskou literaturu, má celé více než třicetistránkové líčení Indie. Popisují se v něm jednak zdejší přírodní zajímavosti, ovocné stromy, bavlna, kaučuk, ale i opium. Popis se soustředí na nejznámější indická města a památky, přičemž autor nikdy neopomene zmínit osobní zkušenost či dojem – nevystupuje zde přitom v roli cestovatele-odborníka, ale evropského turistu (srov. Chozikov 2005, s. 169). Krásy Indie narušuje jen dotěrnost domorodých obchodníků a Hedin s uspokojením podrobně líčí, jak od jednoho z nich zakoupil drahocennou pokrývku „za dvanáctinu toho, co zprvu žádal“ (Hedin 1912, s. 230). Pohled na Indy je poměrně prezíravý, a to zejména v jejich nejposvátnějším městě, Benáresu, neboť jsou to v Hedinových očích lidé od nás naprosto odlišní a nepochopitelní, lidé, u nichž jedení hovězího „vzbuzuje daleko větší odpor než pálení vdovy a bohyni Kali obětovati děti“ (ibid., s. 232). Nepochopitelnost a jinakost Indie je základem obsáhlých líčení krotitelů hadů, tygrů-lidožroutů a dalších dobově oblíbených topoi. Právě pro tuto všudypřítomnou jinakost je slavný cestovatel nakonec rád, když se ocitá v evropsky vyhlížející Bombaji, která „jest perlou mezi všemi městy“ (ibid., s. 259).

Tyto odbočky k Landorovi a Hedinovi měly za cíl v kontrastu ke strážlivě vědeckému dílu Feistmantelovu ilustrovat poměrně širokou škálu textů, jež se v naší literatuře na počátku 20. století objevily a jež byly spojeny se jmény dobově uznávaných vědeckých kapacit.

4.3. Čeští přírodovědci na Šrí Lance: Jindřich Uzel a Karel Domin

Cejlon zdá se mi býti rájem [...] do něhož jsem se, nezaslouživ si toho, již zaživa dostal.

Jindřich Uzel, 1902⁴⁵

Po přelomu století lákaly tropické kraje Indie a Šrí Lanky řadu přírodovědců, zejména botaniků a entomologů, ale i lékařů. Základní klasifikace rostlinstva subkontinentu byla vytvořena a šlo

⁴³ Tyto zmínky se vztahují k cestě do Simly r. 1906, kam Hedin přicestoval přes íránskou solnou poušť (kevíru) a odtud posléze pokračoval do Tibetu. Z výzkumné výpravy se do Simly opět vrátil r. 1908 (srov. Chozikov 2005, s. 234).

⁴⁴ Kniha byla ostře kritizována ze strany Jana Havlasy, pro četné chyby a omyly, jimiž se údajně jen hemží (srov. Havlasa 1915, s. 62).

⁴⁵ Cit. dle Uzel 1902, č. 233, s. 1.

o to její znalosti využít prakticky, nebo se pustit do podrobnějších studií jednotlivostí. Tato snaha vedla i několik českých odborníků z řad lékařů a přírodovědců, aby Indii věnovali pozornost. Patrně žádné cestopisné líčení po sobě nezanechal lékař Stanislav Josef Prowazek (1875–1915), který se do Indie a na Jávu vydal v roce 1902 za účelem řešení některých otázek rozšíření trachomu (Martínek & Martínek 1998, s. 353); studoval zde rovněž frambézii (kožní nemoc projevující se vřídky) a všimal si také rozšíření různých typů neštovic (Muk & Miller 1942, s. 16).

Jen o málo rozsáhlejší je literární činnost entomologa a fytopatologa Jindřicha Uzla (1868–1949). Ten navštívil Indii a Šrí Lanku dvakrát, poprvé v letech 1901–1902, podruhé 1909–1910. Zatímco na druhý Uzluv pobyt na Šrí Lance vzpomíná obsáhle Otakar Pertold (Pertold 1933, zejména s. 533–541), autorovy cestopisné prózy se týkají výhradně prvního pobytu. Přitom zůstává otázkou, zdali měl v plánu (podobně jako Feistmantel) rozsáhlejší a celistvější cestopisné dílo. Naznačoval by to alespoň rozsáhlý text *Cesta do Východní Indie a pobyt v Bombeji roku 1901*, otištěný v *Osvětě* r. 1908, který v případě čtenářského zájmu slibuje pokračování.

Text začíná stereotypní romantizací Indie, zde explikovanou v nejvyšší míře: „Konečně! Konečně rozhodnuto! Do Indie! Do tajemné země palem a perel, drahých kamenů, ebenu, do země brahmanů a buddhistů, fakirů, bajader a nabobů, do věčně zelené, divotvorné Indie“ (Uzel 1908, s. 452). Popis plavby do Kolomba je pozoruhodný především kritickým pozorováním spolucestujících, jedoucích do Indie za vidinou zbohatnutí (srov. *ibid.*, s. 458–459). S Indy a Indkami, které „celý boží den skoro ležely na koberci a hrály si svými skvosty, vyměňující si je a přendávající prsteny z prstu na prst“ (*ibid.*, s. 548), se cestovatel setkává již v Adenu. Do Bombaje přijíždí 16. 10. 1901 (srov. *ibid.*, s. 595) a ubytuje se v drahém hotelu Esplanade, protože „v orientálním městě, kde panuje mor a cholera, nutno voliti hotel prvního řádu“ (*ibid.*, s. 596). I když autor západní ráz města kvituje, nebojí se připomenout, že „tváře domorodců nejsou nám zcela cizí. Leckterá z nich upomíná nás na toho onoho z našich přátel“ (*ibid.*, s. 597) a zdůrazňuje, že „mají vůbec výraz tváře mírný, ba pokorný“ (*ibid.*, s. 602). Uzel v sobě nezapře entomologa, proto v něm obvyklý výlet na Elefantu k buddhistickým jeskynním chrámům vyvolává pocit sklíčenosti (*ibid.*, s. 731), takže se odtud utíká do volné přírody: „Divoká příroda tropická, která jsi mne tak často již blažila v mých snech, nyní popřáno mi jest konečně zřítí tě ve skutečnosti!“ (*ibid.*, s. 727). Na ostrově se nakonec bavil „chytáním vážek, sbíral hlemýžďí domky, pozoroval pestré a velmi málo plaché ptactvo“ (*ibid.*, s. 732).

O Uzlovu pobytu na Šrí Lance jsme informováni z několika fejetonů, které zasílal přímo z cesty do *Národních listů*. Vyplývá z nich, že do Kolomba dorazil 2. listopadu a ihned se počal

věnovat intenzivnímu studiu v Pěradeniji. Výsledky jeho práce byly víc než uspokojivé: „Podařilo se mi téměř na každém z pěstovaných druhů rostlin zdejších nalézt jeden i více druhů třásněnek, vysávajících listy neb květy rostlin, což vše bylo posud v tropických krajích úplně neznámo“ (Uzel, 1902, č. 233, s. 1). Ostrov jej fascinuje i přesto, že po delším výletu do botanické zahrady v Gampahé našel působením tropické přírody svůj příbytek v krajně neutěšeném stavu: „Koberce a boty sežrali mi termiti, oděv prožrali moli, papír rozhlodaly myši, několik vycpaných ptáků roznesli mravenci, díru do stropu udělaly — krysy“ (ibid., č. 187, s. 1). Celkově příznivá líčení vrcholí prohlášením, že „jen těžce budu se moci rozloučiti s tímto ostrovem“ (ibid., č. 2, s. 1).

Krátce se na svých cestách na Jávu a do Austrálie Indie a Šrí Lanky dotkli rovněž Jiří Viktor Daneš (1880–1928) a Karel Domin (1882–1953). I když jejich rozsáhlý dvoudílný cestopis *Dvojím rájem* je věnován spíše Indonésii a Austrálii, své místo v něm mají rovněž obě výše zmíněné země. Až na drobnou výjimku zpracoval tyto pasáže pro společné dílo Domin. Stejně jako Uzel, i oni se s prvními Indy setkali již na palubě lodi Austria při cestě z Terstu do Port Saidu. Již zde se plně projevuje základní tón negativního Dominova pohledu na celý národ: „Indové jsou drobnější postavy a celkem málo inteligentní; většina jich je bez energie a životní síly“ (Daneš & Domin 1912a, s. 58). Toto negativní hodnocení platí i o vzdělaném představiteli hnutí za nezávislost, jehož „řeči zpočátku překvapují i duchaplností, ale brzo seznáme, že vše jest jen pozlátka, fráze a papouškování, kdežto vlastní inteligence jest nevalná“ (ibid., s. 22). Jeho řeči nemohou podle autora nikdy skončit revolucí, „neboť k té není v Indii zaprvé sjednocenosti, zadruhé široké masy lidu jsou [...] uvyklé pohlížeti na bělochy jako na pány a vyšší bytosti“ (ibid., s. 51). Nejlepší zárukou proti vzpouře jsou loajální domorodí úředníci, kteří „často vystupují zcela bezprávně proti svým rodným druhům a chrání bělochů, kteří jednají proti zákonu“ (ibid., s. 52). Původní prostota domorodců je navíc zkažena pobytem ve velkoměstech, jak dokazuje hodnocení bombajských prostitutek: „Ač jsou Indky jinak [...] celkem i dosti mravné, klesly tu tak hluboko, že tu jen nejspodnější vrstvy, živlové často pochybní, vyhledávají svou zábavu. Také tu nerozhoduje nějaký vyražený zub, vytrhané chumáče vlasů neb i přeražené žebro“ (ibid., s. 65). A setká-li se Evropan cestující vlakem s urozeným a vzdělaným Indem, pak domorodec většinou „ostentativně smrká do dlouhého utěráku, aby ukázal, co pochytil od kultury“ (ibid., s. 77).

Do Bombaje Daneš s Dominem dorazili 15. srpna 1909 a jejich pobyt zde trval asi týden. Město jako celek na ně patrně silně zapůsobilo, přestože stavby, „které by se stejně uplatňovaly v kterémkoli evropském velkoměstě“ (ibid., s. 54) činí poměrně zvláštní dojem, „zvláště přijíždíme-li do Indie se srdcem přeplněným bájemi o staré slávě Hindův, o jejich bývalé kultuře

a o pohádkovém ovzduší“ (ibid., s. 55–56). Proto je třeba tuto atmosféru pohádkové Indie teprve vytvořit, a to především typicky turistickým pohledem na pamětihodnosti města. Tomu párské věže mlčení poskytují pouze „rozkošný pohled na obě strany přes celou Bombaj i okolní ostrůvky i na skvostné kokosové háje na úpatí“ (ibid., s. 69) a podobně jsou hodnoceny i buddhistické jeskynní svatyně v Éllúře. Konečně i pevnost daulatábádského nizáma vzbuzuje dojem až velkolepý „tím mohutnější, vzpomeneme-li si na ubohé hrádky a hrady v Německu a jinde v Evropě“ (ibid., s. 79). Celkově si tak Domin odnáší z Bombaje dojem typického západního turistu: „Na stejném místě, kde se kdysi lid vzchopil k dílům, které [...] budí oprávněný obdiv a úžas, žije národ porobený, bez energie, bez pochopení pro pokrok, pro sebezachování kulturou“ (ibid., s. 85–86).

Jiný ráz měl Dominův pobyt na Šrí Lance. Poprvé se zde oba přírodovědci zastavili již cestou z Bombaje na Jávú, šlo však jen o krátký pobyt v Kolombu a výlet rikšou; již tehdy však konstatovali, že je taková vyjíždka „plně uspokojila, ježto dává dobrý obraz báječné tropické bujnosti“ (ibid., s. 101). Na delší a zevrubnější návštěvu ostrova se po téměř ročním pobytu na Jávě a v Austrálii vydal pouze Domin, neboť oba cestovatelé se v polovině dubna 1910 rozdělili, a zatímco Daneš pokračoval dále v cestách po Austrálii, Domin zamířil právě na Šrí Lanku (srov. Borovička 2010, s. 576). Kolombo je pro něj jen nepěkným obchodním městem, kde jsou – podobně jako v Bombaji – domorodci „zkaženi hlavně bohatými Angličany a Američany, kteří často platí neslýchané obnosy za bezcenné tretky“ (Daneš & Domin 1912b, s. 661), neboť v důsledku dotěrnosti domorodců „nováček [...] ztratí docela hlavu a často i hodně peněz“ (ibid., s. 663).

Domin tedy šrílanské poměry nijak neidealizuje, ba právě naopak. Mluví-li o zbytečných domorodých Váddů, poznamenává, že jich sám několik viděl při své návštěvě Kandy; „ovšem byli to již Veddové polocivilizovaní, kteří právě se ubírali se svými luky a šípy ve průvodu dvou míšenců k jednomu fotografovi“ (ibid., s. 657). Proto patří módní turismus pronikající na ostrov k nejzlobnějším civilizačním vlivům. Nejlepším důkazem směšnosti této módní vlny je přítomnost četných svátečních lovců, kteří jsou většinou pouhými hledači dobrodružství nemajícími o šrílanské fauně ani zdání (srov. ibid., s. 731). Turistický průmysl však působí zlobně i na zdejší formy buddhismu, rozhodně nevyznávaného, jak se obecně v Evropě míní, v původní podobě (ibid., s. 665); proto se i návštěva chrámu Buddhova zubu v Kandy mění spíše v setkání s „davem hulákajících vyděračů“ (ibid., s. 722), a posvátné místo autorovi z paměti nevymizí, „neboť nepamatuji se, že bych kde jinde byl tolik obtěžován jako při této příležitosti“ (ibid., s. 721). Civilizace má ale i své dobré stránky a Domin se je nesnaží zastřít. Ač se portugalskou kolonizaci země nerozpakuje nazvat „bezohledným vykořisťováním

uloupené země a krutým potlačováním vlastních majitelů půdy“ (ibid., s. 667) a ani nizozemští kolonizátoři nebyli „o mnoho lepší svých předchůdců“ (ibid., s. 669), pod britskou vlajkou údajně ostrov vzkvétá. Britské civilizaci se daří působit kladně i na Sinhalce, kteří „nevynikají [...] vcelku příliš velikou pracovitostí, naopak často si hoví a odpočívají s klidem a lenivostí vrozenou mnohým národům orientálským“ (ibid., s. 707). Tato civilizační snaha se navíc týká i nejnižších kast obyvatelstva, zvláště Rodiů, kteří právě díky péči anglické vlády „dnes zdají se stejně spokojení a veselí jako ostatní kasty a [...] nikdo při pohledu na ně a jejich obydlí netušil by v nich nečisté vyvržence“ (ibid., s. 713).

Největší prostor však Domin věnuje pobytu v botanické zahradě v Péraadeniji, která „má pro neodborníka ráz nádherného tropického parku, ve kterém se může každým krokem obdivovati novým, překvapujícím zjevům z říše rostlinné“ (ibid., s. 677). Platí to i přes skromné finance, kterými britská vláda zahradu dotuje a podle Domina tak přímo znevažuje odkaz předních botaniků, především Henryho Trimena (1843–1896), badatele o ostrovní flóře (ibid., s. 685; o Trimenovi srov. Desmond 1992, s. 166–167). Po zahradě Domina sice provází sám její ředitel, John Christopher Willis (1868–1958), jenž se však záhy stal obětí „rozmíšek s vládou, která neměla porozumění pro vědecké účely zahrady“ (Daneš & Domin 1912b, s. 685).⁴⁶ Autorovo nadšení pro tropickou flóru se tím ovšem nemírní; přestože si uvědomuje, že by čtenáře unavovalo, „kdybych vypočítával jen nejskvostnější a nejzajímavější rostliny v celé zahradě“ (ibid., s. 686), je jeho výklad obsáhlý, až encyklopedický. To se netýká jen podrobných popisů některých výrazných tropických rostlin, jako je ketul (ibid., s. 676), talipotová palma (ibid., s. 679–681) či bambus (ibid., s. 685–686), ale zvláště dlouhosáhlých výčtů celých skupin rostlin jako kapradin či cykasů, vždy včetně nejen latinských, ale i sinhalských a tamilských názvů jednotlivých druhů. Čtenářsky matoucí je Dominův výklad i tím, že se zdaleka neomezuje jen na domácí šrilanskou flóru, nýbrž značnou pozornost věnuje všem exotickým rostlinám v botanické zahradě pěstovaným; to se týká např. západoafrické spatodey zvonkovité (*Spatodea campanulata*; ibid., s. 693) či středoafriického řepčíku královského (*Fritallaria imperialis*), ale především lodoicey seychelské (*Lodoicea sechelanum*), stromu, jemuž věnuje zvláštní encyklopedicky pojatou kapitolu (ibid., s. 699–706). K těmto výkladům připojuje navíc ještě dva exkursy, věnované pěstování kávovníku, čajovníku a skořicovníku. Dominovy výklady jsou tak dobrou ilustrací teze o soustředění zájmu především na užitkovou a na druhé straně kuriozní flóru Indického subkontinentu, jenž u nás

⁴⁶ Willis na svůj post rezignoval r. 1911, kdy byly botanické zahrady správně podřízeny novému Zemědělskému departementu (Desmond 1992, s. 169). Domina k Willisovi pojily též odborné zájmy, především o rostliny z čeledi jevnosnubných (*Podostemonaceae*), jak sám Domin přiznává (Daneš & Domin 1912b, s. 684; srov. Desmond 1992, s. 167).

v popularizačních výkladech nahrazoval její celkové zhodnocení (srov. II.6.). Snad proto se nedostatečnou čtenářskou atraktivitu rozsáhlých výkladů snaží vyvážit četnými ilustracemi a fotografiemi.⁴⁷

Daleko větší rozčarování na ostrově patrně zažil jeho kolega, Jiří Viktor Daneš. Ten se zde zdržel jen několik dní a místo Kandy navštívil buddhistické zříceniny v Anurádhapuře. Ty v něm však nevyvolaly ani zdání obdivu ke slavné minulosti ostrova, ale naopak myšlenky o „zotročilosti náboženské, která ponenáhlu ale jistě vysála z vládců i poddaných smysl pro vážnější světské úkoly“ (ibid., s. 737–738). Neúcta k buddhismu se projevuje i při jeho výstupu na památnou horu Mihintalé, kde si nevšímal „vyděračských“ buddhistických mnichů (ibid., s. 739) a kochal se krásnou přírodní scenérií. Jedině příroda totiž oba vědce fascinuje, jediné kvůli ní stojí Indie a Šrí Lanka za návštěvu.

4.4. První český indolog na indické půdě: Otakar Pertold

Není divu, že prvý dojem člověka, přicházejícího na půdu indickou s představami vysněnými z veršů *Mahábhárata* a z hymnů *Rgvédu* — jako tomu bylo u mne — jest bolestné zklamání tak, že maně srdce se sevře zoufalým bolem nad osudem Indie. A teprve zvolna rozplývá se tento neblahý dojem jako sníh, vysoko v horách ležící.

Otakar Pertold, 1914⁴⁸

Bylo již konstatováno, že pro vývoj Otakara Pertolda jako indologa byl jeho indický pobyt zlomovou událostí (Krása 1986, s. 5–6). Plasticky načrtnutá figura zklamání a následného hledání zapomenutých koutů Indie je právě pro něj charakteristická (Lukavec 2013, s. 65–66). Je to na první pohled zarážející, neboť, jak autor sám uvádí, na indický pobyt se po odborné stránce co nejlépe připravil (Pertold 1914, s. 9). Proto někteří autoři soudí, že do Indie odjel již se zájmem o jihoindická domorodá náboženství a bez romantických předsudků (Pořízka 1954, s. 162; srov. též Krása 1984, s. 394), ačkoli takové závěry odporují Pertoldovým vlastním tvrzením. Na svůj indický pobyt se skutečně připravoval, především však patrně studiem orientálních jazyků, a to včetně tamilštiny či sinhalštiny (srov. Pertold 1933, s. 47), nesmíme nicméně zapomínat, do jaké míry byla západní indologie v této době antikvární a zaměřená především na staroindické reálie. O ty ostatně projevovat Pertold zájem již od studentských let, jak dosvědčuje vzpomínka kabaretiéra Jiřího Červeného (1885–1962), Pertoldova kolegy

⁴⁷ K podobné charakteristice Dominových cestopisných prací dospívá analýzou jeho pozdějších děl i Borovička (2010, s. 579–580).

⁴⁸ Cit. dle Pertold 1914, s. 9.

v královéhradeckém kabaretu Mansardě (srov. Rodr 1986, s. 462–465). Přesto bylo toto studium jazyků spojeno s nerealistickou představou Indie vyčtenou především z literatury a spojenou snad i se vzrůstem zájmu o indickou duchovnost, především upanišady, jak jsme jej v nultých letech 20. století u nás nregistrovali.

Jak se Pertold se zklamáním, které – jak sám uvádí – pocítil hned po příjezdu do Bombaje (9. října 1909) vyrovnával, nejlépe vypovídají jeho cestopisné texty, obvykle velmi vysoce hodnocené (srov. Krušina-Černý 1948/49, s. 144; Krása 1985, s. 83; Ondomišiová 1984, s. 52, 68; Vacek 1986, s. 33). Nás na tomto místě zajímá především první Pertoldův cestopis, *Cesty po Hindústanu*. Ač se datum publikace knižního celku udává značně odlišně (od roku 1911 [Krušina 1948/49, s. 143], až po rok 1917), knižní podoba cestopisu byla vydána patrně koncem roku 1914, jak dosvědčuje Pertoldova korespondence s Boženou Benešovou z tohoto roku. Spisovatelka totiž internovala v Ottově nakladatelství za vydání textu, včetně všech Pertoldem proponovaných ilustrací a fotografií (srov. Ondomišiová 1986, s. 70–71). K zásadnímu rozhodnutí došlo patrně v červenci 1914, kdy Pertoldovi sděluje „jakýsi kompromisní návrh, že by se totiž kniha vydala ve dvou svazcích, jeden hned [...] druhý po nějakém čase, až by se vidělo, že první svazek měl jakýsi úspěch“ (cit. *ibid.*, s. 72). K tomu však již nedošlo, a tak pokračování cestopisu vyšlo pod názvem *Jihoindické vzpomínky* teprve pět let po prvním díle, navíc autorovým vlastním nákladem; to však zároveň znamenalo, že měl Pertold toto dílko daleko více času přepracovat, a tak se jednotlivé detaily *Jihoindických vzpomínek* liší od původních časopiseckých předloh poněkud více než *Cesty po Hindústanu* (srov. Pertold 1919, s. 7–8). Chudší jsou v této době autorovy zprávy o jeho cestě na Šrí Lanku; tento pobyt sice později obsáhle vylíčil ve svém nejrozsáhlejším cestopisném díle, *Perle Indického oceánu* (1926, 2. vyd. 1933), ta je však psána teprve z daleko pozdější perspektivy, kdy Pertold navštívil ostrov již podruhé, a líčení obou cest (chronologicky více než deset let vzdálených) se v jeho knize volně prolíná. Do rozsáhlého díla přitom byly s drobnými změnami pojaty i některé články vydané ještě před válkou, jako text o výstupu na Adamovu horu (Pertold 1911a) či o cestě do Gampoly (Pertold 1913–1914), zcela mimo pozdější knižní soubory zůstal fejeton líčící indologův odjezd ze Šrí Lanky (Pertold 1911b).⁴⁹ Proto bude nadále věnována největší pozornost právě *Cestám po Hindústanu*, neboť v námi sledovaném období tvoří patrně

⁴⁹ Mimo tyto publikační příležitosti, jež byly pro Pertolda patrně rovněž vítaným zdrojem příjmů (Ondomišiová 1986, s. 17, 68), po svém příjezdu popularizoval pobyt v Indii rovněž pomocí přednášek, a to nejen v Praze (srov. *ibid.*, s. 15, 73–74).

nejkoherentnější autorův cestopisný text, podstatný zároveň pro jeho poznávání Indického subkontinentu.⁵⁰

Cesta byla dlouho připravovaná a předem bylo rozhodnuto, že nepovede pouze po severní, ale také po jižní, převážně tamilsky mluvící části subkontinentu (srov. Pertold 1933, s. 8). První setkání „dobře připraveného“ indologa se zemí bylo však velkým zklamáním (srov. *ibid.*, s. 3). Pertold si však záhy uvědomuje, že takové zklamání je způsobeno právě jen nereálnými západními představami a konstrukty a že jako takové je lze překonat právě jen skutečným poznáním země. Proto, jak později tvrdí, měl být i jeho první cestopis zprávou zcela nepřikrášlenou a nahou (*ibid.*, s. 4). Cesta k tomu však není nijak jednoduchá. Po prvním přistání a deziluzi z evropsky vypadající Bombaje si nadšený indolog nachází jakýsi koutek staré Indie, knihkupectví jistého Džjéštharámy,⁵¹ kde se schází „čistě indická společnost“ (Pertold 1914, s. 12) hovořící plynulým sanskrtem, „který v Indii není ještě mrtvým jazykem“ (*ibid.*, s. 11). Teprve po překonání první deziluze přichází poznání, že takový útěk je pouze jinou formou konstrukce vlastní Indie a že pro skutečné pochopení a poznání země nemá příliš smysl: „Nesmím hledati v Bombayi, co tam není, a [...] nesmím se zavřenýma očima kráčet kolem věcí pro Bombay význačných a důležitých“ (*ibid.*, s. 15). Ony „sny o indické minulosti, která tehdy byla mně známější a mnohem bližší než šedá přítomnost“ (*ibid.*, s. 37), pokračují však i nadále. Právě střídání pocitů ze staré romantické Indie a rozladění, že tato Indie je již minulostí, je základním tónem Pertoldova cestopisu, jenž nabývá nejrůznějších odstínů. Tak baródký maharádža Sahádží Ráo Gaikvár III. (1863–1939, vládl od 1875) jej rozladí tím, že „více miluje pohodlné anglické kočáry než krásnou starobylost“ (*ibid.*, s. 25), zklamání mu způsobí rovněž fakt, že k romantické atmosféře slavnosti světél (díválí), kterou pozoruje v Mathuře, se v těžké disonanci přidává hudba gramofonů, „které v Indii jsou ještě protivnější, poněvadž nikde v Indii není ‚policejní hodina‘“ (*ibid.*, s. 79). Zajímavým způsobem se pak tento základní kontrast Pertoldova cestopisu jeví při popisu Ágry a Dillí. Ačkoli autor uvádí, že Ágra „jest nejkrásnější město v Indii“ (*ibid.*, s. 63), je to zároveň město evropského turismu a obchodu se suvenýry, drahými tak, že „zřídka dá se něco v Agře výhodně koupiti“ (*ibid.*, s. 74). Dillí je pak pro cestovatele zklamáním definitivním; o mughalském královském paláci uvádí

⁵⁰ Text tvoří víceméně fejetony, vycházející původně s titulem *Listy z Indie* (*Národní listy* 49, 1909, č. 314, 14/11, s. 9–10; č. 318, 18/11, s. 1; č. 319, 19/11, s. 1; č. 320, 20/11, s. 1; č. 329, 29/11, s. 1; č. 334, 4/12, s. 1; č. 357, 28/12, s. 1; č. 358, 29/12, s. 1; 50, 1910, č. 4, 4/1, s. 1; č. 5, 5/1, s. 1; č. 8, 8/1, s. 1; č. 31, 31/1, s. 1; č. 30, 1/2, s. 1; č. 45, 14/2, s. 1; č. 48, 17/2, s. 1; č. 50, 20/2, s. 1; č. 54, 25/2, s. 1).

⁵¹ Podle některých údajů tento Džjéštharáma pomáhal při jeho bombajském pobytu Pertoldovi zdokonalit jeho znalosti sanskrtu. Ve městě indolog studoval rovněž avestánštinu a pahlaví, a to u nej přednějších znalců a světově uznávaných odborníků na tyto jazyky, Dživandží Džamšedží Módiho a Manekdží Rostamdží Unvaly (srov. Pořízka 1954, s. 164).

výmluvně, že jeho „nejkrásnější části [...] jsou nejvíce zpustošeny“ (ibid., s. 89), ale problémem jsou i nepohodlné a předražené hotely a drzí mohamedánští sluhové. Právě jejich chování nakonec rozladí cestovatele tak, že upustí od další prohlídky památek města, „než bych se hádal a smlouval při každém placení a při každém dávání bachšise“ (ibid., s. 101). Podobné dojmy poskytuje i Benáres, který si zachoval ráz starobylého indického města (ibid., s. 148). Kontrast k turistům i poutníkům nabitému centru tvoří Purí, kde mimo období slavnosti vozu panuje „ticho, ba skoro pusto“ (ibid., s. 197).

Tento deziluzivní přístup k dnešnímu stavu starožitností Indie je zvláště zřejmý, hovořili Pertold o památkách raného indického buddhismu. Právě ony byly údajně jedním z cílů, za nímž se do severní Indie vydal (Pertold 1933, s. 8). Značnou pozornost věnuje již Sarnáthu jakožto „kolébce buddhismu“ (Pertold 1914, s. 167). Ze stejného důvodu absolvuje obsáhlou cestu po turisticky málo navštěvovaných místech severní Indie, aby z buddhistických památek „vlastně nic neviděl“ (ibid., s. 172). A tak výsledkem této cesty je trpké prohlášení, že „ochladila mé nadšení, které se konečně proměnilo v pravý opak“ (ibid., s. 171).

Dalším prvkem Pertoldova líčení je topos putování nepřátelskou krajinou mimo vyšlapané cesty. Tak podává svou cestu Rádžputánou, zemí sužovanou ničivým suchem, kde „vyprahlé plochy skrovné vyschlé trávy všude hořely a ohnivé pruhy jedině rušily dojem pouště“ (ibid., s. 51). Nejromantičtější je líčena pouť na úpatí Himálaje do Hardváru, „k řece řek, k posvátné Ganze, v místa, kde v panenském rouchu sestupuje z hor do roviny“ (ibid., s. 121). Místem je nadšen, a aby si učinil lepší představu o starověké Indii plné poustevníků, vydá se na vlastní pěst proti proudu řeky. Jakkoli jej cesta vyčerpá, neboť „vyžaduje turistu otužilého proti tropickému slunci i proti horské zimě“ (ibid., s. 128), s odstupem hodnotí tento pěší výlet kladně, neboť si nepřipadá imobilní jako výpravy provázené stany a zásobami (ibid., s. 129). S těmito popisy však kontrastují četná místa, v nichž si autor stěžuje na nedostatečný luxus, špatné hotely či pomalou dopravu, a především rozsáhlé líčení evropsky snobského vánočního výletu do Dárdžilingu.

Jak vidíme, nachází i Pertold v Indii postupně stále více míst, jež naplňují jeho očekávání. Tak hodnotí např. Amritsar se zlatým sikhským chrámem (ibid., s. 106), především ale starou Ajódhju (Audh), kde se na sebe kupí četné chrámy a starobylé památky, přičemž „všude vnímáte indický smysl pro krásu a soulad“ (ibid., s. 132) a kde bylo údajně krásných dojmů „mnoho, ba příliš mnoho na kratičkou dobu, jakou mohl jsem věnovati tomuto vysoce zajímavému místu“ (ibid., s. 140). Je nicméně třeba podotknout, že se Pertold do role starou Indii hledajícího (a nalézajícího) poutníka neustále stylizuje. Tak v Allahábádu vyslovuje při hovoru s Indy jméno města, odkud přichází, totiž Prahy, jako Prága, protože se výrazně podobá

jménu Prajága (ibid., s. 141–142). „Náhodné“ podobnosti bylo ovšem užito zcela záměrně, stylizace poutníka spojeného s nejposvátnějším místem Indie je dokonalá. Stejně tak totiž vyznívají důvody, pro něž se český indolog rozhodl zvláštní pozornost věnovat místům kolem Pěšaváru a poblíž afghánských hranic, „jsou to místa, kudy přišli Arije do Indie“ (ibid., s. 108), v nichž „lid dosud duševně nezlenivěl žárem úpalného tropického slunce“ (ibid., s. 109).

Tím se dostáváme k Pertoldovu vnímání britské kolonizace. Na první pohled zůstává indolog typickým turistou, majícím pro Indy především přezíravé soudy. Při procházení posvátným Benáresem se Evropan musí „bránit [...] dotěrným zástupům žebráků, kteří [...] stávají se neodbytnými a provázejí jej po celé cestě“ (ibid., s. 138–139). Také dotěrné opice v Ahmedábádu mu připadají „hodně podobné tamějšímu lidu, z jehož úst nejsnáze a nejspíše uslyšeti lze slovo ‚bachšiš‘“ (ibid., s. 29–30). Nicméně tyto soudy nelze generalizovat ve smyslu jednoznačného odsudku. Při bližší analýze podobných pasáží je totiž zřejmé, že podobné odsudky jsou zapříčiněny indologovým pohledem na indickou historii a koloniální současnost země. Je příznačné, že odhání indické průvodce proto, že „nebývá [...] mým zvykem dáti se voditi všelijakými průvodci, jimž musím stále dokazovati, že nic nevědí a že ani neznají míst, kde bydlí“ (ibid., s. 56). Právě nedostatek vlastenectví a hrdosti na vlastní minulost definuje Pertold jako základní nedostatek současného indického života. Proto píše nadšené ódy na láhaurské sídlo Árjasamádže, organizace, která rozlévá odtud „světlo po celé Indii“ (ibid., s. 114). V této práci je však osamocena, neboť obecně platí, že „zůstala tomuto lidu krásná slova [...] ale [...] sotva kdy dojdou splnění ve velkých hrdinných činech“ (ibid., s. 14). Vlastenecký zápal Indů, a tudíž sblížení se snahami jiných evropských národů (reminiscence k českému vlastenectví je zde velmi nápadná) navíc podrývá anglická vláda (ibid., s. 116), která chce toto vlastenectví vykořenit pomocí luxusu, modernizace, přepychu a konzumního způsobu života. Tak Pertold obviňuje anglickou vládu z řady „hříchů“, které v Indii napáchala (srov. ibid., s. 59), ale tyto „hřichy“ spočívají právě v šíření evropské civilizace a moderního způsobu života (ibid., s. 176; srov. též Lukavec 2013, s. 67). Opět se tedy oklikou vrací motiv ideální předmoderní Indie, stavěné na piedestal nejen co do kultury, ale též indického národního uvědomění. Symbolicky toto své stanovisko Pertold vyjadřuje při návštěvě zřícenin starých lázní v Ambéru, jejichž kámen „drsní, právě jako drsní lid indický, stále krok za krokem ustupující vlivu západu překotného a brutálního z touhy po zisku“ (ibid., s. 57).

Jakousi náhradou za deziluzi ze zašlé slávy severní Indie, kde „pocit zklamání jako bolestné probuzení z mých krásných snů dral se mi znovu a znovu do duše“ (Pertold 1919, s. 9), má být cesta do jižní Indie a na Šrí Lanku. Cesta po jižní Indii se pět let po vydání *Cest po*

Hindústanu stala tématem Pertoldovy druhé cestopisné knihy, daleko stručnějších *Jihoindických vzpomínek*, jejichž základem byly fejetony, zasílané do *Národních listů* přímo z cesty.⁵² Tuto cestu podniká opět s touhou nalézt „koutek, opravdu indický koutek...“ (ibid., s. 9), zároveň však deklarativně prohlašuje, že – aby se nedožil dalšího zklamání – programově se chce zbavit vyčtených snů o staré Indii (ibid., s. 11). Základní rozpor, charakteristický pro *Cesty po Hindústanu*, je tím do značné míry překonán – „indické“ nemusí být nutně starobylé a árijské, ale daleko spíše originální a svérázné.⁵³ Cesta začíná výletem do Éllúry a podrobným popisem zdejších jeskynních komplexů. Po návratu do Bombaje navštěvuje ještě jeskyně v Kárli a Bhadže, zdrží se zde však pouze krátce. Jen velmi krátká je rovněž zastávka v Púně, jež „má nátěr anglo-indický jako Bombay nebo Kalkatta“ (ibid.) a rychle pokračuje do Madrásu a blízkého sídla Theosofické společnosti v Adjáru. Vlastní poznání jižní Indie však začíná teprve ve chvíli, kdy s domorodým průvodcem Sundar Ajjárem navštíví jeho příbuzné ve vesnici Čáitpettě, kde život „plyne klidně, bez hádek a sporů“ (ibid., s. 55), a vzniká tak idyla, podobná idyle typické české vesnice, jen přesazené do indických poměrů, neboť jako na českých vesnicích i tato indická idylka má svého tlampače (panisiva) i ranhojiče (vaittijan). Následuje popis dalších jihoindických měst, Pertoldova cesta vede přes Čingalpattam do Mahábalipuramu,⁵⁴ Kudalúru, Kambakónamu, Tándžúru, Tričinopoli a Madury. V tomto městě právě zuří cholera, a proto se zde autor nemůže zdržet tak, jak by chtěl – ačkoli mu epidemie umožní nepozorovaně se vloučit do Sundaréšvarova chrámu a podrobně si prohlédnout zdejší lingam (srov. Pertold 1933, s. 9). Následuje popis výletu na ostrůvek Ráméšvaram na domorodém člunu a odjezd na Šrí Lanku.

Svůj pobyt na tomto ostrově Pertold v námi sledovaném období literárně nezpracoval. Dobu, během, něž procestoval několikrát celý ostrov, vyličil teprve později v *Perle Indického oceánu*. Do ní rovněž zařadil dva texty, otištěné již dříve, a to v téměř doslovném znění. Je to jednak článek o výletu do Gampoly, sepsaný teprve po návratu domů pro *Topičův sborník* (Pertold 1913–1914; srov. Pertold 1933, s. 741–750), a především ještě za šrilanského pobytu sepsaný text o dvou výstupech na Adamovu horu (Pertold 1911a; srov. Pertold 1933, s. 766–777, 849–857). Tento text, datovaný již do října 1910, obsahuje líčení dvou horských výstupů, z nichž jeden podnikl Pertold 21. 2. 1910 od severozápadu, druhý někdy koncem května téhož

⁵² *Vzpomínky z Indie. Národní listy* 50, 1910, č. 227, 19/8, s. 1; č. 242, 3/9, s. 1; č. 286, 17/10, s. 1; č. 293, 24/10, s. 1; č. 297, 28/10, s. 1; č. 325, 29/11, s. 1; č. 342, 12/12, s. 1; 51, 1911, č. 39, 8/2, s. 1; č. 48, 17/2, s. 1. Podrobný rozbor knižní verze cestopisu Vacek 1986, s. 32–36.

⁵³ Právě tato pozice Pertolda směřuje nejen s jižní Indií a Šrí Lankou, ale stává se později jakýmsi jeho krédem, jak je vyjádřil v úvodu k pozdějšímu cestopisnému dílu, příznačně nazvanému *Ze zapomenutých koutů Indie* (Pertold 1927, s. 8).

⁵⁴ Na tomto místě je do textů převzatých z *Národních listů* vložen článek, otištěný ve *Zlaté Praze* (Pertold 1913).

roku, tentokrát obtížnější cestou od jihozápadu přes Ratnapuru. Pro úplnost dodejme, že patrně krátce po návratu domů vznikl i Pertoldův text pojednávající o návratu domů (Pertold 1911b). Po téměř dvou letech tak skončila cesta prvního českého indologa, který vstoupil na indickou půdu – ač, jak Pertold uvádí, měl původně v plánu procestovat ještě Thajsko, „ale osobní záležitosti a řekněme přímo dobročinnost našeho ministerstva, které stipendia slibuje, ale nedává, způsobily, že jsem se rozhodl nastoupiti návrat domů“ (Pertold 1911b, s. 443).

Cesty po Hindústanu a další texty jsou tak svědectvím o hledání indického koutku, místa, jež by se podobalo vysněné a vyčtené staré Indii. Jestliže přes veškerou Pertoldovu autostylizaci tyto pokusy selhávají, znamená to, že musí nutně dojít k přehodnocení. To se děje právě při cestě jižní Indií, vnímanou jako země s osobitou raně moderní kulturou. Tato změna perspektivy Pertoldovi později umožní nejen poznávat „zapomenuté kouty Indie“, ale rovněž bez západních idealizujících schémat studovat Šrí Lanku a její buddhistickou tradici. Pertoldovy rané cestopisy, čtené v tomto kódu, se tak stávají cenným svědectvím o proměně vnímání Indie, nebo spíše indického konstruktů vytvořeného západní indologií. Je příznačné, že tato změna přichází právě v době, kdy Vincenc Lesný v Praze obrátí pozornost k současné Indii, jejím jazykům a kultuře.

5. Cesta kolem světa a zrození globetrottera

5.1. Evropští světoběžníci v českém prostředí

Skoro každý inteligentní cestovatel jedoucí kolem světa cítí jakousi povinnost vylíčit své cestovní dojmy. A tak po té stránce vznikla celá literatura [...] kde turisté dobře i méně dobře povolání líčí co možná sytými barvami krásy krajin, život v přímořských městech asijských apod. Ale sbírají své dojmy z oken luxusních vlaků první neb druhé třídy [...] bojíce se, ba štítíce se často styku s domorodým obyvatelstvem. Ale protože mají po ruce bohatou literaturu, sestaví často dobré dílo, jež přináší nejen poučení, nýbrž i dobrou zábavu.

Harry Alverson Franck, 1910⁵⁵

Motto převzaté z cestopisu *A vagabound journey around the world* (1910) amerického světoběžníka, tuláka a provokatéra Harryho Alversona Francka (1881–1962) dobře vystihuje situaci poslední třetiny 19. století, kdy se cestování stává luxusní zábavou bohatých a kdy

⁵⁵ Cit. dle Franck 1921, s. 5.

vykonat cestu kolem světa přestává být dobrodružstvím a stává se módní záležitostí. Snad i proto se počátkem 20. století setkáváme s provokativními pokusy o daleké cesty ignorující záměrně hodnotu peněz (paralelu k Franckově cestě u nás tvoří pozoruhodná zkušenost O. Nejedlého a J. Hněvkovského).⁵⁶

Nežli budeme věnovat podrobnější pozornost obrazu Indie, jaký svým dílem vytváří nejznámější český zástupce cestovatelů-turistů (globetrotterů), Josef Kořenský, podívejme se rámcově na díla cizí provenience, jimž se v námi sledovaném období dostalo českého překladu. Poznamenejme nicméně na okraj, že pro valnou většinu zmíněných cestovatelů (ostatně včetně Kořenského) neplatí, že by Šrí Lanku či Indii pokládali za vrcholné body svého itineráře – pozornost daleko spíše přitahovala nedostupná Čína nebo překotně se otevírající a modernizující Japonsko.

Nejstarším z překladových textů, jenž se dotkl alespoň Šrí Lanky, je v naší literatuře patrně spis Annie Brassey (1839–1887) *Voyage in the Sunbeam, our Home on the Ocean for Eleven Months* (1878, česky 1883). Autorka zde líčí cestu kolem světa, již podnikla v letech 1877–1878.⁵⁷ Čtenář se tu setkal s líčením turistky, stěžující si na tropické vedro Šrí Lanky, již „bylo skutečnou pochoutkou hověti si na pohodlné lenošce ve chládku hluboké verandy a vdychovati vonný zápach květin při západu slunce“ (Brassey 1883, s. 295). Proto tráví autorka většinu času odpočinkem a nechává si ujít veškeré pamětihodnosti (ibid., s. 302).

Pozoruhodnější informace o ostrovu v tomto ohledu zanechal německý přírodovědec a cestovatel českého původu Ludwig Karl Schmarda (1819–1908), jenž cestu kolem světa podnikl v letech 1853–1857 a popsal ji v německém třisvazkovém cestopisu *Reise um die Erde in den Jahre 1853–1857* (srov. Martínek 2008, s. 82). Nelze tedy zcela vyloučit, zdali text *Vystupování na horu Adamovu*, otištěný ve *Světozoru* roku 1858, není jeho originálním českým dílem, je to však značně nepravděpodobné. Šrílanskou přírodu vidí Schmarda v typicky romantických barvách: „Krajina luzná, krásná jako předhradí ráje. [...] Oko neumí rozhodnouti, která zelenost je bujnější a čerstvější, který strom má podobu krásnější“ (Schmarda 1858, s. 54). A o stejně romantické popisy se pokouší také v případě fauny, která byla vlastním předmětem jeho odborného zájmu, píše-li, jak „zelené holubice a papauškové přeletují zde u velikých krdělích neb hejnech“ (ibid., s. 55). Tento celkově idylický ráz krajiny se mění až těsně pod

⁵⁶ Podobné znechucení dobovými globetrottery ostatně projevil také Rudyard Kipling v souboru *Od moře k moři* (*From Sea to Sea and Other Sketches*, 1899, česky 1913), v jehož úvodu popisuje takového globetrottera, který je „drzý jako plechová roura“, neboť „z Manchesteru cestoval k Bombaji, aby [...] byl doma k Vánocům. Přišel skrze Ameriku, Nový Zéland a Austrálii, a shledav, že má v Bombaji deset dní pokdy, pojal skromnou myšlenku, že „udělá Indii““ (Kipling 1913, s. 7).

⁵⁷ Indie se autorka dotýká ve svém posledním, posmrtně vydaném cestopisu, *The Last Voyage, to India and Australia, in the Sunbeam* (1889).

vrcholem Adamovy hory, a to pro obtížnost cesty. Přesto však Schwardovu vidění nechybí značná dávka originality a invenčnosti.

Jako sváteční lovec na Šrí Lanku vyrazil ruský cestovatel Alexandr Vasiljevič Jelisejev (1858–1895), jenž se zde zastavil kolem roku 1891. Dnes je poněkud obtížné zjistit, z jakého textu byl pro *Lumír* roku 1892 překládán jeho článek o zdejším pobytu, neboť knižně autor tyto příhody zpracoval až v knize *По белу-свету: Очерки и картины из путешествий по трем частям Старого света* (1893–1898). Jednalo se o loveckou výpravu v okolí Kandy, a jak autor poznamenává, „sotva kdy jindy takový počet ozbrojených Rusů pronikl tak daleko dovnitř Ceylonu“ (Jelisejev 1892, s. 236). I tento popis je vlastně adorací idealizovaně nahlížené tropické přírody, takže jeho charakteristikou by mohl být autorův výrok: „Kochaje se nadšeně v rajské kráse lesů ceylonských, pohroužeje se bezděky v myšlenky při pohledu na tyto čarovné obrazy, naučíš se ještě více nežli dříve milovati přírodu, nořiti se v sebe sama, rozuměti podstatě nirvány a částečně ji dosáhnouti“ (ibid., s. 239).

Na Šrí Lanku a do Indie se v roce 1902 dostal i další ruský cestovatel, kozácký ataman (a později bělogvardějský generál) Pjotr Nikolajevič Krasnov (1869–1947). Ten byl původně vyslán carem do Mandžuska, aby podal zprávu, jak zde žijí ruské posádky, a do Indie a Japonska se vydal v rámci dovolené z této služby. Své zážitky zasílal do časopisu *Русский инвалид*, aby je později vydal v rozsáhlém cestopise *По Азии: Путевые очерки Маньчжурии, Дальнего Востока, Китая, Японии и Индии* (1903, česky 1907; srov. Verardo 2012, s. 40), z něhož pochází i český překlad. Jeho popis Šrí Lanky v některých ohledech vybočuje ze stereotypu, jaký jsme načrtli výše. Příroda a krajina je sice krásná, ale také vražedná, protože „působí zhoubně na bělocha“ (Krasnov 1907, s. 225), vrchol Adamovy hory pro něj „není tak majestátný jako Aetna, nečadí tajemným kouřem, jako čadí Vesuv“ (ibid., s. 234). Krasnov je navíc velmi kritický též k anglické vládě na Šrí Lance a v Indii; tak vyznívá jeho popis táborů pro zajatce z búrské války, které téměř všichni ostatní cestopisci taktně přecházejí (ibid., s. 224, 243–244). Podobně jsou stylizovány též jeho popisy modernizované evropsky vyhlížející Kolkaty či „starého evropského města“ Bombaje. Při příjezdu do druhého ze jmenovaných měst se cestovatel až poněkud sadisticky těší z právě propuknuvší morové epidemie: „Chtěl jsem viděti mor. Chtěl jsem viděti jeho přízrak s umrlčí hlavou, ohnivýma očima a kosou, chtěl jsem se podívati na jeho žatvu, na paniku, jakou vyvolává“ (ibid., s. 295). Také Kolkata je „koutkem Anglie, kopií těžké gotiky, Westminsterského opatství, ulicemi Evropy a ne asijské tajemné Indie“ (ibid., s. 260), pročež podle Krasnova nemohou Angličané Indům nikdy porozumět. Přes všechnu tuto skepsi je autor fascinován především tropickou přírodou a musí přiznat, že „jest

tam přece jenom Indie, ač ne Indie báchorek, ne čarovná kouzelnice, která mate ubohé severní mozky, ale přece jenom Indie, neobyčejná, podivná“ (ibid., s. 240).

Ze zcela jiné perspektivy kritizuje současný stav Britské Indie americký politik, filantrop a antimilitarista Andrew Carnegie (1835–1919), jehož kniha *Round the World* (1884, česky 1913) měla být „pocitivým a věrným podáním“ jeho citů (Carnegie 1913, s. 37). Je sice pravdou, že jeho cesta v letech 1878–1879 vedla po vyšlapaných cestách a mezi nejdražšími hotely (Nasaw 2006), zároveň se pro něj ale měla stát jakýmsi stvrzením jeho antimilitaristických a evolučních názorů (Wall 1989, s. 429). Jeho cesta Indií je zároveň zduchovněna zájmem o buddhismus, jak přiznává později ve své autobiografii (Carnegie 1920, s. 101). Ač tedy v Indii strávil jen asi měsíc (28. 1. – 24. 2. 1878), pouští se do rozsáhlých úvah o stavu indické kolonie a britské vlády a své názory shrnuje do maximy, podle níž „může-li se Amerika něčemu naučiti od Anglie, pak jest to to, že jest bláhové, činiti výboje tam, kde výboj znamená panství nad rasou docela cizí“ (Carnegie 1913, s. 165). Proto je potřeba změnit i přístup Britů, kteří by měli svou koloniální správou usilovat o to, aby seznámili Indý s ideály evropské demokracie a pokroku (srov. Wall 1989, s. 370), a cílem by mělo být předání vlády do rukou Indů a zavedení volného poměru k mateřské zemi jako např. v Austrálii (Carnegie 1913, s. 190).⁵⁸ „Povznesení domorodého obyvatelstva“ (ibid., s. 156) přitom očekává nikoli od Evropanů, ale především od muslimů, kteří do země přinášejí monoteismus. Tím postupně vznikne synkretické hinduisticko-muslimské náboženství, vlastně jakési indické křesťanství, „bohaté, plné moci a dobrotivosti“ (ibid., s. 159). Touto úvahou potvrzuje autor svou antikoloniální a evolucionistickou vizi, podle níž „třeba nebylo ještě dnes na světě všecko dobré, bude tomu přece jednou tak. Neustálý pokrok pokolení lidského jest nepopiratelnou skutečností, přichází a šíří světlo tam, kde dříve byla temnota“ (ibid., s. 143; srov. Wall 1989, s. 369–370).

Nejpozoruhodnějším překladovým textem je však v uvedeném období dílo Pierra Lotiho (Louis-Marie-Julien Viaud), příznačně nazvané *Indie bez Angličanů* (*L'Inde sans les Anglais*, 1903, česky 1909), neboť autor se nejen během celé cesty pečlivě vyhýbá centrům anglické kolonizace (srov. Serban 1924, s. 131), ale rovněž tuto kolonizaci silně kritizuje v jakémisi záměrně stylizovaném projektu (Thurberfield 2008, s. 115). Jeho stylizace začíná již na vlastní cestě do Indie, jejíž první zastávkou je šrilanská Anurádhapura. Loti sem podle vlastních slov utekl, „protože se štítí protivně kosmopolitických měst na pobřeží“ (Loti 1909, s. 11), a město nevnímá jako skanzen starobylé architektury, nýbrž jako sakrální místo, kam dosud „přicházejí

⁵⁸ Později, s vývojem situace v průběhu 20. století, prohlásil Carnegie britskou kolonizaci Indie za vyloženě tragickou, protože ve své hlouposti a úřední mechaničnosti úkoly, jež od ní očekával, nesplnila (srov. Wall 1989, s. 693).

poutníci, tísnění svým pozemským lidstvím, a shromažďují se k modlitbě pod mírem stromů“ (ibid., s. 14), takže jen lituje, že jsou mu „tyto symboly i tento buddhistický mír dosud nesrozumitelné“ (ibid., s. 17). V tomto kódu pak probíhá cesta celou Indií, jež se stává neustálým hledáním skrytých tajemství země, která mu mají poskytnout novou víru namísto jistot víry křesťanské, kterou ztratil (ibid., s. 5). Toto hledání podmiňuje i pečlivě volený itinerář (srov. Serban 1924, s. 131–140), jenž se ne náhodou začíná v Tiruvidángúru (Travankoru), popisovaném jako „kraj míru, bez vztahu k bláznivostem našeho století“ (Loti 1909, s. 24). Zde se autor setkává poprvé s hinduistickými chrámy, které na něj působí „dojmem temné, nepřátelské a strašné modloslužby“ (ibid., s. 24), neboť se jedná o cosi tajemného a nepoznatelného, k čemu je třeba proniknout jedině duchem a nikoli smysly (Turberfield 2008, s. 115–116; srov. též Biès 1974, s. 209). Proto zde však paradoxně mají právě rozsáhlé popisy indického prostředí, zaměřené na smyslovou recepci, značné místo a právě ony jsou často na díle vyzdvihovány (Millward 1955, s. 130–131; Biès 1974, s. 208–209). Lotiho oči skutečně láká vše, co je na Indii zvláštní, jiné, exotické, aniž by pocítoval potřebu tyto vjemy apriorně hodnotit, avšak právě toto dívání se explicitě pocít neporozumění často umocňuje: „Opice dívá se na velkou pyramidu, já se dívám na opici, malá děvčátka se dívají na mne a propast neporozumění dělí jednoho od druhého...“ (Loti 1909, s. 209). Toto neporozumění, stavící se mezi autora a zemi, je však do značné míry dáno neschopností moderní Indie žít aktivním kulturním životem, jenž představuje pro autora příznačně Indie starověká – neboť v Lotiho době je díky koloniálnímu britskému panství „Indie [...] neodvolatelně zemí trosek“ (ibid., s. 151). To se nejlépe projevuje v autorově kritice přístupu britské vlády k právě zuřícímu hladomoru, neboť evropská mocnost Indii pomoc neskýtá, dokázala nicméně zničit původní indickou vitalitu (srov. Millward 1955, s. 370–371) – proto země nyní upadá a není s to si pomoci sama (viz též II.4.2.). „Znehodnocení této vznešené rasy“ proto může vést ke zdánlivému závěru, že „tyto národy i se svou kulturou patří minulosti, [...] a proto musí zahynouti“ (Loti 1909, s. 97). Tento pesimistický závěr však Loti stále zároveň relativizuje poukazy na indickou víru, která dává naději, že „v Indii neporuší opuštění měst a rozpadnutí svatyní nikdy posvátné zvyky; bohům se dále slouží i uprostřed krajů nejopuštěnějších“ (ibid., s. 183). Právě toto naplnění vírou a snaha po vymanění z dekadentních pocitů fin de siècle je tedy jakýmsi leitmotivem celého autorova textu. Východisko z marného hledání autor nakonec nalézá v adjáráském sídle Theosofické společnosti, kde je konfrontován s nedogmatickou vírou určenou Evropanu jeho doby, zároveň ale rovněž dochází potvrzení jeho skepse k možnostem proniknutí k indické spiritualitě, neboť „lid Brahmův zůstal tak skvostně naivním, skoro dětinským, ale jeho abstraktní představy převyšují daleko naše představy“ (ibid., s. 241). I tato informace je tedy

pro autora útěšnou, neboť mu dává naději na nový život zubožené britské kolonie, život duchovní, vnitřní a modernímu evropskému člověku nedostupný.

Již z této stručné charakteristiky tedy vidíme, že prostřednictvím překladů k nám pronikaly texty sice velmi variabilní, nicméně až na drobnou výjimku cestopisu A. Brassey tak či onak polemizující s typicky britským koloniálním pohledem. Již tento výbor textů ukazuje zaměření na Indii jako zemi, od níž začíná být počátkem 20. století očekáváno nové politické i kulturní probuzení, zemi disponující stále obrovským kulturním a duchovním potenciálem.

5.2. Hotelový cestovatel Josef Kořenský

Kouzelně znějí slova nadšených velebitelů indického světa. [...] Tam kolébka jest naší řeči, víry, ideálu, tam zřídlo vši vzdělanosti a světla duševního. [...] Nevýslovné tajemství vábí nás v dějiště odlehlého koutu světa, kde tolik bohatství a tolik bídy, kde tolik stáří a tolik dětství.

Josef Kořenský, 1896⁵⁹

Jméno Josefa Kořenského (1847–1938) patří mezi českými cestovateli k těm nejznámějším. Značné popularitě se Kořenský těšil již za svého života a jeho cestu kolem světa v letech 1893–1894 podporovala nejen společnost v domě u Halánků, ale finančně ji zajistilo město Smíchov a zemská školní rada, významnou finanční částkou přispěla i rakouská státní pokladna (Todorová 1996, s. 48). A ač rozhodně nebyl prvním Čechem, který cestu kolem světa vykonal, jak se dodnes někdy tvrdí (např. Kučáková 2020, s. 35), dokázal kolem sebe tuto aureolu úspěšně vytvořit. Nepřekvapí tedy, že i přední indolog Vincenc Lesný v Kořenského nekrologu jeho cestopisy, v nichž se soustředil „nejen na přírodu, ale i na civilizační přínos jednoho každého národa“ (Lesný 1938, s. 442) ocenil velmi kladně. I přes tuto popularitu jsou jeho cestopisy spíše reflektovány popularizační literaturou než kriticky analyzovány – jediný pokus o zhodnocení Kořenského přístupu k Orientu dosud podnikl na příkladě jeho textů věnovaných Číně Vladimír Liščák (Liščák 2009). Přitom důležitost analýz jeho cestopisných knih podtrhuje již jejich jasně didaktický záměr; o něm svědčí i následná publikace jeho *Cesty kolem světa* ve zkrácené podobě pro dětského čtenáře (Kořenský 1900), jež však zůstává překvapivě věrná původnímu textu a vypouští jen odkazy k literatuře, obsáhlé tabulky a statistické či historické údaje. Ostatně tato „zkrácená“ varianta je jen jednou z několika „vedlejších“ verzí hlavního knižního díla; ukázky z něj vycházely již průběžně časopisecky⁶⁰ a četné jeho pasáže poté

⁵⁹ Cit. dle Kořenský 1896a, s. 398.

⁶⁰ Pasáž o spalování mrtvých v Kolkatě vyšla např. ve *Zlaté Praze* 1894, č. 46, s. 546–547, pasáže o školství cizích zemí jako samostatný tisk zase vydalo Dědictví Komenského roku 1895.

následně s drobnými úpravami nalezneme v popularizačních Kořenského dílech (zejména v některých vydáních souborů *Z dalekých krajín a Asie*).

Kořenského cesta směřovala na západ a po návštěvě USA a Havajských ostrovů procestoval především Japonsko a Čínu, dotkl se ale též Indonésie, než zamířil na poslední významnou etapu své cesty, již byla Šrí Lanka a posléze Indický subkontinent (itinerář cesty in Rozhoň 2005, s. 18–19; Borovička 2010, s. 410–412). Šrí Lanka je popisována jako rajský ostrov (Kořenský 1896a, s. 311), přičemž stereotypně superlativní popisy tropické přírody se stále opakují, neboť „z nadšení takového není ani vyproštění“ (ibid., s. 346). Vedle toho však v textu hrají významnou roli exkursy o zdejší cestovatelském pohodlí. Obsáhle je tak líčeno ubytování v kolombuském Grant Hotelu „řízeném Němcem z Rakouska“ (ibid., s. 312), stejně jako hotelové zařízení a ceny. Jakékoli nepohodlí při cestě je ostře kritizováno, a to nejen úmorná cesta z Mátalé do Anurádhapury poštovním vozem (ibid., s. 345), ale rovněž nezvyklá indická kuchyně, po jejímž ochutnání pocítuje cestovatel pouze „nechť k dalšímu jídlu“ (ibid., s. 357). Oproti tomu autor nešetří chválou při návštěvě luxusního hotelu v Nuwara Eliji, která „může býti zvána koutkem Evropy, jenž se v asijském nebi shlíží“ (ibid., s. 380).

Výlety, jež Kořenský po ostrově vykonává, jsou stejně stereotypní a načrtnuté podle turistické příručky. Návštěva skořicového parku je tedy odůvodněna tím, že „náleží k obvyklým návštěvám každého, kdo zavítá do Kolomba“ (ibid., s. 326), autor však příležitosti využívá k rozsáhlému exkursu o skořicovníku a jeho využití (ibid., s. 324–326). Obdobně tomu je v případě kokosovníku (ibid., s. 334) a dalších rostlin tropického ostrova. Neboť jako většina dalších cestovatelů, i Kořenský věnuje značnou pozornost botanické zahradě v Péradeniji, těmito zážitky však popis přírodních krás ostrova končí. S turistickým průvodcem v ruce navštěvuje Kořenský i kulturní památky, na prvním místě zbytky buddhistických dágob v Anurádhapure, kterou ze zapomnění vysvobodila teprve práce evropských archeologů (ibid., s. 352). Nad troskami dávných staveb si autor tradičně pokládá otázku, „kam poděl se národ, jehož minulá sláva žije jenom v troskách slavných památníků?“ (ibid., s. 349).

Příliš vysoké mínění totiž Kořenský o současných obyvatelích ostrova nemá. Nejhůře jsou hodnoceni muslimští obchodníci, kteří bez ustání „chytají poddajného kupce za šosy, aby ho zatahli do svého skladu a prodali mu něco ze svého zboží za přehnanou cenu“ (ibid., s. 314), implicitně tak získávající vlastnosti evropských židů. Rovněž tamilští přistěhovalci jsou sice dobří sluhové evropských pánů, ale „řemeslo jim nevoní“ (ibid., s. 312). Nejromantičtější jsou charakterizováni nejpůvodnější vrstvy obyvatel ostrova, Sinhalci a divocí Váddové. Právě Sinhalce totiž Kořenský považuje za nositele kultury na ostrově (ibid., s. 338), o níž se nyní s horlivostí poučují v muzeu, zřízeném anglickou vládou v Kolombu (ibid., s. 321). Podle

stereotypu nezkažených divochů pak Kořenský romantizuje především jen z knih mu známé Váddy (srov. Rozhoň 2005, s. 157–158).⁶¹ Cestovatel je líčí jako národ, který „prý vede život jako první lidé v ráji“ (ibid., s. 322), neboť „žijí [...] právě tak, jako žili jejich předkové v pravěku“ (ibid.). Tato idealizace dosahuje jisté absurdity tam, kde autor zapáleně mluví o tom, jak Váddové „v samém odříkání spatřují své štěstí“ (ibid.), a to navzdory vši moderní kultuře.

Podobná romantická očekávání autor vyvolává i v okamžiku příjezdu do Indie (ibid., s. 394).⁶² Podmiňovaly je nejen idealizované západní obrazy země, ale i autorovo šanghajské setkání se Sikhy, kteří údajně „až podnes domnívají se býti [...] povýšeni nad své evropské pány a pozdravují je téměř s odporem“ (Kořenský 1896b, s. 19). I proto snad působí otřesným dojmem hned první vstup na indickou pevninu v Tutikorinu, kde místo hrdých Indů „davy naháčů sápadí se na cizince jako vyhladovělé bestie a omamují jeho čivy hulákáním a divokými posuňky“ (Kořenský 1896a, s. 398–399). Dotěrnost domorodců se stupňuje ve velkých městech, tak zvláště v Madrásu (ibid., s. 441) a je doslova nesnesitelná, neboť se jí nelze žádným způsobem ubránit (srov. ibid., s. 442). Města jsou bídná, v Tiruččilápari není dosud ani hotel (ibid., s. 434) a stejně zuboženě jako místní obyvatelé vypadá i vyprahlá jihoindická pustina (ibid., s. 399). Roztrpčení ze skutečnosti jižní Indie je tím bolestnější, že je stále třeba jej srovnávat s vykonstruovanou velkolepou minulostí: „Jak bídně vypadají chatrče a chýše nynějších obyvatelů madurských naproti památkům bývalé slávy a nádhery!“ (ibid., s. 415).

Podobná stylizace je v Kořenského líčení evidentní i dále. Pobyt v Kolkatě mu zpříjemňuje ubytování v nejdražším hotelu, a rozhodne-li se centrum Britské Indie opustit na delší výlet do Dárdžilingu, je to výlet proponovaný pro majetného evropského cestovatele (srov. ibid., s. 481). Luxusní je jak cesta ve vlaku, v němž „o pohodlí Evropanovo jest [...] postaráno“ (ibid., s. 483), tak evropský hotel přímo v Dárdžilingu. Ačkoli je podle jeho slov cílem cesty především poznání hranice dvou kulturních světů, neboť Himálaje „dělí jako tajemná opona jeviště dvou duševních světů: plémě národů mongolských od Ariů“ (ibid., s. 498), daleko více jej zajímá místní příroda a podnikne jezdecký výlet na Dželanpahar, zvaný též Tygří vrch (Tiger Hill), aby zde pozoroval východ slunce. Jen malý zájem o soudobou domorodou indickou kulturu je však dán především přehnanými očekáváními; v Benáresu chce vidět město, jehož „sláva [...] již rostla a šířila se po zemi, když Řím žil ještě svou dobu dětství“ (ibid., s. 507),

⁶¹ Jak Kořenský sám uvádí, jeho primárním zdrojem byla práce bratří Sarassinů: *Die Weddas von Ceylon* (1892–1893), již si jako novinku na knižním trhu pořídil teprve po svém návratu do vlasti.

⁶² Jen na okraj poznamenejme, že Kořenský navštívil Šrí Lanku krátce ještě jednou, a to na své cestě do Austrálie. Loď Královna Luisa, na níž se plavil, u ostrova zakotvila 10. října 1900 a strávila zde jeden den. Kořenský této přestávky využil, aby se šel po úmorné cestě na loď občerstvit do moderního hotelu Galle-Face (Kořenský 1903, s. 62).

zažívá však zklamání z místního náboženského ruchu a město jej oslňuje leda z dálky svými stavbami (ibid., s. 515). Jinak platí, že „zestárli bohové a v sutiny rozpadávají se stánky jejich“ (ibid.), čehož symbolem je i hnijící a páchnoucí voda posvátné studně, v níž se omývají zástupy zbožných věřících (ibid., s. 524; viz též III.2.1.5.). Jakkoli však autor hlasitě volá po osvětě a vzdělání a chválí snahu džajpúrského maharádži o povznesení kultury např. i založením muzea (ibid., s. 573), jindy jej návštěva v evropském stylu zařízeného paláce v Benáresu jen roztrpčí, takže „litovali jsme času, který jsme věnovali návštěvě radžova sídla“ (ibid., s. 536). Vzniká tak zdánlivý rozpor, jenž se někteří interpreti Kořenského díla snaží vyložit jeho záměrným soustředěním se na „odpornou skutečnost“ současné Indie (Lukavec 2013, s. 65) a zároveň na nereálný předobraz, jenž tvoří Indie stará, romantizovaná. V porovnání s tímto předobrazem je pak možno „skoro všechno ve skutečné Indii zavrhnout“ (ibid., s. 72). Autorovou snahou však není žádnou skutečnost apriori zavrhnout. Dochází tu k rozporu člověka žijícího vědomě v rámci západní kultury a civilizace, hledajícího takový obraz romantické Indie, jenž by zároveň v ničem nenarušoval jeho civilizační a kulturní standardy. Právě proto se mu líbí starobylá Baróda, že „rozsáhlé sady a parky udržují se tam v ladném pořádku“ a město obecně vyniká čistotou (Kořenský 1896a, s. 591). Právě proto jej uchvacuje Džajpúr, jehož rádžou je vzdělaný a liberální Madhó Singh II. (1861–1922), jenž ale zároveň udržuje vnějškově patinu staroindické kultury, takže právě zde je cestovatel pohodlně vysazen na slona a na jeho hřbetě dopraven do pohádkově vyhlížejícího maharádžova paláce v Ambéru (ibid., s. 577). takto kladné hodnocení se objevuje u Kořenského všude, kde jsou starobylé indické památky střeženy a udržovány západní civilizací. Při návštěvě jeskynních komplexů v Elefantě si autor uvědomí, že „byl svrchovaný čas, že se vzácných starožitností [...] ujala veřejnost a podřídila výtvoř dávného umění indického zvláštnímu doзору“ (ibid., s. 607) Rovněž starobylé památky Dillí popisuje jako „muzeum z celého světa nejpřednější“ (ibid., s. 559). Snad proto, že zde existuje určitý řád a evropský dozor, uchvacují i památky Ágry, samozřejmě především Tádž Mahal, ale též Červená pevnost, kde „ukáže se přichozímu na sta děl, rozložených po velikém nádvoří“ (ibid., s. 554).

Především se tedy ukazuje, že Kořenský nejen chodil bezpečně po známých cestách (Janka 2001, s. 121), ale vždy také s turistickým průvodcem, „který mu je jeho stálým společníkem a zároveň nejvyšší autoritou. Co je uvedeno v průvodci, je svaté“ (Ulmanová 2011, s. 17). Tyto bedekry (a popularizační knihy) nejen ukazují Kořenskému, co má v Indii vidět, ale i o čem má psát (srov. ibid., s. 220), což platí i pro jeho názory na koloniální správu země. Kladný postoj je odůvodňován především rétorikou civilizačního přínosu a narušován jen místy a nepravdělně, jako v případě Bombaje, kde „veliké ústavy lidumilné založili [...] hlavně

parsové, vedle nich též židé a muhamedani, ale žádný Angličan, jenž v Indii stal se milionářem“ (ibid., s. 596). Takový kritický hlas je ale ojedinělý; jestliže je evropská přítomnost v Asii jinde kritizována, je to přítomnost nikoli Britů, ale Portugalců, kteří na Šrí Lance „páchali na ženách a dětech, [co] nelze ani slovy vypovídati“ (ibid., s. 363). Tento negativní odsudek je však dán jednak celkově antiklerikálními postoji (vzhledem k portugalské násilné christianizaci), jednak přijímáním rétoriky britské vlády. Právě ta totiž podle Kořenského všude šíří kulturu a civilizaci. Aby bylo však takové působení evropských kolonistů možné, je potřeba zajistit si loajalitu Indů, a to nejlépe metodou „rozděl a panuj“, tedy využíváním a posilováním zdánlivě zavrženíhodných kastovních rozdílů (srov. ibid., s. 445). Takové prostředky jsou zcela ospravedlnitelné, neboť výměnou za tento zdánlivě neetický přístup je moderní civilizace a luxus, který Britové přinášejí nejen do svých domů, ale do celé země; nejpádnejším důkazem toho je Kolkata, která „povznesla se jenom úsilím Britů na světové město“ (ibid., s. 458). A protože tato civilizační mise s sebou nese především západní kulturu, zatímco dříve se k trůnu kandyjského krále museli prosebníci plížit po čtyřech, „dnes může se tam dovolávat svého práva každý a přednáseti své žádosti u soudního úřadu“ (ibid., s. 366).

Podobně schematické a vyčtené jsou informace, o Indii v populárních příručkách běžně uváděné. Kořenský jimi text často prokládá, takže z vlastního cestopisu tvoří spíše jakýsi „populárně pojatý zeměpis světa“ (Borovička 2010, s. 409). V rámci cestopisného líčení tak čteme rozsáhlý exkurs o bajadérách, jediných Indkách, „které až do nedávné doby uměly čísti a psát“ (ibid., s. 430), ale též o osudu indických žen, jež byly sice dříve podrobeny krutému obřadu satí (ibid., s. 518–520), nyní jsou ale zejména vdovy pokládány „za vyvrhel lidské společnosti“ (ibid., s. 521) – líčení dokonale kopírující dobové publicistické texty na toto téma (srov. II.3.). V souladu s těmito schématy také kastovní systém Kořenský pokládá v zásadě za přirozený „zápas mezi mocí duchovní a světskou“ (ibid., s. 515). Systém je nesmyslný jediné svou přísností, tedy proto, že ztráta kasty je považována za nejtěžší hřích vůbec (ibid., s. 514). I zde však přináší pokrok civilizace šířená britskými kolonisty, neboť důsledkem modernizace veřejné dopravy „mnozí příslušníci vyšší kasty uvykli si již seděti vedle členů z nižšího stavu. [...] Ve vozech železničních zasedají vedle sebe jako lidé rovných stavů“ (ibid., s. 513–514). Poplatnost dobovým populárním textům jen dokreslují pasáže o sektě škrtičů Thagů, indických diamantech či krocení jedovatých hadů. Někdy přitom od suchého naučného líčení přechází autor v živé až naturalistické deskripce, jako v případě spalování mrtvých na žárovištích u Gangy, když sugestivně líčí, jak nebožtíkova lebka „vybuchuje ranou hromovou“, takže se na zdech žároviště „spatřují skvrny po mozkové hmotě, jež vystříkla z hlavy spalovaného umrlce“ (ibid., s. 467).

Upozornili jsme na tyto rozsáhlé exkursy v rámci Kořenského cestopisu proto, že podobně pojaté články tvoří obsah autorových popularizačních knih. Jsou to soubory nazvané *Z dalekých krajin* (1881; 2. vydání 1891; 3. vydání 1919), *V cizině* (1889) a *Asie* (1892; 2. vydání 1922). Přitom obsah jednotlivých vydání a částečně i textová podoba článků se více či méně liší, jak autor tyto soubory neustále přepracovával. To ostatně přiznává sám ve 3. vydání *Z dalekých krajin*, kde uvádí, že první verze byla jen výběrem a překladem z anglické knihy *The World at Home*, kterou však ve 2. vydání značně rozšířil a přepracoval a stejně postupoval i pro vydání definitivní (srov. Kořenský 1919, s. 3). Toto prohlášení je ale poněkud schematizující a vystihnout skutečnou povahu geneze jednotlivých textů a jejich souborů je značně obtížné. Proto postačí ilustrovat, jak se Kořenského popularizační spisy měnily, snad jen na několika příkladech. Úvodní text rámuující celý pasus věnovaný Indii, se do souboru *Z dalekých krajin* dostal teprve ve 2. vydání (Kořenský 1891, s. 106–107) a nalézáme jej pak nejen v dalším vydání tohoto souboru (Kořenský 1919, s. 159–160), ale též v rozsáhlé knize nazvané *Asie* (Kořenský 1895, s. 193–195). Textem se deklarativně prohlašuje, že za zprávy o Indii „vděčíme především Angličanům, kteří tuto zemi nejen ovládli, ale především zvelebili“ (Kořenský 1891, s. 107). Jiné texty byly oproti 1. vydání značně rozšířeny a přepracovány. V případě článku *Něco o kastách* se zprvu jedná o text konvenčně odsuzující zhýralost bráhmanů (Kořenský 1881, s. 106–108), ve dvou pozdějších verzích (Kořenský 1891, s. 108; též 1895, s. 199–200) je odsuzující tón ještě zostřen, teprve v definitivní podobě (Kořenský 1919, s. 160–161) se autor snaží mentalitu kastovnictví ozřejmit poukazem na to, že „u nás mluví se o stavu rytířském, panském, [...] řeholnickém. V Indii slýchá se zase často o kastách“ (ibid., s. 160). Text o lovu na tygry se zase nejprve objevil v podobě, v níž se prohlašovalo, že „běloši mají dosti odvahy a statečnosti zprostiti se těch šelem“ (Kořenský 1881, s. 98); teprve později (Kořenský 1889, s. 137) se článek proměnil v sérii dobrodružných příběhů bílých lovců a v této verzi přešel do dalších vydání *Z dalekých krajin* (Kořenský 1891, s. 124–126; též 1919, s. 177–179), ale nacházíme jej i v *Asii* (Kořenský 1895, s. 216–218).

Některé texty autor pouze stále rozšiřoval; příkladem je článek o indické škole; ten v první verzi jasně deklaruje, že „nejlepší školy v Indii jsou misionářské“ (Kořenský 1881, s. 110), a pokud jde o domorodou „školu“, vypráví pouze o bráhmanském obřadu zavěšení posvátné šňůry. Ve verzi o deset let pozdější je text převzat v podstatě v identické podobě, je k němu ale přidána jen okrajově související zmínka o obřadu satí (srov. Kořenský 1891, s. 111–113; též 1895, s. 220–222) a definitivní vydání tento již dosti nekoherentní text ještě rozšiřuje o základní číslovky v hindí (Kořenský 1919, s. 162–164). Křesťanský apel, na nějž jsme tu narazili, je typický právě pro starší verze Kořenského textů; tak v původní verzi článku

O Džagera(u)tovi se dočítáme především, že jde o ztřeštěnou modloslužbu, a text končí deklarativně: „Doufejme, že všickni Indové brzy poučení budou o pravém Bohu a že osvícen bude jejich rozum“ (Kořenský 1881, s. 114). Lze však říci, že se poučil především Kořenský, a to o Džagannáthových slavnostech, neboť pozdější verze daného textu (Kořenský 1891, s. 121–122; týž 1895, s. 202; týž 1919, s. 172–174) tento misionářský apel tlumí a článek se stává informativnějším. Jiné texty zůstaly obsahově téměř totožné a autor na nich pracoval pouze v stylisticky; to je případ textu o krotiteli hadů, snažícího se západnímu čtenáři vsugerovat, že jde o podvod a „důvěřiví vesničané dívají se s ustrnutím na umělecké kousky ochočených hadů“ (Kořenský 1881, s. 102–103). Ten v téměř identické podobě přešel jak do dalších vydání *Z dalekých krajin* (Kořenský 1891, s. 124–125; týž 1919, s. 177–178), tak do *Asie* (Kořenský, 1895, s. 214–215) a pod změněným názvem *Indický kejklíč* i do souboru *V cizině* (Kořenský 1889, s. 138). Autor však patrně usoudil, že dětskému čtenáři je třeba indické brejlovce nejdříve přiblížit, a proto od vydání r. 1891 pravidelně před tento text zařazoval populárně naučný článek seznamující s těmito plazy (Kořenský 1891, s. 122–124; týž 1895, 212–213; týž 1919, s. 174–175). Autor se při svých kompilacích nebojí ani rozsáhlého plagování a citování cizích zdrojů. Exemplárním příkladem je text, původně nazvaný *Na cestách po Indii* (Kořenský 1891, s. 113–117), jenž chce čtenáře seznámit se vzhledem nejružnějších indických měst, ale při popisu Kolkaty odbočí rozsáhlým citátem z *Osmi let ve Východní Indii* O. Feistmantela a k popisu dalších míst v zemi již nedojde. Tuto diskrepanci mezi deklarovaným obsahem a vlastním textem autor posléze řeší tím, že rozsáhlou pasáž z Feistmantelova cestopisu zařazuje pod zvláštním nadpisem (Kořenský 1895, s. 202–209) jako samostatný příspěvek. Ne vždy však platí, že pozdější vydání jednotlivých souborů jsou obsahově bohatší, řada textů dokonce postupně z jednotlivých knih zmizela. To se týká zejména první verze *Z dalekých krajin*, která jako jediná obsahuje články o Buddhově šlépěji na Adamově hoře (Kořenský 1881, s. 96–97), talipotové palmě (ibid., s. 100), zprávu o sebevraždách utonutím v Ganze (ibid., s. 115) či pojednání o monzunech (ibid., s. 115–116). Celkový pohled na vývoj Kořenského popularizačních knih ještě do značné míry komplikuje soubor *Asie*; ten nejen obsahuje řadu textů z předchozích souborů, ale doplňuje je rovněž o autentická cestopisná líčení, později pojatá v mírně přepracované podobě do *Cesty kolem světa* (jako o cestování po Šrí Lance [Kořenský 1895, s. 189–193], o jízdě na slonech do Ambéru [ibid., s. 218–219] či o cestách do himálajského předhoří [ibid., s. 230–232]).

Na rozmanitosti úprav a přepracování, kterou tyto soubory demonstrují, lze tak dobře pozorovat způsob Kořenského práce. Ani zde nezaujímá vždy autopsie místo vyčtené informace, naopak informace získaná četbou stojí vedle autoptického zážitku, doplňuje jej,

podporuje a dává mu též interpretační směr. Je to stejný postup, jenž jsme výše pozorovali analýzou některých pasáží *Cesty kolem světa*. Potvrzuje se tím hypotéza, že Kořenský není pouze cestovatel, ale rovněž pedagog cestující vždy s knihou v ruce. Právě toto apriorně nabyté vědění mu poskytuje interpretační klíč i k autopsií získaným zážitkům. To je zásadní rozdíl jak oproti přístupu O. Feistmantela, ale především O. Pertolda, jenž prvotní zklamání z nesouladu západních interpretací a východní skutečnosti tento rozpor překonává hledáním vlastní kreativní reflexe indické skutečnosti. Kořenský tento krok již neučinil, neboť interpretační horizont, určovaný evropskými průvodci, mu poskytoval dostatečný klíč k vnímání země, jež tak končilo dysonancí a zklamáním kdekoli, kde se s těmito západními imaginacemi rozcházelo. Všude, kde evropská představa starobylé Indie, upravené za účelem návštěvy západního turisty, selhává, je skutečnost pokládána apriori za ne-indickou a úpadkovou.

5.3. V Kořenského stopách: Alois Svojsík, Josef Seilern, Jan Havlasa

Najednou měl jsem pocit, že jsem hoch ve školní lavici při zeměpisné hodině, povolující náhlému vzletu podrážděné obraznosti...

Jan Havlasa, 1915⁶³

Platí-li již o Kořenském, že ač Indii věnuje ve svém cestopise značné místo, nejvíce jej při jeho cestách nadchla Země vycházejícího slunce, je to případ i tří dalších českých cestovatelů, kteří se do Orientu vydali prakticky téměř současně těsně před válkou. Ač se všichni na svých cestách Indie nebo Šrí Lanky dotkli, na všechny zapůsobilo především Japonsko a tato skutečnost ovlivňuje i vyznění jejich cestopisných zpráv.

Nejméně víme o cestách katolického kněze Aloise Svojsíka (1875–1917), neboť jedinou knižní publikací, kterou vytěžil alespoň částečně ze svých cest, se stala monografie *Japonsko a jeho lid* (1913). Krátce předtím však publikoval ve *Světozoru* rovněž několik článků o cestách po Šrí Lance a Indii. Nicméně text věnovaný Šrí Lance kromě základních zeměpisných údajů a několika vyobrazení mnoho nepřináší (Svojsík 1911a). Ani cesta po Indii jej nijak nenadchla, patrně proto, že v zemi cestoval jen nedlouho, a to „v dubnu, kdy každý tištěný průvodce zrazuje od návštěvy Indie. Horko bylo přímo pekelné“ (Svojsík 1911b, s. 469). Snad i proto vidí Indii jako zemi smutnou a neradostnou, v níž „zemřel smích a veselí“ (ibid., s. 472) a jež neskýtá evropskému turistovi ani zlomek pohodlí, jakého se mu dostává v Japonsku: „Kdo chce mít

⁶³ Cit. dle Havlasa 1915, s. 393.

požitek z cestování po Indii, musí mít žaludek jako pštros, trpělivost jako Job, povahu anděla, nervy starého vysloužilce a spaní otužilého námořníka“ (ibid., s. 470).

Rovněž na cestě do Japonska se Šrí Lanky v roce 1910 dotkl hrabě Josef von Seilern und Aspang (1883–1939), proslulý později jako ornitolog (srov. Hudec 1999, s. 91). O své cestě zanechal stručnou zprávu složenou ze článků zasílaných do *Naší omladiny* (Seilern-Aspang 1911, s. 7), v níž se snaží „lehkým slohem umožniti čtenáři, aby [...] mnoho prožil z toho, co my jsme prožili a co se mnohdy vůbec těžko na papíře vylíčiti dá“ (ibid.). Na to je však jednodenní přistání v Kolombu 3. července 1910 poněkud krátké; Proto se tu setkáváme s konvenčními popisy prvních dojmů z tropické přírody (ibid., s. 30) a znechucení z dotěrných domorodců, kteří „přímo nás šhubají, cestu zakročují“ (ibid., s. 33). Také návštěva buddhistického chrámu autorovi přinese jen zklamání, neboť „kněz jest vousatý dědek, zahalený částečně do špinavě žluté plachty“ (ibid., s. 39). Seilernovým hlavním dojmem ale není rozčarování, nýbrž naléhavý pocit jinakosti a nepřírozena, jak ukazují i jeho dojmy po prvním vstupu do domorodcem tažené rikšy, v níž se ho zmocnil „trapný pocit, stud a hnus a soustrast najednou“ (ibid., s. 32).

Zcela jinak je Indie traktována v jedné z cestopisných prvotin Jana Havlasy (Jan Klecanda, 1883–1964), v *Cestě kolem světa* (1915), určené převážně dětskému čtenáři a popisující cestu vykonanou přes Ameriku, Japonsko, Tichomoří a Indii v letech 1912–1913. Do Indie dorazil v srpnu 1913 a strávil zde asi týden (srov. Martínek & Martínek 1998, s. 185). Za tu dobu stihl navštívit Kolkatu, Ágru a Benáres, na cestu po Šrí Lance však již neměl dostatek financí, neboť „český literát, jenž bez nejmenší podpory cestuje po světě, musí přece jednou přijíti na konec svých možností“ (Havlasa 1915, s. 407–408). Havlasův text se snaží působit živostí popisů na dětského čtenáře a je doplněn četnými fotografiemi, jež bývají někdy považovány za vůbec nejcennější složku jeho děl (Borovička 2010, s. 615). Ač nikde nezapírá, že si přiváží obraz romantické Indie vyčtené z knih (srov. Havlasa 1915, s. 369, 371), vede jej na rozdíl od Kořenského tato četba k romantizaci všeho, co kolem sebe vidí, i když to jsou skutečnosti na první pohled odpuzující. Hnus nevzbudí ani nafouknutá mrtvola plující po Húglí (ibid., s. 362), ani všudypřítomná chudoba. Tu Havlasa dokonce záměrně vyhledává, neboť „nikomu [...] nechtělo by se asi procházky mezi výstavnými budovami evropského nebo smíšeného slohu a podle obrovských obchodů Evropany navštěvovaných“ (ibid., s. 363). Cestovatele vábí daleko spíše „chudičké vesnice, doslova z bláta vymačkané, do sebe natlačené, na kopečcích přilepené“ (ibid., s. 369), neboť tato chudoba upoutává jeho zvědavost jako jistá kuriozita (srov. ibid., s. 368), zvláště tehdy, lze-li její obraz romantizovat do podoby ideálně prostého života zlatého věku: „Vše [...] mělo nádech skoro prehistoričnosti — i ty nádoby

a košíky, i ty nástroje domácí a ta lůžka, i ti lidé, kteří zdají se býti zcela spokojenými i v nejspínavější chudobě“ (ibid., s. 383).

Indická chudoba je tak vnímána jako přirozená součást zdejšího exotického života. Tento zdánlivě lhostejný postoj je ve skutečnosti obranný; autor si cestou do Benáresu uvědomuje, že zde „tolik už turistů a cestovatelů všech národů bylo nadšeno nebo zklamáno — dle toho [...] co dovedli vidět a jak to viděli“ (ibid., s. 388). A protože sám zklamán být nechce, snaží se Benáres nevnímat jako relikv starověké Indie, nýbrž jako rušné náboženské středisko současnosti. A protože tam, „kde jsou na prodej milosti bohů, zázraky a očista od hříchů — tam přirozeně nemůže býti o ušlechtilosti ani řeči“ (ibid., s. 387), patří k této skutečnosti zcela přirozeně i „dotěrní, omalovaní, na kost a kůži vyhublí žebráci“ (ibid., s. 396). Hlavním dojmem, jenž si z města lze odnést, je shon, hluk a neobvyklá pestrost (ibid., s. 396–397). Ta se ostatně podle Havlasy jen doplňuje s pestrostí architektonickou (ibid., s. 398). Nejlepším důkazem toho je tradičně nadšený a nadnesený popis Tádž Mahalu, jenž jako by cestovatele svou architekturou přímo pohlcoval (ibid., s. 375–376) a z tohoto okouzlení jej nedovede vyrušit ani tradiční prosba domorodého průvodce o bakšiš, neboť Havlasa dokáže přiznat, že „měl pravdu, chudák stará. Omámen krásou Tádž Mahalu byl bych asi zapomněl, že pro toho člověka onen zázrak světa znamenal — jen bakšiš“ (ibid., s. 377).

Havlasův cestopis tak není pouze dětskou knihou, jedná se dle našeho názoru o svérázné řešení problému zklamání exotickou zemí. Nazírání okolní chudoby a bídy jako neodmyslitelné součásti starého romantizovaného Orientu mu umožňuje konstatovat, že „naš [...] dojem z Indie byl rozhodně nasycen barvami a vůní Indie. [...] Tak představoval jsem si Indii, když jako chlapec snil jsem o exotických končinách dalekého světa“ (ibid., s. 366).

5.4. Otakar Nejedlý a Jaroslav Hněvkovský jako protipól globetrottera

O čem člověk sní, zpravidla přinese nejvíce radosti, kdežto skutečnost obyčejně zklame.

Jaroslav Hněvkovský, 1927⁶⁴

Již v úvodu tohoto oddílu jsme zmínili, že trend globetrotterství (světoběžnictví) byl již koncem 19. století silně kritizován, důsledkem čehož byly mj. pokusy o opětovnou romantizaci cestování, zejména do exotických krajín. Ve světovém kontextu výrazné pokusy v námi sledovaném období představují jak exotizující cestopisy Pierra Lotiho, tak ale i provokativně anti-turistický přístup Harryho Alversona Francka. U nás můžeme jistou paralelu spatřovat

⁶⁴ Cit. dle Hněvkovský 1927, s. 160.

v indické cestě malířů Otakara Nejedlého (1883–1957) a Jaroslava Hněvkovského (1884–1956), kteří jsou dodnes s Indií v obecném povědomí spojováni, a to nejen kvůli vlivu, jež Indie zanechala na jejich uměleckém vyjádření,⁶⁵ ale i pro úspěšné literární zpracování cesty, vykonané v letech 1909–1911 (u Hněvkovského do roku 1913; srov. Krása 1970a, s. 6–19; Janka 2001, s. 196–198; Borovička 2010, s. 617–618). Literární kvality cestopisu dokládají i dvě beletristická zpracování (Justlová 1994, s. 41–56; Dvořáková 1997)⁶⁶ a to, že se stal předlohou pro dokumentární snímek Jiřího Lehovce (1909–1995) *Barevný svět Otakara Nejedlého* (1954; srov. Janka 2001, s. 187). Jestliže se tedy nyní chceme pokusit o interpretaci základního cestopisu vzniklého relativně bezprostředně po skončení cesty, Nejedlého *Malířových dojmů a vzpomínek z Ceylonu a Indie* (1916), půjde o analýzu především textovou, bez ohledu na to, nakolik se Nejedlého dojmy shodují s jinými jeho vzpomínkami (např. Nejedlý 1919/20), nebo nakolik jim odpovídají vzpomínky současníků, zejména Otakara Pertolda (Pertold 1933, s. 652–678).

Cestopis vznikl údajně proto, že autor ústním vypravováním své posluchače dokázal dobře bavit (Nejedlý 1916, s. 5), a Nejedlý jej komponoval záměrně jako uzavřený narativ i přesto, že si uvědomoval, že „malíři lépe sluší, aby maloval“ (ibid.). Myšlenkou na cestu do Indie se údajně zabýval ještě před pobytem v Itálii v roce 1907 a při seznámení s Hněvkovským v Římě přiznává, že „jsem mluvil o Indii, jako bych ji znal“, ačkoli „byla to pouhá moje představa“ (ibid., s. 10). Tato „představa“ je do značné míry určována složitou finanční situací obou malířů, která „vtiskovala našemu záměru ráz neobyčejné dobrodružnosti a vyčerpávala krajně veškeré naše úsilí, vytrvalost a sebezapření“ (ibid., s. 15). Právě přetrvávající vize řešení skromné finanční situace se stala základním tónem Nejedlého cestopisného líčení. Tím vzniká

⁶⁵ Nejedlého měly podle některých analýz k cestě na Šrí Lanku inspirovat gauginovské obrazy tropické tichomořské přírody (Hanzlová 1984, s. 16), a až v jeho díle indická motivika nikdy nepřevládla, údajně mu zdejší pobyt pomohl dosáhnout rysů neoimpresionistické analýzy (ibid., s. 21). Hněvkovský, u něž indické motivy do značné míry převládly, byl poprvé oceněn na londýnské výstavě roku 1921, kdy autor výstavního katalogu rozpoznal „dekorativní velkolepost, výraznou představivost, opravdovost osvobozenou od pózy afektovanosti, originalitu vidění a provedení“ (Krása 1970a, s. 2; srov. týž 1970b). Ačkoli jsou jeho obrazy z prvního indického pobytu dnes málo známé (srov. Krása 1970b, s. 169; týž 1974, s. 135), obecně se soudí – i na základě vlastních Hněvkovského výpovědí –, že právě tento první pobyt byl pro genezi jeho tvorby rozhodující.

⁶⁶ Vzpomínkově-beletristické líčení Ludmily Justlové, vydané s titulem *Malíř Indie*, se pokouší o beletrizaci některých pasáží Nejedlého a Hněvkovského cestopisů, přičemž autorka na některých místech přidává informace patrně z jiných, blíže nespecifikovaných zdrojů, jako o setkání obou malířů s ruskou theosofkou (Justlová 1994, s. 40). Román Zory Dvořákové (1934–2022), oproti tomu z primárních zdrojů vychází velmi přesně (uvádí i jejich podrobný seznam) a beletrizace probíhá spíše pomocí přímých řečí, pokusů o psychologizaci (jako v případě Hněvkovského erotických zážitků, srov. např. Dvořáková 1997, s. 197) či narativního zpracování některých momentů. Přitom jde často o přímé parafráze Nejedlého textů. Dílo stojí kdesi na půl cesty mezi románem a literaturou faktu. Na do něj vstupuje především podrobným uváděním reálií podle údajů obou cestovatelů, jež však autorka dále nemá potřebu verifikovat. Tak např. přebírá z Hněvkovského údaj o spise misionáře Matthewa, z něž čerpal vědomosti o životě v Trivandrumu (ibid., s. 148–149; srov. Hněvkovský 1927, s. 97–98); paměť přitom selhala již Hněvkovskému, ve skutečnosti šlo patrně o monografii *A Native Life in Travancore* (1883) misionáře Samuela Matheera (1835–1893).

promyšleně vystavěný narativ, oscilující mezi touto základní potřebou a sebeironizujícím kritickým pohledem na exotizující stereotypy, „neboť jsme myslili, jak s lodí vylezeme, že budeme hned bojovat s hady a divými šelmami“ (ibid., s. 19). Tento dojem je otřesen již na první indické zastávce v Karáči, jež se vyznačuje pouze tím, že „Na některém místě stála suchá palma, zaprášená, a v jejím řídkém stínu v prachu seděl žebrák“ (ibid., s. 36). To vede Nejedlého k okamžitému rozčarování, skepsi a myšlenkám o „nízké a bezcharakterní povaze zdejšího obyvatelstva i se všemi tu vládoucími Evropany“ (ibid., s. 37). Tento neutěšený obraz je nicméně stále narušován exotickým prostředím, malířsky nesmírně inspirativním, neboť zde „víří život, který jest napohled tak pestrý a malebný, že z hnusu a z podivu zároveň střídavě vůbec nevyhází“ (ibid., s. 39). Protože však malíř vyrazil do orientální země především proto, „aby si našel lepší prostředí, lepší lidi“ (ibid.), může první setkání s velkoměstskou Indií vést k jedinému závěru, totiž, „že prostředí, jehož hledáme, nebude v obchodních městech indických, ale že to budou džungle, rajská příroda, které se člověk skoro nedotkl“ (ibid., s. 39). Právě toto je bod, v němž se spojuje praktická potřeba řešení finanční situace s romantickou touhou po nezkažené dávné Indii, ústící ve snaze po nalezení jakéhosi ideálního společenství nezávislého především na obchodu a penězích, jež se stávají jakýmsi symbolem ničivé síly civilizace. Tuto základní premisu obou malířů ostatně později ve svých rukopisných pamětech potvrzuje i Hněvkovský, vzpomíná-li na první indický pobyt: „Šli jsme na to odspodu, hledající život prostý, mezi lidem prostým, v přírodě nejideálnější. V přírodě, která je teplá a poskytuje snadné živobytí“ (cit. dle Krása 1970a, s. 28).

Protože i po přistání na Šrí Lance bylo přáním obou malířů „nalézt krajinu, ve které žije národ bez peněz, samovolně, z toho, co příroda skýtá“ (Nejedlý 1916, s. 44), rozhodnou se ihned opustit Kolombo a nazdařbůh vyjet do džungle: „Dali jsme se vlastně do vůle boží, zůstaneme-li či nezůstaneme-li naživu, neboť tam platí jistě zákon, že silnější slabšího vždy pozře“ (ibid., s. 45). Hned po vkročení do džungle ovšem dvojice zjišťuje, že z knih vyčtené informace nejsou jen zavádějící, ale rovněž nepraktické, a „že bude nutno zvolna získávat zkušenosti, abychom se seznámili se všemi nebezpečími, která nás očekávají“ (ibid., s. 50). Proto následuje ihned návrat do „civilizace“, přesněji řečeno do prosté rybářské vesnice, a to přesto, že i zde „byla čtvrť, ve které se obchodovalo a kde cinkaly na pultech peníze“ (ibid.). Toto schéma, v němž ideální představa je následována bezprostředním rozhodnutím, více či méně dlouhým vzdorováním skutečnosti této představě neodpovídající a konečně ústupem, je periodicky se opakující konstantou Nejedlého líčení. Tím je zároveň implicitně kritizován komerční turismus, neboť právě on zkonstruoval stereotypní představu, že „Evropané náležejí vždy k bohaté třídě lidí“ (ibid., s. 54), již však oba malíři nesplňují. Úhybný manévr, totiž

předstírání, že jsou bohatými Evropany cestujícími záměrně bez peněz, je neudržitelný a přijetí skutečně „nezkaženými“ lidmi, nežádajícími po Evropanu bakšiš, tak nalézají až uprostřed džungle: „Hle, jaké srdce a způsoby má barbar, na kterého číhá pověstná civilizace!“ (Nejedlý 1923, s. 89; srov. Nejedlý 1916, s. 79).⁶⁷ I zde je však nutno mít otevřené nejen oči, ale rovněž dlaň, a když se oba malíři při pokusu navázat kontakt s domorodými Váddy dozvídají, „že není na tomto ostrově jediného místa, kam by už byla nevníkla civilizace“ (Nejedlý 1916, s. 88), vede to až k paradoxnímu a poněkud vzdorovitému závěru, že „civilizace tu byla — a když už trochu, lépe jít tam, kde jest jí hodně“ (ibid., s. 91) a k odjezdu do turisticky oblíbeného Kandy. Původní plán, pracovat a prodávat obrazy bohatým turistům, je ale záhy narušen známostí jednak s manželi Uzlovými, jednak s Otakarem Pertoldem; je to právě laskavé krajanské přijetí, co oba malíře zbavuje starostí o živobytí: „Za styků s našimi krajany vedlo se nám tak znamenitě, že nebylo potřebí dělat si nějaké známosti s Angličany neb Američany, jak jsme původně zamýšleli“ (ibid., s. 102). A protože pokus uspořádat ve chvíli nouze autorskou výstavu, kam ale „ani pes [...] nevkročil“ (ibid., s. 110), je rovněž neúspěšný, vyhání je tato okolnost z Kandy a Kolomba znovu do divočiny. Povzdech o tom, že „národové honosí se svou civilizací, ale více by bylo, kdyby se mohli chlubit svým srdcem“ (Nejedlý 1923, s. 125), jenž autor vepsal až do 2. vydání svého cestopisu, je v tomto ohledu skutečně charakteristický.

Nový, na Šrí Lance poslední, pokus uchýlit se do džungle je podbarven důvěrou v nabyté znalosti, ta je však stále otrásána stykem se skutečností. Od kousku provazu, který považují za jedovatého hada a na nějž by se byli „vrhli [...] a rozstříleli, rozsekali a rozmanžirovali jej na cucky“ (Nejedlý 1916, s. 64), přes poznání, „že se v našem domě nemusíme bát ani šelem, ani hadů, ani loupežných lidí“ (ibid.) vede cesta ke svobodnějším a expresivnějším popisům volné tropické přírody. Není to jen boj o malířské vyjádření cizího prostředí, zápas, v němž si Nejedlý uvědomuje nutnost „poddát jako dítě se novým, mocným dojmům“ (ibid., s. 84), ale i stále vědomější snaha o expresivní vystižení dojmu deskribovaných scén, a to i v rámci cestopisného narativu. Text není výrazně podbarven pouze zvukovými dojmy („Dlíí — dlíí — drrrr, tam-tam, huú-húúúú, — zazvučel bizarní orchestr“ [ibid., s. 70]), ale tyto dojmy stojí často vedle stejně sytě líčených vjemů zrakových, jako by se Nejedlý snažil působit na více recipientových smyslů zároveň: „V nitru lesa rozléhal se zvuk kteréhosi většího ptáka — k-rrrrrrru, k-rrrrru, hlasem zcela podobného kukačce. Průrvou větví a stromů lesklo se oslnivě menší jezírko, nad kterým ještě válela se šedá šmouha mlhy, ze které vyletovali a zase na hladinu usedali sluncem ozářeni

⁶⁷ Nejedlého cestopis vyšel v roce 1923 ve 2. vydání. Textologická analýza ukazuje jen poměrně drobné rozdíly, mající za cíl zvýšit explicitní vyznění některých formulací. Proto se k citacím z tohoto vydání uchylujeme, můžeme-li příslušná citace pregnantěji podtrhnout myšlenku obsaženou již ve výchozím textu.

bílí vodní ptáci“ (ibid., s. 124). Jakkoli je tato imprese a senzualita pro Nejedlého líčení charakteristická, autor ji vnímá spíše jako jiný úhel pozorování než jako důkladnější poznání cizího, k němuž oba malíři podle vlastních slov původně směřovali. Praktický význam takového „poznání“ tropické džungle se totiž ukáže jako nulový ve chvíli, kdy se usadí poblíž pobřežní vsi v Kučávalli s myšlenkou, že s nově nabytými „poznatky“ se mohou snadno živit lovem. Nejenže pocítují lítost nad každým uloveným zvířetem, ale při čekání na levharta na primitivním posedu si „zkušený“ Nejedlý zcela prozaicky přeje, „buď aby ten levhart nedal na sebe déle čekat, anebo aby alespoň to lešení s námi spadlo na zem“ (ibid., s. 138) a nestydí se přiznat, že „nalézal se již v tak zuboženém stavu, že bych vůbec nemohl být schopen sebeobrany. Přijde-li levhart, spadnu mu jako buchta i s flintou do tlamy“ (ibid.). Takové neúspěchy v praktickém životě konečně oba malíře vedou k rozhodnutí zkusit štěstí v Indii, přičemž však jejich vyhlídky jsou stejně mlhavé a nejasné jako při příjezdu na Šrí Lanku (srov. ibid., s. 148).

Jak nicméně Nejedlý brzy zjišťuje, ani v Indii, kam dorazili „v posledních dnech srpnových nebo v prvních dnech zářijových 1910“ (ibid., s. 157), se oběma malířům nepovede lépe, a to paradoxně právě ve snaze žít se uměním. Naprosto ztroskotal pokus otevřít si v Tiruvidángúru fotoateliér, stejně jako snaha získat si přízeň místního maharádži, jakkoli právě tomuto pokusu je věnován v rámci Nejedlého líčení značný prostor, neboť „může býti zajímavo sledovat neúnavné úsilí dvou lidí, kteří za každou cenu musí uhájit v daleké cizině své postavení“ (ibid., s. 177). Proto je do podrobností líčena zoufalá snaha jakkoli zaujmout místní smetánku, a to dokonce i hrou na housle, jejíž kvalitu však Nejedlý glosuje sarkastickým: „Zplat' Pán Bůh, že jsou Čechy tak daleko, že tu nikdo nebyl a jistě hned tak brzy nebude“ (ibid., s. 183). Celé toto úsilí zaujmout je však nakonec bezúspěšné; s maharádžou Múlamem Thirunálem Rámavarmanem VI. (vládl 1885–1924) se oba malíři nakonec sice setkají, ukáže se však, že mocnář nemá o umění zájem, a že ostatně „vyhlížel tak obyčejně, že bych se málem byl zapomněl a podal mu ruku“ (ibid., s. 191). Proto se malíři pokoušejí o poslední podnik, tentokrát opět lovecký. V únoru 1911 se přesunuli na horu Čimundži v pohoří Agasthijár Mallai, kde se chtěli usadit mezi divoce žijícími Kanikkarany (u Nejedlého Kanisové), aby od nich nakupovali kůže divoké zvěře, které by pak přeproдали do Evropy. I tento nápad je však záhy sebeironicky glosován, opět ve vztahu k nedostatečné schopnosti přizpůsobení se životu v přírodě: „Několik kroků ode mne stojí nepohnutě kolosální tygr. Běda — konec všemu. Moje sekýra je hračka, síla rovná se nule. [...] Avšak tygr stále nepohnutě stojí jako já. [...] Byl to pouhý keř se žlutými mečovitými listy a tmavými prostorami mezi nimi. Tvar jeho podobal se přesně tělu tygrovu“ (ibid., s. 242–243).

Nejedlého líčení Indie je tedy schematicky podobné šrilanskému pobytu. I zde jej upoutá pouze bujná tropická příroda, neboť „nitro mohutného lesa, toť týž dojem, kterým působí na člověka vnitřek gotické katedrály. Chlad, hloubka, šero a ticho s ozvěnou“ (ibid., s. 231). Skutečně si podle autora nelze představit „malebnější a v tomto směru půvabnější země, kde stromoví bují jako ve skleníku, zvláště k tomu zřízeném“ (ibid., s. 173). Jak však dokládá líčení výše, je to opět jen úchvatný malířský dojem, vlastní prostředí se při bližším styku jeví jako nepřístupné, cizí a nepochopitelné. To dokládají např. pokusy včlenit se do hinduistické společnosti, jež je však pevně uzavřená a svázaná kastovními předsudky, které zabraňují „hlubšímu a trvalejšímu sblížení se s lidem a jeho nám stále cizím prostředím“ (ibid., s. 220) – zvláště tehdy, když Nejedlý zkusí své štěstí s námluvami u domorodé dívky. A proto „čert aby vzal ty hinduistické zvyky, říkal jsem si často a vzpomínal, jak je to lepší u nás v Čechách“ (ibid., s. 223).

Právě stesk po domově, doprovázený vědomím, že „sebe dokonalejší cizí umění nedovede plně rozezvučet v srdci všechny struny“ (ibid., s. 201), se vine celou druhou polovinou Nejedlého cestopisu, aby postupně vyústilo v přiznání, „že jsem tu pouhým divákem, cizincem, kterému nic na těchto cestách k srdci nepřirostlo“ (ibid., s. 256). Poslední kapitoly cestopisu jsou již traktovány jako neustávající touha dostat se přes Madrás a Bombaj domů do Prahy se závěrečným chvalozpěvem na rodnou vlast. Právě toto vyznění celku díla by bylo snadné vyložit ve shodě se saidovským orientalismem v intencích nepochopení a pohrdání cizím a nepřátelským, domníváme se však, že taková interpretace by byla krajně zavádějící. Daleko spíše než kritikou Orientu je dle našeho čtení Nejedlého text až překvapivě otevřenou výpovědí o vlastní neschopnosti porozumět cizímu, o nemožnosti přizpůsobit se mu. Je to právě Nejedlého sebeironizující tón, jenž zbavuje celé vyprávění tragického nebo naopak odsuzujícího rozměru a dodává mu zároveň pevnou narativní výstavbu, složenou ze záměrně opakovaných segmentů. Text je tak daleko spíše než výpovědí o cizím, výpovědí o sobě samém, jež promyšleně pracuje nejen se schémata cestopisné a dobrodružné literatury, ale rovněž bildungsrománu, který však právě za pomoci neustálého nastavování nesmlouvavého zrcadla vlastnímu vnímání okolního světa transformuje do polohy nenásilné humorně laděné četby.

Svým způsobem může interpretační směr našeho čtení potvrdit pozdější Hněvkovského líčení jeho dalšího pobytu v Indii (*Malířovy listy z Indie*, 1927), jež sám sice vydává za „jakési pokračování“ Nejedlého cestopisu (Hněvkovský 1927, s. 7), i přes četné shody je to však pokračování v poněkud odlišné tónině. Sám Nejedlý připouští, že „mému příteli [...] se v Indii líbilo, dokonce tvrdil, že tam zůstane až do smrti“ (Nejedlý 1916, s. 256) a tento základní rozdíl ve vnímání země vystihuje v úvodních partiích svého textu také Hněvkovský. „Indie není mi

cizinou, zvláště ne — nevlídnou a jsem pln ochoty poznávat ji hlouběji i prožívatí další dobrodružství“ (Hněvkovský 1927, s. 21). Protože jej až do chvíle přítelova odjezdu ovlivňovalo Nejedlého vidění okolního světa, domnívá se, že „ona Indie, již jsme spolu dva roky prožívali, byla nevlídná. Zlá Indie! Nyní je tomu konec“ (ibid.). Značně lyrizovaný text má pak především za cíl demonstrovat tuto snahu po jiném, osobitém vnímání cizího. Ačkoli i Hněvkovský přiznává, že „do této krásy hned zpočátku vtírala se tak temně starost o peníze, jež člověka téměř neopouštěla“ (ibid., s. 67) a že často byl „živ jako divem“ (ibid., s. 161), nejsou pro něj – na rozdíl od Nejedlého – tyto okolnosti znamením vlastního nesouznění s prostředím, ale jen jakýmsi průvodním jevem poznávání cizího a neznámého – jež tu představuje především krása indické přírody a dívčího těla. Právě ženské tělo ve spojení s krásou přírody je nakonec tím, co Hněvkovskému otevírá klíč k jeho proniknutí k Indii, prozření, jež se navenek projevuje nejen portrétováním Indek, ale i impresivními popisy krásy nahého ženského těla, jež ještě Krása označil právem za „odzbrojující“ (Krása 1974, s. 135). Smyslnost nahého dívčího těla tu souzní s krásou bujné tropické přírody: „Obraz v přírodě již jsem téměř dokončil, když mé oči, bloudící okolo chatrče [...] spatřily nahou ženu! [...] Její tělo plálo v slunci jako oranžový květ“ (ibid., s. 176). Ať je však již Hněvkovského styk s indickou přírodou a ženskou tělesností v jakémkoli smyslu stykem iniciačním, malíř právě v tomto spojení (se všemi jeho podobami, včetně nemocných a chudých prostitutek) nachází nové vidění země, jehož originalitu a nezávislost na předchozím vnímání si dobře uvědomuje: „Nyní viděl jsem novými očima, všude tolik krásy, již jsem rozuměl“ (ibid., s. 199). A právě v tomto novém vidění si těsně předtím, než zemi opouští, uvědomí, že „lze proniknouti k srdci Indů přes překážky kastovní i náboženské“, ač „trvá to někdy dlouho“ (ibid., s. 205).⁶⁸

V rámci první indické cesty je tedy Hněvkovského a Nejedlého pozorování a narativizace záměrně rozdílné. Zatímco pro Nejedlého se skutečně jedná o poznání sama sebe a vlastního místa (byť toto není v Indii, ale v Praze), Hněvkovský pobyt za velmi podobných podmínek a v téměř prostředí bude (ve vědomé návaznosti na Nejedlého) traktovat jako iniciační cestu, na jejímž konci je poznání pestrého světa, jenž mu Indie otevírá, světa umění, které je věčné (srov. ibid., s. 202). Proto je pro oba malíře jejich indický pobyt přiznaně daleko spíše cestou k nim samým než k poznání a zakotvení v exotické zemi.

⁶⁸ Tento závěr posléze opět Hněvkovský zcela přehodnotí ve druhém díle svého cestopisu, líčícím jeho druhý indický pobyt ve dvacátých letech, čímž *Malířovy listy z Indie* tvoří záměrně kontrastivní celek.

6. Ve službách rakouského námořnictva

Vousatý Brahma, Višnu i Šivo, trojice ty božská starých Hindů, pros za mne, abych v zemi bájí nepsal báje, a uč mne, abych hleděti mohl na tvoje stoupence bystrým okem prostého pozorovatele.

R. O. Steiner, 1898⁶⁹

Stala-li se cesta kolem světa zejména koncem 19. století módní záležitostí, byla rovněž po celou druhou polovinu tohoto století jedním z propagačních prostředků, jimiž se Rakousko-Uhersko pokoušelo jednak zvýšit svou mezinárodní prestiž a reprezentaci, jednak navazovat obchodní styky s mimoevropskými zeměmi. Konkrétně rakouský obchod s Indií a založení faktorii na Indickém subkontinentě se datuje již od druhého desetiletí 18. století v souvislosti s činností Ostendské společnosti a založením faktorie v Kóvilamu (Cobelon) nedaleko Madrásu (srov. Wanner & Staněk 2021, s. 87–90) a v roce 1727 také v bengálském Bankibázaru poblíž Kolkaty (podrobně *ibid.*, s. 191–204). Tento pokus však byl spojen pouze s rakouským Nizozemím a ze strany vlády byl podporován a propagován jen velmi vlažně (*ibid.*, s. 153) a neměl nijak velký význam (*ibid.*, s. 205). Podobně na papíře zůstaly i plány na rakouské dobytí Bengálska v roce 1744 (*ibid.*, s. 275–277), a tak – mimo epizodu s kolonizací Nikobarských ostrovů – nová kapitola rakouského zájmu o získání obchodních kontaktů v Indii počala teprve ve třicátých letech 19. století (Weiss 2009, s. 25–27). Jedním ze zásadních prostředků byly přitom výše zmíněné propagační oficiální plavby rakouských lodí kolem světa (Weltumseglung) s pečlivě volenými zastávkami. První a patrně nejslavnější se stala expedice fregaty SMS Novara v letech 1857–1859, pokládaná někdy za jakousi reakci na události roku 1848, jež měla upevnit rakouskou mezinárodní prestiž a zvýšit národní uvědomění (srov. *ibid.*, s. 35). Jakkoli byl průběh výpravy pečlivě sledován a následně zdokumentován v mnoha oficiálních cestopisných zprávách i odborných přírodovědných pojednáních (srov. *ibid.*, s. 31–33),⁷⁰ pro náš kontext je zajímavá účast českého člena lodní kapely, Eduarda Plachého (1841–?). Ten po sobě zanechal rozsáhlý německy psaný cestovní deník, jenž je však dnes bohužel neznámý; jeho originál či opis měl však k dispozici jednak námořník a revolucionář Tom Nitka (1890–?), který z něj v roce 1935 pořídil český výtah pro periodikum *Moře Slovanům*, jednak František Běhounek (1898–1973), jemuž text sloužil jako podklad pro román *Fregata pluje kolem světa* (1942, 2. vydání 1969). Nalézáme se tak v paradoxní situaci, kdy máme k dispozici

⁶⁹ Cit. dle Steiner 1898, s. 86.

⁷⁰ V češtině tyto zprávy údajně popularizoval Josef Pečírka (1817–1870) v publikaci *Cesta Novary kolem světa* (1867), která je dnes nicméně bohužel patrně ztracena.

pouze dvě patrně značně volná zpracování, aniž bychom měli možnost komparace se ztraceným originálem.⁷¹ Pokud se týče zastávek, jež Novara učinila na Šrí Lance, u indických břehů a posléze na Nikobarech, je Nitkův překlad evidentně jen stručným výtahem původně rozsáhlejších zápisků. Podle jeho údajů Novara zakotvila u šrílanského Galle 17. 1. 1858, ještě týž den však zvedla kotvy. 30. ledna spatřili námořníci Madrás, nicméně „ke břehu jsme nemohli, neboť je zde písek“ (Nitka 1935, s. 28). Přesto si Plachý povšiml, že „jídlo a všecko je zde lacinější, než jsme jinde viděli. [...] Tabák se tu prodává jako u nás sláma, 10 cigár za krejcar“ (ibid.). Zmínky o domorodcích se objevují teprve při dlouhém přistání u Nikobar; Plachý je popisuje jako necivilizované divochy, kteří „žádných domů nemají, [...] Boha neznají. Oheň dělají z dvou dřev, kterými třou o sebe, až oheň vyjde“ (ibid., s. 30). Běhounkovo románové zpracování je Nitkovu výběrovému překladu značně vzdálené, jakkoli autor vydává román za přímý přepis Plachého zápisků (srov. Běhounek 1969, s. 5). Jeho kniha je spíše dobrodružným románem se silně didaktickou tendencí; nacházíme tu tedy nejružnější stereotypní pasáže o životě Buddhy (ibid., s. 247–248), krotitelích hadů (ibid., s. 245–246), indickém kejklřství a tanci bajadér (ibid., s. 276–278). Plachého deník tak Běhounkovi patrně sloužil jen jako základní kostra při tvorbě cestopisného dobrodružně-didaktického románu pro dětského čtenáře.

Dalším rodilým Čechem, jenž se zúčastnil části expedice Novary, byl Jindřich Vávra (Heinrich Wawra, 1831–1887), jemuž se později dostalo oficiálního titulu Ritter von Fernsee (rytíř dalekých moří). Jakkoli je jeho osobnost i sběratelská činnost v poslední době předmětem značného zájmu (Šuleř et al. 1998; Pernes et al. 2020), pozornost přitahují především jeho sbírky, na rozdíl od značně obsahově chudých autorských textů. Nejrozsáhlejší z nich (Wawra 1871–1873) se navíc týká tzv. Ostasiatische Expedition lodí Donau a Friedrich v letech 1868–1871, která se Indii vyhnula (srov. Kunský 1961, sv. II, s. 24; Borovička 2010, s. 502). Subkontinentu se Vávra dotkl až v letech 1872–1873, kdy podnikal cestu kolem světa jako průvodce princů Ludvíka Augusta (1845–1907) a Filipa Sasko-Koburských (1844–1921). Jak později uvádí ve svém životopise (*Lebenskizze*), byl jako průvodce obou princů vybrán na poslední chvíli, neboť cestovatel a spisovatel dobrodružných románů, který měl tuto funkci původně zastávat, Friedrich Gerstäcker (1816–1872) těsně před začátkem výpravy zemřel (Wawra 1878, s. 34; česky Wawra 1998, s. 30). Výprava byla časově silně omezena, protože Ludvík August se musel v dubnu 1873 dostavit do Vídně na světovou výstavu (srov. Pernes 2020, s. 25). I Vávrova zpráva o průběhu cesty je stručná, jde především o seznam

⁷¹ Za tyto informace děkuji historiku Borisi Golovi.

přírodopisných sběrů,⁷² a tak lze většinou sledovat pouhý itinerář. Výprava přistála 28. 11. 1872 u břehů Šrí Lanky (Wavra 1883, s. V) a cesta vedla především do Kandy. Tam byl šlechticům výjimečně ukázán slavný Buddhův zub a konala se nová slavnost perahāra (ibid.). Mimo to Vávra na ostrově patrně podnikal i výlety na vlastní pěst: „Am nächsten Morgen beteiligten sich die Prinzen an einer Elefantenjagd, ich selbst verzichtete auf dieses Vergnügen zu Gunsten der Besteigung des Kegels Pedrotalagalla“ (ibid, s. VI).⁷³ V indické Bombaji výprava přistála 12. ledna 1873 (ibid., s. VIII) a cesta vedla do Gódávári, kde byl pro prince přichystán další třídní lov slonů (ibid., s. IX). 20. března pokračovali do Ágry a Dillí, Majsúru a Váránasí. 1. dubna se výprava opět nalodila a zamířila zpět k Evropě. Tak tento itinerář dobře odráží program a časový rozvrh podobných šlechtických reprezentačních cest.

Krátce po Vávrovi se na Šrí Lance při cestě kolem světa na lodi Erzherzog Friedrich zastavil hrabě Erwin Dubský (1836–1909). Loď v Gále zakotvila 7. července 1874 (Dubský 2022, s. 94), a ač se zde původně měli zdržet osm dní, vyplutí bylo nakonec stanoveno již na 11. 7. Snad proto je poměrně rozsáhlý text v Dubského německy psaném deníku velice konvenční. Najdeme tu okouzlení tropickou přírodou, která ostrov „ve své štědrosti učinila svou zahradou“ (ibid., s. 103), zprávy o ženském vzhledu Sinhalců (ibid., s. 100), stejně jako o jejich podvodných obchodních praktikách (ibid.). Dubský stihl pouze krátkou odpolední vyjížďku do nitra ostrova (den před odjezdem, 10. 7.), a ač na něj tropická příroda patrně silně zapůsobila, ulehčeně konstatuje, že „měl [...] štěstí a žádná krvelačná pijavice mě nekousla, ale u některých pánů z paluby tento problém nastal“ (ibid., s. 103). Na další cestě kolem světa se Dubský s indickými sluhy (klingy) setkal ještě v Singapuru a popsal je, na rozdíl od Číňanů, značně sympaticky: „Mají pěkné postavy, jsou urostlí, s ostře řezanými rysy, orlím nosem a planoucíma očima“ (ibid., s. 115).

Se dvěma českými jmény je spojena rovněž výprava lodi Aurora z let 1886–1888. Podrobné informace o ní poskytuje česky vedený deník námořníka Václava Stejskala (1851–1934). Ač jsou jeho informace o Indii poměrně skromné oproti zaujetí Čínou či Japonskem (Suchomelová 2009, s. 153), jsou zároveň ukázkou typického lodního deníku, oproti značně nadneseným a později rozpracovaným líčením Dubského. Loď se nejprve zastavila 30. srpna 1886 v Bombaji, z níž však Stejskal popisuje jen párské věže mlčení (Heroldová 2008, s. 65). Další zastávkou se stalo šrilanské Gále, jímž byl Stejskal patrně příjemně překvapen, protože se tu „výtečně dinirovalo za 2,50 krejcarů. Hamburské = bremské a mnichovské Plzeňské“

⁷² Mimo přírodniny Vávra v Indii sbíral také fotografie, které jsou dnes významnou součástí jeho pozůstalosti v Náprstkově muzeu (Scheufler 2020, s. 54–55).

⁷³ „Příštího jitra se princové účastnili lovu slonů, zatímco já jsem volného času využil, abych vystoupil na vrchol Pidurotalagalla.“

(ibid., s. 67). Jestliže má sám pocit, že „na ostrově Ceylonu jsme se po prvním větším žaludkovém strádání restaurovali“ (ibid., s. 67), užívají v jeho představách této bezstarostné hojnosti především místní obyvatelé: „Ó Singhalesové, vás netrápí žádná starost, co zítra jísti budete, vy nesejete a neklidíte a přece se daříte jako pýrku na poli“ (ibid., s. 68). Výprava se pustila dále k východu a 1. října zakotvila u Nikobarských ostrovů, kde navštívila mj. i domorodého náčelníka, jenž již ale není divochem a při příležitosti evropské diplomatické mise „se dostavil v parádě: bílý cylindr na hlavě, nízký špinavý kostkovaný plátěný kabátec – jinak nahý“ (ibid., s. 70). Větším výletům do nitra ostrova zabránila silně rozbahněná půda (ibid.), a tak Aurora odplula 5. října směrem k Indonésii. Ve šrílanském ráji se Stejskal zastavil ještě jednou při zpáteční cestě, i tentokrát zde žil příslovečně po námořnicku: „Večer na zemi, s p. Lussi mocné obžerství“ (ibid., s. 170).

Je-li Stejskalův deník typickým dokumentem námořnické každodennosti, jeho přítel Václav Svoboda (1850–1899) se pokusil Nikobary zmapovat také etnograficky, ač profesionálním etnografem nebyl. Ostrovy se staly pro Rakousko emblematickými již pro památku na císařskou kolonii, kterou zde v roce 1778 založil dobrodruh William Bolts (1738–1808); o kolonii nicméně projevíli zájem Dánové, ač zde předtím usadili pouze kolonii moravských bratří z Hernhutu, a po několika potyčkách odtud Rakušany v roce 1783 vytlačili (Wanner & Staněk 2021, s. 385). Ač by rakouská kolonie patrně zanikla kvůli nezdravému podnebí i sama (srov. ibid., s. 404), rakouské vlastenectví pocíťovalo tuto skutečnost stále jako neúspěch své zahraniční politiky, a proto byly zastávky na ostrovech při pozdějších cestách kolem světa poměrně hojné (zdržela se tu také Novara). Toho si byl vědom i Svoboda, když sepisoval své texty (srov. Svoboda 1888, s. 1–2), složené většinou pouze z poznatků cizích badatelů, neboť většina jeho zápisků a fotografií prý padla za oběť tropickému vedru a vlhku (Svoboda 1892/1893, s. 149). Navíc návštěva na ostrovech mnoho příležitosti k vlastnímu pozorování neskýtala. Loď totiž u Nangkauri kotvila pouhé čtyři dny (mezi 1. a 4. říjnem 1886), které do značné míry propršely, neboť byla právě doba monzunů. Přesto se však zdá, že Svobodovo romantické očekávání bylo poněkud zklamáno; zjistil, že místní „necivilizovaní“ domorodci nosí evropské kalhoty a brýle, i když tyto pouze jako ozdobu kolem krku (Svoboda 1888, s. 18–19), a že v přístavním městě se Evropan může procházet tak pohodlně jako ve vídeňském Prátru (ibid., s. 10–11). Není proto divu, že při odplutí sám skepticky poznamenává: „Unser Aufenthalt auf den Nicobaren war nur allzukurz bemessen, um etwas Nennenswerthes an ethnographischen Gegenständen zu erwerben“ (ibid., s. 23).⁷⁴

⁷⁴ „Naše zastávka na Nikobarech byla příliš krátká na to, abychom zjistili něco hodného zmínky, pokud jde o etnografii.“

Další rakouskou plavbou kolem světa, o níž zanechali svědectví dva čeští účastníci, byla cesta Františka Ferdinanda d'Este na lodi Kaiserine Elisabeth (Císařovna Alžběta) v letech 1892–1893.⁷⁵ Knižně vzpomínky na svou cestu vydal plzeňský rodák Josef Hranáč patrně v roce 1915. Ten příjezd do šrilanského Kolomba neviděl, protože si právě odpykával trest v lodním vězení (Hranáč 1915, s. 9–10), a sděluje pouze tolik, že zde arcivévoda uspořádal osmidenní lov slonů (ibid., s. 10). 13. ledna vyrazila loď od břehů Šrí Lanky k Bombaji, kde kotvila asi měsíc, zatímco František Ferdinand se věnoval lovecké cestě v indickém vnitrozemí. Hranáč (obdobně jako další námořníci) podnikl několik výletů po městě a přiznává, že „jsme se bavili výborně s indickými děvčaty, a poněvadž jsme měli ještě hodinu času, vešli jsme do hostince na nábřeží, kdež jsme se pozdrželi až do 9. hodiny večerní“ (ibid., s. 11). Bombaj loď opustila 1. února a po několika mezipřistáních 24. 2. zakotvila v deltě řeky Húglí u Kolkaty. Zde se Hranáč setkal v hotelu Waterloo prý také s jistou Češkou, která přicestovala z Ameriky (ibid., s. 14). Jako ostatní námořníci, ani on neopomněl navštívit chudinskou kolkatskou čtvrť, která je „obývána největší chátrou, jakou si člověk ze západní Evropy nemůže ani představit“ (ibid., s. 14), přičemž návštěva má jasný cíl – zábavu v nevěstinci, a je otázkou, zdali autor své vzpomínky nepřikrašluje, tvrdí-li, že „když jsme poznali, kde se nacházíme, vyrazili jsme zase všichni na ulici“ (ibid., s. 15). Kolkatu loď opustila teprve 29. 3. a vyrazila dále na východ.⁷⁶

Deník dalšího z účastníků cesty, Josefa Havelky (1868–1939) tvoří jako necenzurovaný text, neurčený ke zveřejnění, zajímavý protipól a do jisté míry korekturu oficiálně vydaným Hranáčovým vzpomínkám. Líčí-li Hranáč projížďku po Bombaji poměrně lakonicky, od Havelky se dozvídáme, že jedním z lákadel byl domorodý trh s neznámým ovocem („rád bych to ovoce poznamenal a koho zeptat se není“, Galandauer 2001, s. 599), ale rovněž návštěva hinduistických chrámů („kostelů“), v nichž „mají [...] jen samá dravá zvířata za svaté“ (ibid., s. 600). Návštěva nevěstince nebyla patrně ničím neobvyklým, a to jak pro nízké ceny, tak proto, že domorodé prostitutky lákaly svou exotičností: „Jsou nejvíce dohola vlasy ostříhané a v nose podobné kroužky nosí. Též kruhy na nohou a v obličejí jsou na rozličný způsob barvami natřeny“ (ibid., s. 601). Ale nejen nevěstky a nákupy lákají námořníky v Indii; Havelka se především jako člen lodní kapely musel účastnit nejrůznějších oficiálních recepcí, přičemž odměnou mu vždy bylo bohaté pohoštění: „Tak kdyby se člověk vždy měl, nebylo by zle

⁷⁵ Následník trůnu cestoval pod pseudonymem hrabě von Hohenberg a o cestě jsme informováni především z jeho rozsáhlých deníků, které po skončení plavby vyšly jako dvousvazkový cestopis s titulem *Tagebuch meiner Reise um die Erde 1892–3* (podrobněji Galandauer 2000, zejména s. 41–45).

⁷⁶ Následníkův pobyt v Indii trval tedy zhruba tři a půl měsíce a byl pečlivě naplánován. Zahrnoval procestování nejdůležitějších center země (s výletem do Nepálu) a tvořil tak jednu z nejdůležitějších zastávek na arcivévodově cestě (podrobněji Galandauer 2000, s. 48–50).

vojákem býti“ (ibid.). A konečně lákají patrně i indické pamětihodnosti, jako kolkatská zoo, kde „mnoho rozličných zvířat a ptactva jsem viděl, že jsem ani nemyslel, že by takového ptactva a zvěři na světě bylo“ (ibid., s. 606), nebo muzeum, kde jsou k vidění „věci, které ještě před potopou světa byly“ (ibid.).

Jakkoli jsou Hranáčovy vzpomínky i Havelkův deník pozoruhodným svědectvím o vnímání indické skutečnosti očima obyčejných námořníků, je třeba si přiznat, že podobných zpráv dosud mnoho neznáme. O řadě dalších českých námořníků plavících se kolem indického pobřeží víme jen zprostředkovaně nebo ze svědectví neliterárních. Známou osobností je například strojní důstojník Jan Vozáb (1861–1919), jenž se sem dostal v letech 1889–1890 na škuneru FASANA a po němž se sice zachovaly četné hmotné sbírky v přeloučském muzeu (Krása 2001, s. 14; Šmíd 1990), jenž však patrně literárně činný nebyl.⁷⁷ Jen nepřímou zprávu máme rovněž o dr. Kazilovi, lodním lékařem, s nímž se na své cestě ze Šrí Lanky v roce 1910 setkal Karel Domin (srov. Daneš & Domin 1912b, s. 789). Lodním lékařem byl rovněž Jaro Flašner, jak potvrzuje svědectví Jindřicha Uzla, jenž se s ním setkal na své plavbě z Bombaje do Kolomba (Uzel 1902, č. 2, s. 1). Flašner, jako fejetonista píšící pod jménem Jaro Fantom (srov. Wernisch 2000, s. 245), o svých indických zkušenostech publikoval fejeton *Ve vlasti lotosů* (Flašner 1908). Ve stručném textu inspirovaném Bombají s neobvyklou přímočarostí doznává, že „Indie je zemí pro zbohatnutí. Kdo není v tom odborníkem, lépe, zůstane-li ve vlasti“ (ibid.), a to zejména proto, že „veřejných zábav není, večerní posezení u džbánku neb číšky kávy naprosto neznáme“ (ibid.). Literárně více činným byl jiný lodní lékař, Leopold Král (1875–1951; srov. Pokluda 2008), jenž se však ve svých fejetonech nedokázal oprostit od běžných stereotypů. I on si Indii představuje jako kouzelnou zemi plnou báchorek, v níž „zaznívá k uchu exotická hudba, smyslné bajadery tančí, chřestí náramky na nohách a rukách“ (Král 1907a, s. 475), je však zklamán, neboť Bombaj je město průmyslové a tovární. Proto jediným zážitkem jsou zde žebrající a všemožné cetky prodávající děti (Král 1907b, s. 206). Také pro něj skutečná Indie začíná až barmskou džunglí v okolí Rangúnu (Král 1907c). Mezi píšícími lodními lékaři se jako nejoriginálnější jeví blíže neznámý R. O. Steiner, jehož jediný známý text je pozoruhodný zaměřením na sociální nerovnost mezi Indy a Angličany. Ač se Evropanům jeví kouření opia či žvýkání betele jako zavrženíhodné, Steiner má pro něj pochopení, neboť „chudák Hindu [>] zahání vědomí bídy kouzelnými opiovými sny“ (Steiner 1898, s. 86). Text líčí bez příkras nejrůznější nádenické práce, jež Indové pro Evropany vykonávají: „Hindu jde do práce na loď, do skladů, mete ulice, pracuje často, že by padnouti

⁷⁷ Ač existuje možnost, že je autorem anonymní české zprávy o cestě FASANY, otištěné v *Národních listech* (an. 1889).

mohl, a hebká ta jeho hnědá kůže, hebká jako aksamit, stkví se v slunci a žhoucí paprsky vpíjí v sebe potůčky potu“ (ibid.). Sociální postoj je zřejmý i ze závěrečného resumé: „A kdybyste se mne ptali, co soudím o Hindech, [...] odpověděl bych francouzským příslovím: Je nutno, aby člověk byl buď kovadlinou neb kladivem na tomto světě; srdce musí buď puknouti neb zkameněti. Cizinec je kladivo, Hindu kovadlinou. - Cizinci srdce zkamenělo, Hindovi krvácí“ (ibid.).

7. Další cesty a zapomenutí cestovatelé

Blouznění o bájných pokladech indických zlatodolů pominulo jako krásný sen.

Čeněk Paclt, datum neznámo⁷⁸

Na závěr představení cestopisné literatury pokládáme za nutné k dokreslení celkové situace alespoň ve stručnosti zmínit spíše okrajové doteky s Indií, jak je máme zachyceny v díle některých známých cestovatelů, se zemí obvykle nespojovaných, a zároveň poukázat na trend vystěhovalectví, který obvykle literárním zpracováním dokumentován není. Že se nejednalo o výjimky, ukazují periodické zákazy vystěhovalectví do Indie v průběhu celého 19. století ze strany rakouské vlády (srov. Wanner 2008, s. 27). Seznam vystěhovalců a těch, kdo se do ciziny uchýlili z politických důvodů a alespoň letmo se Indie dotkli, je poměrně dlouhý a začíná se snad již roku 1803, kdy se do Indie údajně vypravil hudebník František Krása, žijící po zbytek života v Kolkatě (Krása 1969, s. 74; týž 2001, s. 15). Politické důvody z vlasti údajně vyhnaly též litomyšlského řezníka Jana Jílka (1818–?), o němž máme zprávy jen z Kořenského cestopisu *K protinožcům* a jenž na své cestě do Austrálie měl krátce navštívit rovněž Bombaj a Madrás; jestliže Kořenský měl ještě v ruce Jílkovy listy do vlasti, jsou bohužel dnes patrně ztraceny (srov. Martínek & Martínek 1998, s. 225; Martínek 2008, s. 74; Borovička 2010, s. 349). Obdobný osud potkal také korespondenci revolucionáře Eduarda Preisse (1823–1883), jehož ze stejného důvodu jako Jílka někteří pokládají za prvního Čecha vykonavšího cestu kolem světa (Martínek 2008, s. 85).⁷⁹

Jestliže zprávy o všech třech zmíněných vystěhovalcích jsou krajně nejisté, v případě Čenka Paclta (1813–1887) nedostatek informací nemáme především díky obětavé práci jeho

⁷⁸ Cit. dle Paclt 1888, s. 74.

⁷⁹ Stejně málo doložený máme v Indii pobyt meteorologa Stanislava Hanzlíka (1878–1956), jenž se do Kolkaty údajně dostal v listopadu 1912 a do meteorologického ústavu v Simle směřoval přes Benáres a Dárdžiling; v zimě téhož roku prý viděl rovněž Dillí, Bombaj a Madrás, aby se pak přeplavil i na Šrí Lanku (Martínek & Martínek 1998, s. 179).

přítele Jaroslava Svobody (1843–1902). Pacltovo jméno je spojováno především s Austrálií a jižní Afrikou a jeho pobyt v Indii byl velice krátký, přesto je to však právě tato zkušenost, jež jej umožňuje nazývat prvním Čechem na pěti kontinentech (Kříž 2019, s. 48). Do země jej přilákala zpráva, kterou se dozvěděl v australském Portlandu, „o nových nálezech zlata ve východní Indii“ (Paclt 1888, s. 73). Pro horlivou činnost britských agentů nabyly zprávy brzy na důvěryhodnosti, „a tak v krátké době mluvil každý jen o indickém Eldorádu. ‚Indie, Indie!‘ stalo se heslem australských zlatokopů“ (ibid.). Proto se Paclt spolu s dalšími dobrodruhy vypravil do Kolkaty, ihned ovšem zjistil, že se stal obětí novinářské kachny, neboť „rozlehlé zlatodoly ztenčily se na jediné kopaniny, v nichž jen něco málo zlata bylo nalezeno: ba mluvilo se, že je spekulanti nadhodili“ (ibid., s. 74). Ve městě se tedy zdržel jen krátce: mluví o době „něco přes dvě neděle“ (ibid.), jinde však podotýká, že v okolí Kolkaty strávil ještě Štědrý den (ibid., s. 392). Každopádně po nedlouhém pobytu brzy na americké lodi Indii opouští a přes Singapur a Honkong se v dubnu 1860 vrací zpět do australského Adelaide. Je-li tato zpráva vším, co o Pacltově pobytu víme (srov. též Rodr 1986, s. 100; Martínek & Martínek 1998, s. 325; Rozhoň 2005, s. 47–48), je to proto, že známe tuto událost jen z dobrodruhova vypravování při jeho posledním pobytu v Turnově a že údajně „nechtěje snad oživovati trpké vzpomínky, vyhýbal se vždy podati [...] zprávy podrobné“ (Paclt 1888, s. VI). Přesto se ještě za jeho života rozšířila v anonymním fejetonu v *Lumíru*, jehož autorem je podle některých spekulací O. Feistmantel (Rozhoň 2005, s. 143), zpráva o tom, že v Indii hledal diamanty, které „umí [...] dobývati jako lanýže“ (cit. dle Paclt 1888, s. 197).

Krátký pobyt v Kolkatě však nebyl jediným setkáním „zpívajícího diggera“ s indickou skutečností. Již na indické půdě jej roztrpčuje, že na „lidu pracovním“ vidí „jen samou bídu a psotu“ (ibid., s. 73), a proto si poměrně podrobně všímá početné komunity Indů i při svém pobytu v Jižní Africe. Ti v zemi obstarávají především podřadné služby jako „kuchařství, holičství a obchod se zeleninou, vejci a pomoranči“ (ibid., s. 201), neboť se údajně těžkých prací „štítí jako známý orientský lid u nás“ (ibid., s. 240). Indická komunita jej skutečně nijak nenadchla, ač obsáhle popisuje její zvyky a pohřební obřady: „K mé otázce, jak daleko je z Kimberleye do jejich nebe, pokrčil [Ind] ramenoma, jako by chtěl říci, že zrovna tak daleko, jako z nebe do Kimberleye. A to je pravda tak jasná, že ani já netroufám si o ní pochybovati“ (ibid., s. 241). Indové mu až příliš připomínají českou romskou komunitu; i oni „zabývají se jen tím, při čem se člověk tuze neupracuje a z čeho jest se nadíti hojného zisku“ (ibid., s. 240), přitom však „jsou omrzeli k nevystání [...] a chtějí míti, kde co vidí“ (ibid.).

Podobně zprostředkovaně se s indickou diasporou v Káhiře na svých cestách po Orientu setkal v roce 1870 Jan Neruda. Ač snil o indickém Tádž Mahalu (Neruda 1950, s. 49) a při

spatření vlaku odvázejícího do Suezů cestující do Indie si povzdechli: „Jen tři měsíce více času mít!“ (ibid., s. 141), jediným, co z koloritu země spatřil, byli indiští sklepníci v suezských kavárnách, zdržující se zde proto, že „valná většina hostů sestává z hindostanských osadníků“ (ibid., s. 139). Tito svérázní sklepníci žijí i v cizině podle Nerudy „zcela způsobem svým, buddhismem předepsaným“ (ibid.), „tenci jsou [...] nade všecko pomyšlení, v ramenou i bocích jako nudle“ a „zcela zvláštní, ostrý zápach, jako by jim prýštil ze všech pórů“ (ibid.).

Dobře je zmapována indická cesta Bedřicha Machulky (1875–1954) a Richarda Storcha (1887–1927). Jak Machulka později vzpomínal, oba přátelé mířili na africké lovy a cestou se setkali na Šrí Lance (srov. Martínek & Martínek 1998, s. 287). Na ostrově údajně pobýli „několik měsíců, zaměstnání sběrem, až konečně doba dešťů [...] v nás vzbudila neodolatelnou touhu po suché Africe savan a stepí“ (Machulka 1955, s. 16). Cesta tam měla proběhnout pokud možno po souši, a to napříč Indií; ostatně, jak Machulka poznamenává, „připadalo nám to jako prázdninová cesta“ (ibid.). Jak lze rekonstruovat ze záznamů Machulkova deníku, 20. 6. se z Kolomba přeplavili do Tutikorinu, odtud pokračovali do Madury a Madrásu; zde pobýli týden a posléze se přes Raičúr pustili do Bombaje, Ahmedábádu, Márváru a Karáčí, kde 10. 7. nastoupili na loď do Basry. Zmíněný deník obsahuje převážně výpisky z anglických bedekrů o místech, kolem nichž cestovatelé projížděli, které ale s jejich cestou nijak nesouvisí: „Narasinganpet. V Thiruvaduthorai 1 míli na východ bydlí Thambiran z Thiruvaduthorai, nejvyšší kněz Sudry, Šivovy sekty. V lednu a únoru Brahmaotsavam slavnost'. Výroba látek ženských“ (Machulka 2018, s. 39). Indické prostředí je silně idealizováno, zvláště pokud jde o domorodce, kteří „většinou nezahálí. Ženy viděti v polích sbíratí poslední bavlnu neb chraští k palivu, muže orati primitivními pluhy“ (ibid., s. 36). Útrapy působí pouze cestování samo. Již při přeplavbě ze Šrí Lanky si Machulka stěžuje na indické dělníky vracející se ze šrilanských plantáží, neboť „všichni trpí mořskou nemocí, před každým hromádkou vyndané rýže ze žaludku“ (ibid., s. 35). Rovněž cesta vlakem není údajně zdaleka tak pohodlná, jak ji líčí většina cestovatelů: „Uléháme ku spánku na tvrdou lavici kupé. Pláteník – Polák zouvá svoje boty [...]; hrozný zápach jeho nečistých nohou. V přerušovaném spánku hlásí se neúprosně žízeň. Není ji čím uhasit“ (ibid., s. 38). Jestliže tyto zprávy poněkud relativizují pozdější vzpomínku na cestu „s veškerým luxusem a pohodlím“ (Machulka 1955, s. 16), následná reflexe o tom, že Indii „neporozuměl jako Africe“ (ibid.), nalézá v dobovém cestovním deníku překvapivou oporu. Jakkoli se totiž snaží popsat Indii jako zemi svéráznou a zvláštní, nemůže se ubránit, aby mu stále nepřipomínala známé africké oblasti. Krajina v Haidarábádu „s loděmi podobnými dahábijím upomíná trochu na Egypt“ (Machulka 2018, s. 46), Tutikorin je přirovnáván k Tripolisu (ibid., s. 36) a při cestě pouštní krajinou v Tháru „mimoděk vzpomínám se na [...]

líčení mimosového lesa na jižní hranici Sahary“ (ibid., s. 45). Právě tyto pasáže jsou snad klíčem k Machulkovu neosobnímu popisu země – africký cestovatel zůstává africkým cestovatelem i v Indii.

Podobně efemérní byla i šrílanská zastávka jiného českého profesionálního lovce, tentokrát spojeného neodmyslitelně s Austrálií, Aloise Topiče (1852–1928; srov. Cigler, 1983, s. 8–10). Dnes máme bohužel k dispozici pouze beletristické zpracování jeho vzpomínek, jež Jaromír John (1882–1952) vydal pod názvem *Australská dobrodružství Aloise Topiče* (1946), nikoli však už vlastní Topičovy texty, z nichž údajně vycházel; z těch obsáhle cituje ještě Kuský (Kuský 1961, sv. II, s. 150–159) a jeho prostřednictvím Rodr (Rodr 1986, s. 237–256), pro informace o jeho šrílanském pobytu, datovaném do roku 1896 (Borovička 2010, s. 488), jsme nicméně odkázáni jen na Johnovu beletristickou verzi. I když autor v úvodu prohlašuje, že se snaží věrně napodobit Topičův styl i jazyk (John 1954, s. 9), jedná se o didaktické vyprávění určené dětskému čtenáři – čteme zde jak o dotěrných Sinhalcích (ibid., s. 86), tak o kráse tropické přírody a o ovoci, které „by bylo něco pro naše české venkovské kluky“ (ibid.). Podobně konvenčně vyznívá i prohlášení o tom, že „kdyby nebylo vlhkého parna“, dal by Topič „Ceylonu přednost před rájem“ (ibid.). Proti Johnovu líčení jednodenní zastávky navíc stojí Kuského informace, že cestovatel na ostrově pobýval poměrně dlouho a věnoval se lovu zdejší zvěře (Kuský 1961, sv. II, s. 149).

Nejméně dobových zpráv literárního charakteru máme patrně o indickém pobytu českých úředníků či podnikatelů. Známe například několik loveckých fotografií z povodí Gangy, jež do *Zlaté Prahy* roku 1906 zaslal jinak neznámý atašé v Bombaji K. Radimský (an. 1906). Přibližně ve stejné době, roku 1902, si v Bombaji zřídil ateliér český fotograf Poláček; ten podle pozdějších zpráv pracoval pro *Times of India* a jistou dobu byl hostem haidarábádského nizáma, než se po sedmi letech vrátil zpět do Prahy (Baroš 1946, s. 18). Českého původu byl též jazykově německý podnikatel Alois Schweiger (1859–1928), jenž v Indii žil a podnikal v letech 1879–1893 (dovážel tam mj. české sklo), do Čech se nicméně vrátil teprve v roce 1911, aby se zde zapojil do obchodního a finančního života (ibid., s. 27–28; Mentschl 2001). Nejznatelnější stopu v Indii však po sobě zanechal jiný český podnikatel, hoteliér a cukrář Adolf Plíva (1882–?). Ten se někdy po roce 1900 dostal částečně ze zdravotních, částečně z politických důvodů do himálajského Nainitalu, kde se stal spolupodílníkem místního hotelu; později se přesunul do Paňdžábu a poté do Dárdžilingu; tam se v roce 1912 oženil a od roku 1915 zde vlastnil cukrárnu a pekárnu, kterou r. 1920 rozšířil na hotel. Ještě v roce 1946 sice Baroš sděluje, že v Indii stále působí: „Česky dnes zapomněl, než hlásí se poctivě, i když ne bombasticky, k svému původu“ (Baroš 1946, s. 21). Podle

vzpomínek své dcery Margarethe (1918–2014) však někdy ve čtyřicátých letech firmu prodal svému společníku a odcestoval do Jižní Afriky; firma v Dárdžilingu pod značkou Glenary's funguje dodnes.⁸⁰

8. Závěr

Předchozí výklad se pokoušel představit cestovatelskou produkci, věnovanou v naší literatuře dlouhého 19. století Indickému subkontinentu, především z několika vzájemně se doplňujících perspektiv. Je to především důraz na šíři celé problematiky, a to jak na způsob zpracování a podobu výsledných cestopisných textů, tak vzhledem k problematice typologizace jednotlivých aktérů-cestovatelů, autorů těchto textů. Jak jsme viděli, vytváří toto variování, v kombinaci s poměrně pevným itinerářem indických cest, zvláštní kombinaci, kdy se před námi objevují neustále tytéž objekty a problémy nahlížené vždy poněkud jinou perspektivou. Ta spočívá ve skutečnosti, že do Indie je prolno zároveň několik různých stereotypů: stereotyp prastaré civilizace i kolonizované země, stereotyp exotismu i pohodlného a luxusního cestování. Právě střetávání podobných představových schémat se skutečností je (nejen) pro české cestovatele často impulsem k hledání a (ne)nalézání „skutečné“ Indie, tedy takové, jaká se staví před pozorovatelovy oči, jaká však zároveň prochází filtrem jeho předporozumění.

Schéma očekávání – zklamání, označované za jeden ze základních fenoménů styku s cizím, exotickým, je v samém základě této skutečnosti, i toto schéma je však nutno diferencovat. Abychom mohli tuto diferenciaci provést, postupovali jsme při analýze cestopisných textů poněkud netradičně jako při interpretacích textu víceméně fikčního, tedy jako uzavřeného narativu s určitou výpovědní hodnotou a záměrně tvořenou strukturou, jehož zakotvení ve faktuálním psaní je určováno vlastně jen čtenářskou ochotou popisované vnímat jako faktuální. Tento přístup nám umožnil vidět v cestopisu ucelený narativ, vyznačující se právě především prvkem očekávání a zklamání a zaujímáním různě modifikovaných pozic k tomuto základnímu schématu. Přes základní prvek zklamání musíme při této naratologické analýze připustit rovněž prvek opětovného osobního vypravěčského hledání a nalézání, jež lze pokládat za vlastní cíl exotizujícího cestopisného narativu. Jestliže někdy v takto trojčlenně vnímaném schématu očekávání – zklamání – hledání/nalézání někdy zdánlivě chybí překvapivě onen prostřední člen (jako u J. Havlasy), znamená to daleko spíše snahu si své předporozumění

⁸⁰ Informace čerpány z resumé vzpomínek Plívovy dcery, dostupného na https://foodscapes.blog/2019/06/29/_trashed/ [cit. 2024-17-03].

za každou cenu zachovat a udržet právě v předtuše očekávaného zklamání – prvek zklamání je zde tedy přítomen, byť jen latentně.

Může-li se na první pohled zdát toto schematizování cestopisné literatury věnované Indii zjednodušující, lze argumentovat tím, že je v jistém smyslu přítomno v naší cestopisné literatuře od samého počátku vlastního poznávání Indie. Již krameriovské texty lze v této perspektivě nahlížet jako znejistění určitých stereotypních schémat pomocí práce s textem Mandevillova cestopisu, jež později přechází v nabídnutí jiného, „pravdivějšího“ obrazu, jenž tato očekávání naplňuje jen částečně a jen je – prozatím – traktován pomocí vyčtených faktografických informací a jejich svérázné didaktické interpretace. Toto schéma pak dostává stále osobitější podobu, stále výraznější vyjádření v niterné snaze pochopit a vnímat nikoli fakta indické civilizace jako taková, ale daleko spíše její vnitřní podstatu. Tato snaha je někdy marná a zcela nakonec ztroskotá (jako u J. Kořenského), někdy snad pouze krátký pobyt v zemi a její povrchní poznání znemožňují její širší rozvinutí (jako v případě zastávek námořníků českého původu na rakouských lodích). Toto hledání se mění posléze v hledání sebe sama a vlastního místa, a to zárodečně již v cestopisných textech O. Pertolda, zcela evidentně pak v prózách O. Nejedlého a J. Hněvkovského. I tento poměrně nápadný ústup od faktografičnosti k niternosti je dle našeho názoru pozoruhodným svědectvím o variování cestopisné prózy mezi beletrií a žánry faktografickými (a z našeho úhlu pohledu ospravedlňuje zvolený interpretační přístup). Jestliže pro Krameria byla faktografie specifickým prostředkem poučení a výchovy českého čtenáře, u Feistmantela vidíme její specifické postavení jako jakési „berličky“ při neschopnosti zachycení vlastních niterných dojmů, u Kořenského a Machulky do značné míry supluje přiznané neporozumění a nepochopení života exotické země, a někdy konečně (jako u Havlasy či Lotiho) funguje jako zcela nepodstatná stafáž líčení obráceného k vlastnímu vidění a vnímání.

Právě tyto skutečnosti vedou k závěru, že obrazy Indie, jak je nabízí (nejen) naše cestopisná literatura ve sledovaném období, jsou variující nikoli v závislosti na době svého vzniku, ale především na charakteru autorského pozorování a jeho traktování. Způsob tvorby heteroimaga je zde tak daleko méně závislý na dobových diskusích, neboť (podobně jako v beletrii) se leckdy stává prostředkem tvorby autoimaga (především autorského, ale – domníváme se – částečně též kolektivního, recepčního). Právě tato sebedefinice stojí vzhledem k exotičnosti vnímaného „druhého“ značně v popředí a je tedy základním rysem, jenž lze naratologicky založenou analýzou jednotlivých cestopisných textů sledovat.

VI. OBRAZ INDIE V ČESKY VYDÁVANÉ BELETRII

1. Vymezení tématu a jeho dosavadní výzkum

Věnujeme-li poslední kapitulu této práce reflexím Indie v české beletrii, je tato skutečnost zapříčiněna především faktem, že beletristické obrazy Indie pravidelně odráží stereotypy a schémata, specificky vzniklá v jiných typech diskursu, jimž jsme věnovali předchozí kapitoly (srov. i Sládek 2008, s. 276). Proto má tato kapitola představovat jakési zrcadlo či částečné resumé předchozích obrazů, oděných do roucha fikčního narativu. Na fikcionalitu jako základní rys poukážeme též s odkazem k tomu, co jsme uvedli již v úvodu k předchozí kapitole; i zde dochází, situováním do konkrétního prostředí, k často komplikovanému setkávání a prolínání fikčního a faktálního, nicméně ani zde nepřijímáme Saidovy teze o přímém odrazu konkrétních ideí (ve smyslu přímé reprezentace Orientu) v beletristickém textu. Daleko spíše se dle našeho názoru jedná o promítání kulturně zakořeněných obrazů, jež jsou však často vnímány jako záměrný odraz stereotypního obrazu než konkrétní skutečnosti. Jedná se tak – řečeno s Gáfrikem – nejen o „hru s cizí“, ale i s vlastní kulturou, o hru často uvědomělou a záměrnou.

Na doklad tohoto úvodního tvrzení stačí snad uvést romantické představy, jež obrazy Indie natrvalo ovlivnily (srov. i výše I.3.1, IV.2.1.1). Jestliže si již Herder uvědomil, že k reflexi prapůvodní lidské kultury je třeba se vydat nejen do antického Řecka, ale ještě dále do Orientu (srov. Dalmia 2003, s. 4–5; Gérard 1963, s. 35) a Schopenhauer pokládal Indy za lidi „mající původní moudrost lidského rodu“, jakož i „prapůvodní náboženství“ (cit. dle Halbfass 1988, s. 114), nastává brzy důležitá modifikace tohoto obrazu – totiž uvědomění si jeho symboliky a imaginativní síly v rámci západního myšlení. Právě v tomto smyslu označil Indii za zemi básníků a divů Charles Nodier (Schwab 1984, s. 204) a stejně i Hegel píše o „zemi touhy“ (Hegel 2004, s. 93), neboť „všechny národy od nejstarších dob upíraly svá přání a touhy k tomu, aby našly přístup k pokladům této zázračné země [...] – pokladům přírody, [...] jakož i pokladům moudrosti“ (ibid., s. 95). Ve stejném duchu si povšiml také F. X. Šalda v *Národních listech* 1911, že „Orient přichází dnes ke cti, jak cítí se den ke dni naléhavěji a naléhavěji potřeba sestupovati proti toku času k prvotním mateřským formám a útvarům lidské myšlenky a lidského díla“ (Šalda 1956, s. 210). Právě tato uvědomovaná distance vytvářeného obrazu (s jeho úkoly při sebedefinování západní kultury a civilizace) od (až už jakékoli) reality – nás upozorňuje na dvojí artikulaci obrazů Indie, jež se v beletristických textech objevují, neboť jsou to jakési obrazy obrazů, vědomě takto vytvořené a často i recipované. Jinak řečeno, s ohledem

na mimetickou povahu beletrie v nejširším slova smyslu dáváme přednost takovému výkladu jednotlivých stereotypizujících schémat, jenž je jednak ozřejmí v rámci sémantického gesta celku literárního díla, a tím vysvětlí jejich funkci v rámci fikčního světa (srov. též Leerssen 1991), jednak se pokusí je vyložit jako promítnutí existujících imaginačních schémat a struktur, často právě svou stereotypností působících na čtenáře a vytvářejících tak fikční svět záměrně na základě schémat, vnímaných dobově jako stereotypní (k problematice srov. též Chevrel 2009).

Tento přístup předpokládá několik základních rámců, určujících pro tuto kapitolu. Jedním z nich je nutnost zahrnout do penza české autorské beletrie také beletrii překladovou, a to potud, pokud modifikovala a rozšiřovala dobovou imaginaci Indie, přítomnou v nebeletristickém tisku. Více než jinde se však zde chceme soustředit na faktor kulturního transferu a specifika české recepce překladových děl. Může-li literární dílo ve svém původním kontextu odrážet reflexi určitých dobově a místně podmíněných otázek a témat, jeho transfer do jiného jazykového a kulturního prostředí znamená často také přesun těžiště dobových interpretačních tendencí. Jakkoli můžeme až na několik výjimek (kde máme k dispozici např. dobová recenzní čtení) takové posuny vysledovat mnohdy jen obtížně, pokládáme jejich zahrnutí do rámců české imaginace indického prostoru za nutné. Interpretačně přitom vycházíme z hypotézy, že dobové čtení ovlivnily především ty textové signály, přímo odkazující k dobově koexistujícím schématům specifickým pro danou jazykovou/kulturní reflexi. Jakkoli se zde ocitáme na tenkém ledě hypotéz a konstrukcí, často pramenně obtížně doložitelných, chceme poukázat na prostou (a v saidovském diskursu překvapivě často opomíjenou) skutečnost variabilního interpretačního procesu, podmíněného nikoli pouze ideologicky, ale též historicky či geograficky. Proto se snažíme při sledování pronikání překladových děl reflektovat alespoň rámcově i jejich současné interpretace v protikladu k možným způsobům dobového českého čtení.

Poněkud retardační se ve výše naznačeném interpretačním přístupu ukazuje současný stav českého bádání na daném poli. Literatura k dílu autorů tematizujících orientální motivy u nás (zvláště J. Zeyera) je sice značně bohatá, až na výjimky se nicméně soustředí na určení pramenné základny a následnou snahu o deskripci autorské práce s konkrétními prameny. Jakkoli je přínos takového přístupu nesporný, domníváme se, že se v jeho důsledku často ztrácí zřetel k základnímu sémantickému gestu literárního díla a z autora, tvůrce fikčního světa, se stává „upravovatel cizích předloh“. (Na problematiku tohoto přístupu na konkrétních případech poukážeme dále.) Doposud jediný text, pokoušející se o typologizaci obrazů Indie v literatuře daného období jako celku (Sládek 2008) vychází z poměrně úzkého spektra české poezie, na

jehož základě rovněž přináší vlastní pokus o typologizaci (srov. *ibid.*, s. 276–281). Právě variabilita interpretačních možností, zároveň však jistá koncentrovanost orientálních motivů na určité typy a žánry je důvodem, proč přicházíme s typologizací vlastní, navázanou na celkovou strukturu této práce. V jejím rámci se jednotlivá díla snažíme kategorizovat podle převažujícího sémantického gesta na: a) díla oživující/obnovující romantické obrazy starého Orientu; b) díla pomocí romantizace či alegorizace směřující k filosofickému/morálnímu poselství; c) díla využívající schémata dobrodružných narativů, ať už k zábavě, nebo k didaktickému účelu; d) díla, jejichž základním prvkem je satira či persifláž eistujících stereotypních schémat, a to právě parodizujícím či satirizujícím využitím těchto orientálních motivů. Až na poměrně specifickou poslední skupinu jde přitom o velmi prostupné a amorfní kategorie, a proto budeme na průniky mezi nimi průběžně upozorňovat. Platí zde tedy totéž, co v předchozí kapitole: i zde je pokus o bližší typologizaci spíše výsledkem nutnosti přehledného výkladu a jeho vnitřního uspořádání než pevně dané empirické klasifikace, kladoucí si však záměr upozornit na interpretační linii práce. I zde tedy dáváme přednost postupné interpretaci jednotlivých textů jakožto celků na rozdíl od tradičnějšího přístupu komparujícího jednotlivé obrazy či motivy a jejich stereotypizující reprezentace. I přes nevýhody tohoto přístupu a snad i jistou schematičnost tak chceme položit důraz na výše zmíněnou jednotu textu jakožto celku a jeho smyslu, jež se v saidovských, ke stereotypům orientovaných interpretacích často vytrácí.

Chceme-li tedy sledovat jednotlivá schémata recepce dříve přijatých obrazů Indie a jejich artikulaci v konkrétních literárních textech, je nutno soustředit se výhradně na taková díla, v nichž je Indie explicitě tematizována, a to buď přímou designací, nebo dobově jasně čitelnými odkazy. Nesledujeme tedy indické vlivy v české beletrii, ale obrazy touto beletrií záměrně o Indii produkované.¹ Tím se mimo okruh naší analýzy dostává dílo několika autorů, již v minulosti spojovaných s indickou inspirací. Přitom nejzajímavější pro způsoby literárních interpretací je jistě případ O. Březiny, dochází k němu však sporadicky i u jiných autorů,² a to

¹ To znamená implicitě i nutnost definování indického kulturního okruhu, jak jej reflektoval dobový čtenář. To je někdy značně obtížné, zejm. tam, kde se pracuje ještě se širokým pojmem Východní Indie, přičemž se nicméně hovoří o jiných oblastech, pojatých navíc do značné míry jako naprosto specifické. Tak do češtiny přeložené pasáže díla Josepha Méryho (1798–1866) *Les damnés de l'Inde* (1858; česky jako *Na moři Indickém [Poutník od Otavy, 1861]*) se odehrávají v dnešní Indonésii, stejně jako „povídka z východní Indie“ Václava Svobody (1869–1951) *Obležená tvrz* (1890). Na interpretaci těchto děl rezignujeme, neboť zde i přes titulem naznačenou koherenci jde o obrazy zcela jiných kulturních okruhů, jak je většinou hned v úvodu naznačeno. Stejně tak mimo oblast našeho zájmu zůstala díla, jež původně indické motivy přesazují do jiných kulturních okruhů. Příkladem může být Šaldovo *Výpravování o perle Žatímé* (*Novina*, 1910; knižně srov. Šalda 1949, s. 126–132), mající sice původ v prostředí indických kupců v díle Buzurga ibn Šahrijár (srov. Buzurg 2012, s. 128–129), Šalda ji nicméně přenáší do prostředí abbásovského chalífátu.

² Na možnost indických inspirací u K. H. Máchy upozornil A. Ederer, který usuzuje např. z výpisků z Máchových deníků o Šrí Lance (srov. Mácha 1972, s. 170) na autorovu fascinaci Adamovou horou, kterou spojuje se svými vlastními krajinářskými zálibami (Ederer 1945–46, s. 19). Stejně tak Pynsent shledává vliv indického nihilismu

nejen v českém prostředí.³ V Březinově případě se totiž na možnou souvislost autorova básnického díla s indickou filosofií začalo poukazovat již za jeho života; poprvé na ni naráží Jan Voborník, když se jej v listě z 8. 1. 1902 táže: „Velkolepá dílna Vašeho symbolismu snad roznítila svůj oheň z jisker buddhismu příbuzného nějakého učení?“ (cit. dle Březina 2004, s. 583), na což Březina odpovídá: „Byly v mém životě chvíle, kdy jsem usedl k nohám velkých světců východu, estetických pěvců véd, upanišad, purán“ (ibid., s. 582). Myšlenky o indickém vlivu na celé Březinovo básnické dílo se poté chopil Zdeněk Záhoř především v rozsáhlé studii v *Lumíru* 1915, neboť jej lákalo „srovnati nejodvážnější projev básnického ducha českého s nejhlubším mysticko-filosofickým výtvozem starověku“ (Záhoř 1928, s. 84). Ač doznává, že „tak jako mnohé jiné vlivy lze ovšem tento především vytušiti a vycítiti – jen v několika případech podařilo se mi zjistiti jeho stopy dokumentárně ad oculos“ (ibid.), pokládá tento vliv za jistý a určující. Reakcí na jeho text byl mj. článek Vincence Lesného otištěný v *Lípě* 1918/19, v němž autor poznamenává, že „buď vábí idea, nebo vábí látka“ (Lesný 1918/19, s. 462), mezi čímž je vždy nutno striktně rozlišovat, a že přímý vliv lze u Březiny rozeznat až v básních od roku 1902, kdy poznal indické spisy v překladech pro edici *Sacred Books of the East* (ibid., s. 435). Postupně však Lesný tento strážlivý názor přehodnocuje a v *Duchu Indie* již přímo konstatuje, že „Březina dal na sebe působiti kouzlem filosofie starých Indů, oblíbil si jejich myšlenku o znovuzrození a učení o odplatě skutků“ (Lesný 1924, s. 110) – ostatně již r. 1921 zasílá Březinovi svůj *Buddhismus*, kde „jest líčen kus myšlenkového osudu, jehož myslitelé [...] jsou i vám tak milí“ (Březina 2004, s. 1249). Stálý důraz na souvislost Březinova díla s Indií mohla podpořit i některá pozdější svědectví, neboť např. Jakub Deml tvrdí, že Březina jej s Čuprovým *Učením staroindickým* seznámil již v roce 1887 (Deml 1931, s. 131), a tento rok jako počátek Březinova studia indických filosofů uvedla později také Alma Křemenová (srov. Březina 2004, s. 49); Podobným dojmem mohly působit patrně četné zmínky o indické filosofii v Březinově korespondenci, které se zde nicméně hojněji objevují teprve po roce 1899 (srov. Březina 2004, zejména s. 515, 572–573, 575, 617, 675, 828). Vrchol tohoto vlivu nicméně skutečně spadá teprve mezi roky 1899–1908; první rozsáhlejší zmínka o indické filosofii se u Březiny objevuje v dnes dostupné korespondenci v listě Anně Pammrové z 25.–30. 9. 1896 (ibid., s. 376), poslední v dopise téže z 20. 6. 1913 (ibid., s. 992). Právě období Březinovy

v Zeyerově *Libušině hněvu* či v básni *Na Sinaji* (Pynsent 1973, s. 45–46), jeho interpretace Zeyerova vztahu k indické filosofii je však podmíněna staršími, dobově značně poplatnými závěry.

³ Rozsáhlé analýzy věnoval např. Drew pokusům o vysledování vlivů romantických konceptů Indie v Coleridgeově *Kublajchánovi* či Shelleyho *Odpoutaném Prométheu* (Drew 1988, s. 183–284). Jako „indická“ byla rovněž vyložena Gumiljovova báseň *Zabloudivá tramvaj* (*Заблудившийся трамвай*, 1921), a to na základě jedině přímé zmínky o „dráze, kde lze koupit lístek do Indie ducha“ (cit. dle Gumiljov 1931, s. 70; srov. Seliverstova 2017, s. 17).

tvorby, během něž údajně začal psát i dnes ztracený esej *Touha po nedosažitelném*, zabývající se indickou askesí (srov. *ibid.*, s. 686; Březina 1996, s. 237), dalo i Lesnému příčinu k sledování „indických vlivů“ v básnickově díle ještě před rokem 1900. Ačkoli se o výše zmíněném Záhořově pokusu Březina jasně vyjádřil v listě Pammrové z 19. 3. 1915, že „vliv indický na mé dílo jest v jeho článku poněkud přeceněn“, a podotýká, že „snahy formy dají se vysvětliti i příbuzností zření. Podstata světa se přece za dva tisíce let nezměnila“ (Březina 2004, s. 1091), nese se Lesného březinovské bádání čím dál více v Záhořových stopách. Jeho vrcholem je esej *Básnický zápas Otokara Březiny*, v němž autor při nemožnosti doložit přímý indický vliv na Březinovy prvotiny spekuluje např. o tom, že „miloval-li Březina Schopenhauera, jakože miloval, pak si oblíbil též staroindickou filosofii, která je nerozlučnou součástí filosofické návstavy Schopenhauerova učení“ (Lesný 1945, s. 37), a proto je údajně jeho úkolem „upozornit na nepochybné a mocné ohlasy [indického] učení již v rané Březinově tvorbě“ (*ibid.*, s. 34–35). Přitom – jak si povšiml Holman – dodává konstruování indických vlivů Březinovi intenzivní auru mystického a exotického básníka (Holman 2010, s. 168–169), přičemž však podle něj lze historicky daleko spíše kontatovat, že „Březina nikdy nepropadl nekritickému vlivu indické filozofie“ (týž in Březina 1996, s. 220).

Věnovali jsme tu prostor procesu konstruování Březinova díla jako trvale ovlivněného indickou filosofií proto, abychom na něm demonstrovali důvod, proč se záměrně podobným konstrukcím vyhýbáme a soustředíme se na literární díla obsahující přímé a dobově jasně čitelné odkazy k námi sledované entitě. Březinův případ totiž zřetelně demonstruje nebezpečí dosazování určitých vlivů do celku básnického díla teprve na základě pozdějších ohlasů. Složitější je však situace tam, kde je takový vliv předpokládán hned po vzniku díla, a to někdy proti autorově intenci. To je případ Zeyerova *Radúze a Mahuleny*, díla, jež zavdalo příčinu k podobným interpretacím svým prologem, v němž se vyslovuje příbuznost světových pohádkových syžetů, včetně indických. K tomu uvádí i Zeyer v listě Zdeňce Braunerové z 21. 4. 1898: „To mě právě lákalo, abych volil tu látku, že jsem vycítil příbuznost těch názorů slovanských s indickými a že jsem našel, že ty věci sobě podobné u Indů a Slovanů, jsou u Slovanů ještě krásnější“ (Hellmuth-Brauner 1941, s. 225–226; srov. též Vlašínová 2003, s. 82). To nicméně nezabránilo dobovým recenzím číst drama jako pohádku specificky indickou, na což si Zeyer stěžuje v listě Zdeňce Hlávkové z 15. 4. 1898: „Ani jeden z těch lidí si nevzal tolik práce, by si přečetl v Němcové nebo jinde tu pohádku, která mi sloužila za podklad. A tak samé blábolení o Indii a nevím o čem. Je to až k víře nepodobné!“ (Zeyer 1938, s. 34). I přesto Adolf Janáček shledává u Zeyerovy hry jednotlivé „indické prameny“ (Janáček

1933; srov. též Suková 2001, s. 67–69), ačkoliv je dílo v podtitulu jasně označeno jako „slovenská pohádka“.⁴

Jakkoli mohou nepochybně být podobné analýzy přínosné jako příspěvky ke komparaci literárních motivů, znovu připomínáme, že zde nelze hovořit o vlivech a už vůbec tedy o případných „obrazech“ a imaginacích Indie, jež by tato díla vytvářela. Vlastní analýzu vztahu daných děl k indickým myšlenkovým tradicím tedy ponecháváme právě na literární komparatistice, neboť naším úkolem zde bylo především poukázat na fakt značně opomíjený, totiž na historickou podmíněnost konstrukce takových vztahů v závislosti na interpretačních strategiích literárního textu.

2. Obnovování a ožívování obrazů

2.1. První české pokusy a pozdní příchod cizích vlivů

[...] Já pozdní písmák jsem,	I am a late-come scribe
jenž k Pánu lnu pro jeho lásku k nám	who love the Master and his love of men,
a jevíím zvěst', že vím, jak moudrý byl,	and tell this legend, knowing he was wise,
však nemám vtíp víc psát, než v knihách je	but have no wit to speak beyond the books;
čas setřel s písmem starý smysl jich,	and time had blurred their script and ancient
	sense,
jenž býval nový, mocný, úchvatný.	which once was new and mighty, moving
	all.

Edwin Arnold, 1879⁵

Motto oddílu, jenž si klade za cíl uvést do recepce zahraničních „obnovených obrazů“ s indickou tematikou v naší literatuře, nemůže být vzato odjinud než ze slavné básně Edwina Arnolda (1832–1904) *Světlo Asie neboli Veliké sebeodříkání* (*The Light of Asia, or The great renunciation*). Ačkoli báseň líčící podle *Lalitavistary* a několika dalších pramenů Buddhův život vyšla již r. 1879 a zaznamenala obrovský úspěch, takže byla přeložena do řady jazyků,

⁴ Jako doklad dobové parodie zeyerovských exotizujících předmluv uvedme jen Maškovu hyperbolizaci ve sbírce *Utíkej, Káčo*: „Mimoděk připadla mi na mysl indická báj o šakalu a dívce ze sbírky Pančatantra a našel jsem originelní shodu mezi ní a českou písní Utíkej, Káčo! I zosnoval jsem si v duchu ty pověsti a přibral ještě některé momenty z asyrské báchorky o poživateli opia a z pověsti jihoafrických křováků [...] Doufám však, že podařilo se mi zachovati původní ráz pověsti té“ (Mašek 1894, s. 84–85).

⁵ Originál cit. dle Arnold 1879, s. 204, překlad dle Arnold 1906–07, s. 176.

včetně sanskrtu, hindštiny a bengálštiny (Lenoir 2002, s. 135) a v USA též několikrát zdramatizována (Isaac 1962, s. 255–256), český překlad, vydaný vlastním nákladem překladatele Františka Prachaře (1872–1958) teprve čtvrt století po světovém úspěchu originálu, dobře demonstruje zpoždění a tím i do značné míry jiný kontext, do něhož vstupovaly překlady nejpopulárnějších děl světové literatury, zpřítomňujících indický dávnověk. Toto zpřítomnění je u Arnolda patrné fakticky na dvou úrovních: v oživení dávného děje a ve výkladu buddhistických zásad západnímu recipientu. Na první úrovni se tak děje především rozsáhlými přírodními scenériemi (srov. jen popis místa Buddhovy smrti, Arnold 1906–07, s. 174), s poetickými popisy se nicméně setkáme též při líčení života indických měst (ibid., s. 59–61), spících dětí, které budoucí Buddha opouští (ibid., s. 70–72), či krás královského paláce za noci (ibid., s. 85–86). Nelze tedy souhlasit s označením básně jako „žurnalistiky ve verších“ a je třeba upozornit na lyrické obrazy, dobovým čtenářem patrně silně recipované (Wright 1957, s. 75) – ostatně i užitý blankvers byl (nejen v anglickém prostředí) čten jako verš vysoké epiky (srov. Lecourt 2016, s. 669–670). Také české recenze Prachařova překladu vyzdvihují hlavně literární hodnotu básně, která „má tolik [...] krás a půvabů, že musí již proto uváděna býti v řadě prvních děl světových“ (-a- 1907–08, s. 592), a to i přesto, „že také nejednou Homer tu podřimuje a básnická síla se dusí ve veletoku líčení a popisování neb suchých výčetů“ (Vrchlický 1908, s. 1).

Zcela nereflektována však zůstala filosofická složka básně, která na čtenáře originálu působila nejvíce, zároveň však byla terčem nejprudší kritiky. Arnold totiž představil Západu buddhismus jako „hluboce náboženský, zbožný, lidový, romantický a „předkřesťanský““ (Lenoir 2002, s. 136). Jakkoli se dnes tyto posuny někdy v intencích saidovského orientalismu vykládají jako západní konstrukt starobylé Indie, odhalitelný pouze západnímu orientalistovi (Graham 1998, s. 129–132), a jakkoli mohla báseň snad být takto čtena v kontextu viktoriánské Anglie (Franklin 2005, s. 954), nesmíme zapomínat, že u Arnolda byly tyto posuny zcela explicitní a zjevné. Nejde jen o motto, jež jsme postavili do čela této kapitoly, ale též o konstatování v předmluvě, podle něhož by bylo snazší představit Západu Orient jako cizí, autorovou snahou však je „přispěti lepšímu porozumění Západu a Východu“ (Arnold 1924, s. 10; srov. Robinson 2009, s. 208–209). Autor se tak ke své metodě přiblížení buddhismu dobovému západnímu vnímání nejen přiznává, považuje ji dokonce za intencionální součást své práce. I když tedy kritizuje Západ vlastně westernizovanou představou východní filosofie (Graham 1998, s. 129), nečiní tak se záměrem westernizovat“ Orient, ale přinést srozumitelně artikulovanou kritiku Západu. Proto užívá promyšleně konstruovaných podobností mezi Buddhou a Kristem a často reaguje přímo na dobovou kritiku západního kléru (Franklin 2005,

s. 952), proto musí Buddha přemoci nejen hříchy jako pochybnost či egoismus, ale také čarodějku pověry „nosící / šat víry pokorné, však šálící / vždy duše modlitbou a obřadem, / jež klíče od nebes i pekel má“ (Arnold 1906–07, s. 134).⁶ Hlavními Buddhovými zásadami jsou láska a soucit k bližním, neboť „soucit ztváří svět / v laskavost slabým, silným v šlechetnost“ (ibid., s. 110) a „Zákon Lásky do kalp skončení / přec bude všeho král!“ (ibid., s. 188).⁷ Tyto paralely jdou někdy až k doslovným parafrázím biblické frazeologie – Buddha zemřel „v naplnění dnů“ (ibid., s. 201), a když dosáhl nirvány, zpíval údajně sbor nebešťanů: „Dokonáno, dokonáno jest!“ (ibid., s. 146).⁸ Zároveň však ve shodě s dobovými intencemi vyložil buddhismus s karmickým zákonem jako nezávislý na boží vůli, natož predestinaci či dogmatu, a vložil tak spásu do rukou jedince, jemuž byla ukázána cesta, bez prostřednictví Boha nebo milosti (srov. Wright 1957, s. 96–97; Franklin 2005, s. 952). Proto se Buddha – stejně jako západní recipient – ptá: „Jak možno to, že Brám / svět stvořiv, chová jej tak ubohým? / On, všemocný-li, nechává jej tak – / pak není laskav. Je-li bezmocen, / pak není bůh“ (Arnold 1906–07, s. 68).⁹ A jeho odpověď je zcela důsledná: „Nic od bohů svých zpěvem neproste, / ni krví, pokrmem a ovocem! / Ve vás je spása! Svého žaláře / sám každý původcem!“ (ibid., s. 178–179).¹⁰ Karma je tedy spásná a útěšná právě proto, že „hněv ani přízeň nezná; přesná je / měř jejích míra, váha jejích váh“ (ibid., s. 184).¹¹ Tím vším Arnold odpovídá dobovým úvahám o buddhismu a jeho akulturaci na Západě, již jsme sledovali výše (zejm. III.2.2, III.4.1.1, III.4.1.2), ale činí tak zcela explicitě a nezakrytě. Proto nejen že nirvánu definuje jako „svatý, věčný klid“ a „změnu beze změn“ (ibid., s. 144), ale rovněž polemicky dodává, že „kdo učí, NIRVANA že ‚přestat‘ je, / aj, ten vás přelhává“ (ibid., s. 197).¹² Takováto přímá výzva se musela zákonitě setkat s přímou odpovědí; s tou vystoupil zejména baptistický kněz a profesor na chicagské univerzitě William Cleaver Wilkinson (1833–1920). Ten vystihl Arnoldovu metodu tvrzením, podle nějž „Mr. Arnold with deliberate purpose takes Biblical phrases consecrated to the Christian imagination and to the Christian heart by association with Jesus, and transfers these in application to Gautama, in order to cheat the surprised and bewildered

⁶ V orig.: "Draped fair in many lands as lowly Faith, / But ever juggling souls with rites and prayers; / the keeper of those keys which lock up Hells / and open Heavens" (Arnold 1879, s. 158).

⁷ V orig.: „pity makes the world / soft to the weak and noble for the strong“ (Arnold 1879, s. 132) a „Yet must this Law of Love reign King of all / before the Kalpas end“ (ibid., s. 218).

⁸ V orig.: „in the fullness of the times“ (Arnold 1879, s. 231) a „it is finished, finished!“ (ibid., s. 173).

⁹ V orig.: „How can it be that Brahm / would make a world and keep it miserable, / since, if all-powerful, he leaves it so, / he is not good, and if not powerful, / he is not God?“ (Arnold 1879, s. 84).

¹⁰ V orig.: "Seek / nought from the helpless gods by gift and hymn, / nor bribe with blood, nor feed with fruit and cakes; / within yourselves deliverance must be sought; / each man his prison makes" (Arnold 1879, s. 208).

¹¹ V orig.: „It knows not wrath nor pardon; utter-true / its measures mete, its faultless balance weighs“ (Arnold 1879, s. 213).

¹² V orig.: "sinless, stirless rest / that change which never changes" (Arnold 1879, s. 170) a „If any teach NIRVANA is to cease, / say unto such they lie“ (ibid., s. 226).

mind into the only half-conscious suspicion that, after all, Jesus was but one in a class, larger or smaller, in which Gautama was another and a peer“ (Wilkinson 1884, s. 96; srov. Wright 1957, s. 105; Graham 1998, s. 132–133).¹³ Jakkoli takto mířená kritika přesně odpovídá české klerikální (katolické i evangelické) polemice s buddhismem přibližně v době publikace originálu (srov. výše, III.3.4), o příliš pozdním překladu básně svědčí i fakt, že se ze strany kléru žádná podobná kritika na překlad neozvala a bylo jen povrchně upozorněno na skutečnost, že dílo „proslulo i jako mocný šířitel buddhismu“ (-a- 1906–07, s. 349) a že jeho kritika ze strany katolíků je poněkud jednostranná a nespravedlivá (Vrchlický 1908, s. 1).

Pozoruhodné však je, že příčinou takto pozdního českého překladu snad mohly být formální i obsahové obtíže. Jak uvádí Josef J. David (1871–1941), dal mu podnět k práci na překladu Jaroslav Vrchlický již v devadesátých letech a sám údajně několik zpěvů také přeložil (srov. Arnold 1924, s. 13), přesto jeho překlad vychází teprve v roce 1924, tedy téměř dvacet let po Prachařově pokusu. Tohoto tehdy již zastaralého překladu si podrobněji povšiml teprve František Krsek (1854–1928), který v roce 1923 vyjádřil zklamání, „že se krásné básni Arnoldově tímto českým překladem stala krivda“ (Krsek 1923, s. 185). Jestliže však podle Krška ani rok poté publikovaný Davidův překlad „není možno uznati za definitivní“ (Krsek 1926, s. 149), je možno pokusy o český překlad básně označit za snahu o překonání jak formálních, tak výrazových a obsahových překážek. Jestliže totiž Prachař překládá příliš volně, Davidův překlad se zase snaží být až úzkostlivě přesný, čímž se mnohdy stává nesrozumitelným. Tento rozdíl se projevuje hlavně v rýmovaných pasážích, kde je Prachař daleko srozumitelnější. Uvedme jen jednu z nich: „But thou that art to save, thine hour is nigh! / The sad world waiileth in its misery, / The blind world stumbleth on its round of pain; / Rise, Maya's child! wake! slumber not again! / We are the voices of the wandering wind / Wander thou, too, O Prince, thy rest to find“ (Arnold 1879, s. 59). Prachařův překlad zní sice strojeně, je však relativně srozumitelný: „Však ty jsi ten, co spasiti má svět! / A svět již čeká smuten, plný běd, / svět slepý potácí se v trud a žal – / vstaň, synu Májin! Vzbud' se! Nespi dál! / Jsme hlasy větru – dlouhá naše pouť: / ó vyjdi, Princi, klid svůj naleznout!“ (Arnold 1906–07, s. 45). Davidův pokus o doslovnost oproti tomu ztrácí koherenci a přílišným tvořením básnických zkratk též poetickou přesvědčivost: „Leč ty, jenž spasit máš, tvůj blížek den! / Svět smutný čeká, strážní zavalen; / svět slepý klopýtá v běd kolotu – / vstaň! vzbud' se! Majovče! nech dřímotu! / Jsme hlasy větrů bludných: v bludnou též / se pouť dej, Princi, klid-li najít chceš“

¹³ „Pan Arnold svobodomyšlně bere biblické fráze, posvěcené křesťanské imaginaci a křesťanskému srdci ve spojení s Ježíšem, a překrucuje je užíváním o Gautamovi, aby svedl překvapenou a zaskočenou mysl do polovědomého podezření, že Ježíš byl především jen jedním ze skupiny, ať větší nebo menší, v níž byl Gautama druhým a starším.“

(Arnold 1924, s. 52). Ač je tedy možno rámcově Prachařův překlad označit za básničtější, narušují jeho četbu jednak některé pravopisné a grafické zvláštnosti, jednak místy bizarní a komické novotvary: „jungle-cock“ (Arnold 1879, s. 114) je přeložen jako „džunglokur“ (týž 1906–07, s. 25; u Davida „kur džunglí, bažant okatý“ [týž 1924, s. 35]), nicméně jungle-dweller (týž 1879, s. 206) je u Prachaře sice „džunglo-člověk“ (týž 1906–07, s. 177), u Davida ale stejně bizarně „džunglišťník“ (týž 1924, s. 158).

Jestliže se překlad Arnoldovy básně nesetkal po obsahové stránce s kritikou, je to zapříčiněno situací, do níž v letech 1906–07 vstupoval. Česká literatura již tehdy strávila především Vrchlického a Zeyerovy originální parafráze buddhistické tematiky, orientované silně křesťansky, stejně jako několik drobnějších překladů z děl cizích autorů. Arnoldovu poselství je blízká zvláště báseň *Vlaštovka Buddhy (L'hirondelle du Bouddha)* Françoise Coppého (1842–1908), již do drobného výboru z autorových básní zařadil právě Vrchlický (Vrchlický 1893, s. 119–120). Ten k nám uvedl také několik Indií motivovaných básní Leonta de Lisle (1818–1894), který sice mísí z dnešního pohledu neústrojně ve snaze o jakýsi nový indický klasicismus (Schwab 1984, s. 406) volně védské a pozdější tradice (Biès 1974, s. 106), svými ilně „barevnými“ obrazy (ibid., s. 108) se však zároveň snaží představit indický starověk jako dobu ideálnější než romantizované klasické Řecko (Figueira 1994, s. 130). V těchto intencích vyznívají i básně, jež se objevily ve dvou Vrchlického výběrech: „védské hymny“ *Suryâ (Sourya)* a *Vedická modlitba za mrtvé (Prière védique pour les Morts)*; obojí Vrchlický 1877, s. 193–197) a později *Luk Sivy (L'Arc de Civa)*; Leconte de Lisle 1901, s. 5–10).

Další díla světové literatury „oživovala“ Indii v poněkud jiných historických rámcích, než byla její starověká hinduisticko-buddhistická tradice. Působila pak vzhledem ke zvýšenému zájmu právě o klasické sanskrtské dědictví poněkud zastaralým dojmem. Platí to již o překladu romantické básně Thomase Moora (1779–1852) *Lalla Rookh* (1817). Ačkoli bylo dílo populární a dočkalo se i jevištních adaptací (Schouten 2020, s. 133), fungovalo spíše jako symbol romantiky par excellence,¹⁴ případně boje proti útlaku a bezpráví. Tak vyznívají zejména dvě patrně nejslavnější básně cyklu, *Zastřený prorok chorasanský (The story of the veiled prophet of Khorassan)* a *Ctitelé ohně (The story of the fire-worshippers)*, alegorizující boj irských katolíků proti britským protestantům (podrobněji Majeed 1992, s. 95–98; Sharafuddin 1994, s. 134–213; Schouten 2020, s. 133). Byť Moore zobrazil prostor Orientu jako relativně kulturně a mentálně homogenní (srov. Rudd 2011, s. 156), je to Orient muslimský, resp. muslimsko-zoroastrovský. To platí i o Indii, kam je sice zasazen jak rámcový příběh, tak poslední vložená

¹⁴ Na počátku Zeyerova *Duhového ptáka* aranžuje měšťanka Rottenfeldová soubor živých obrazů právě na základě rámcového narativu této básně (srov. Zeyer 1902a, s. 186–192).

báseň *Světlo harému* (*The story of the light of the haram*), je to Indie čistě mughalská a muslimská. Dillí je popsáno skrze evokace muslimského, především perského světa: „Bazary a lázně byly všechny pokryty nejbohatšími čalouny; sta pozlacených lodic plulo na Džumně a jejich vlajky leskle obrážely se ve vodě“ (Moore 1894, s. 7) a podobnými představami je opředen i Kašmír, v němž se odehrává příběh o lásce Džahángíra a Núrmahal: „Zde, hle, modlení hudbou kol minaret zní, / tam zas kadidlo maga, jak houpe jím, voní, / a zde půvabné tanečce indské kol ní / pás rolniček opjat blíž oltáře zvoní“ (Moore 1898, s. 10).¹⁵ Takový obraz sice odpovídá představě Kašmíru v pojetí anglického romantismu (srov. Sharafuddin 1994, s. 282),¹⁶ ta se však právě vlivem poznání staroindických hinduistických tradic značně proměnila. Právě Moorův důraz na detail je tak snad jednou z příčin rychlého zastarání básně, zejména pro snahu po drobnokresbě a encyklopedickém vykreslení dobově čistě muslimsky vnímané Indie (srov. Sencourt 1923, s. 305). Pro to se ostatně vyslovil již William Michael Rossetti (1829–1919) ve smyslu, že dnešní čtenář není o nic ochuzen, nezná-li z této zastaralé básně naprosto nic (ibid., s. 303), a stejně vyzněla i Šaldova kritika českého překladu, jenž „nebyl [...] nejnaléhavější právě potřebou naší literatury“, neboť v básni leccos „zastaralo, leckde prach padl na ty květiny, které lze zřejmě nyní cítit jako papírové a voskové“ (Šalda 1951a, s. 102).

Vědomí výše zmíněné nekoherence s tradičními romantickými schématy je snad také důvodem, proč díla tematizující Indii na ještě odlišnější, raně novověké koloniální imaginativní rovině byla interpretována primárně jiným prizmatem. Týká se to především *Lusovců* (*Os Lusíadas*, 1572) Luíse de Camões (1524/5–1580). Jakkoli se zde objevuje řada indických motivů, počínaje popisy Gangy a bohaté Šrí Lanky a konče náboženskými představami Indů (podrobně Pope 1989, s. 49–54), jedná se především o oslavu portugalského heroického ducha a kolonizace jako takové (ibid., s. 43). Tuto rovinu díla Vrchlický v úvodu svého překladu nicméně zcela ignoruje a čte Camõese jako „básníka oceánu“ (Camões 1902, sv. 1, s. 3), o němž také (a tedy nikoli o Indii) báseň vypráví.¹⁷ Toto čtení tak staví portugalského básníka do jedné roviny např. s Tasseem či Ariostem jako velkými klasiky renesančního eposu a odpovídá i dnešním portugalským interpretacím básně jako zakladatelského díla národní literatury (Pope

¹⁵ V orig.: „Here the music of prayer from minaret swells, / here the Magian his urn full of perfume is swinging, / And here at the altar a zone of sweet bells / Round the waist of some Indian dancer is ringing“ (Moore 1817).

¹⁶ Tak je tomu např. v Byronově *Džaurovi* (*Giaour*), kde je mladá muslimka přirovnávána ke krásnému motýlu z Kašmíru (srov. Byron 1911, s. 27).

¹⁷ Za záměrné považujeme takové čtení již proto, že portugalská kolonizace Indie byla hodnocena (s ohledem na svůj náboženský fanatismus) velice negativně – mimo ostentativní postoj katolických kruhů (srov. také III.2.3, III.3.2). Také František Kvapil (1855–1925) v básni *Mistr Jeroným*, když chce negativně vykreslit postavu Petra d'Ailyho, zobrazuje ho jako starajícího se pouze o to, zda mu jeho lodi „vezou z Indie, d'as ví, z té nestálé, / pepř, šafrán, trpkou myrrhu a perly, korále“ (Kvapil 1887, s. 58).

1989, s. 54).¹⁸ Obdobně je tomu i v případě historické povídky Grigorije Petroviče Danilevského (1829–1890) *Na Indii (На Индию. Историческая повесть из времен Петра Великого*, 1880, knižně 1885), jejíž český překlad byl pořízen přímo z časopiseckého otisku. Román vypráví sice o kapitánu Alexandru Bekoviči-Čerkaském († 1717), že mu „bylo rozkázáno odkrýti starou obchodní cestu do Indie přes Kaspické moře“ (Danilevskij 1883, s. 56), protože se odtud dováží mnoho zboží jako „skořice, indigo, pepř, kašmír“ (ibid., s. 59), syžet však pracuje především s motivem neuskutečněního snu velkého cara. Próza zdůrazňuje především Bekovičovo zavraždění na území chivského chanátu (v oblasti dolního povodí Amudarji) a je oslavou jeho hrdinství sepsanou v době po r. 1873, kdy se chán Muhammad Rahim II. stal ruským vazalem a jeho země protektorátním carským územím (srov. komentář in Danilevskij 1993, s. 677). Zcela zvláštní a poněkud bizarní je konečně imaginace Indie v posledním románu Lewise Wallace (1827–1905) *Indický princ (The Prince of India: or Why Constantinople fell*, 1893, česky 1912). Do byzantského hlavního města r. 1449 přichází bludný Ahasver, vydávající se za indického prince, a to tak dokonale, že „i největší pochybovači neodpřeli by mu svědectví, že je skutečným princem indickým“ (Wallace 1935, s. 226). Představuje zároveň Indii tajemnou (srov. ibid., s. 157), pohádkově bohatou, neboť „indičtí princové [...] jsou všichni bohatí“ (ibid., s. 114), především ale hloubavou a filozofickou. Přichází do rozjitřené Turky ohrožované Konstantinopole, aby prosadil myšlenku o tom, že „není jiné nápravy a očisty náboženství, mimo nezkalenou, výlučnou víru v Boha, a ta vede neodvratně k zavržení všech příživnických poct, které se vzdávají Kristu a Mahomedovi“ (ibid., s. 40). I když není vyslyšen a fanaticky ortodoxní Konstantinopol padne do rukou stejně fanaticky muslimských Turků, je zde Indie symbolem země, „ve které přemítání a duchovní pokusy dospěly na vrchol dokonalosti [...] – kde moudrost uzrála tak, že není již vědění – kde mimo učení není jiné duševní činnosti“ (ibid., s. 227).

Z výše uvedeného je zřejmé, že se z cizích literatur převzaté obrazy dávné Indie do naší beletrie dostávají poměrně pozdě a nekoherentně. Pokud jde o domácí produkci, po několika drobných pokusech zde působí jako iniciační dílo J. Vrchlického, S. Čecha a J. Zeyera. V předchozí době můžeme mluvit o jediném významnějším obrazu indické minulosti, a to ve spojení s kollárovskou ideou etnogeneze Slovanů z Indie. O pramenech *Labyrintu slávy* (1846) Jana Erazima Vocela jsme psali již dříve (I.7.2), nyní znovu zdůrazněme jeho důsledně kollárovskou inspiraci (srov. též Novák 1922, s. 48–49; Sklenář 1981, s. 67). Když si Jan

¹⁸ Vrchlický byl na Camõesovo dílo upozorněn, když byl požádán Xavierem da Cunha (1840–1920), aby českým překladem Camõesových slok psaných otrokyni Barbaře přispěl do jeho multilingvní publikace této básně ve svazku *Pretidão de Amor* (srov. Camões 1895). I později překládal především z jeho lyriky.

Kuthen, vedený Duchamorem (jakousi českou obdobou Goethova Mefista) přeje znát „Slovanů dávné vlasti“ (Vocel 1846, s. 186), zavede je tento mj. do Indie, kde jsme svědky toho, jak národ buddhistických Budhinů (Budínů) „bylo porubáno, / bolné stesky, ryky, lkání – / ku severu z otců země / prchá v nevýslovném hoři / Budhinův nešťastné plémě“ (ibid., s. 192). Opouští tak rajské údolí Gangy, kde „nové jaro kvěsti zdá se, / nebo celé řeky roucho / skví se v pestrých květů kráse“ (ibid., s. 190), zemi, na kterou „Živa věků-věčná / nejskvostnější dary leje“ (ibid., s. 187). Pouť je vede na nehostinné himálajské vrcholky, kde „šeré mlhy, duchové to z hrobu, / chvějící se vzhůru plápolají“ (ibid., s. 193) – zde se se svou rajskou vlastní loučí a nastupují strastiplnou pouť světem i historií. Protože však i přes veškerá protivenství „volnost svatou zachovali“ (ibid., s. 195), může kněz Agnimet vyslovit své proroctví, že „někdy snad přec budhinské to plémě, / když uplyne mnoho, mnoho věků, / s mečem vítězným se opět vrátí / do ztracené praotců svých země“ (ibid., s. 195). Taková „pomsta“ je nicméně jen historickou zákonitostí, neboť vidina budoucího ráje čeká na Slovany-Budíny jen „dokud věčný zákon / Budhy věrně budeš velebiti“ (ibid., s. 196). Vocel tu tak konstruuje představu, podle níž je vrcholem národní existence věrnost náboženství a jazykové identity (srov. Sklenář 1981, s. 67–68), což zcela odpovídá jeho snaze naplňovat historické nebo polohistorické příběhy soudobými idejemi (Novák 1905, s. 54). Proto podle autora ještě dodnes „tímtéž hlasem mladý Ganges kvílí“ jako v době, kdy tato „poslední Budhinův oběť plála“ (ibid., s. 197), aby tak byl jakousi věčnou připomínkou této odvěké povinnosti lásky k národu a náboženství, zrozené na samém úsvitu národních dějin.

Navazování na tyto kollárovske již ve své době kritizované, konstrukce a také jejich šablonovitost vedla snad ke skutečnosti, že je Vocelův pokus jediným dílem, snažícím se úvahy o indické etnogenezi Slovanů beletrizovat. Nepřímým ohlasem neživotnosti těchto ideí je i povídka Polykarpa Starého (1858–1907) *Heliotrop princezny Hesmén-Benti*, vypravující o falzu staroegyptské literární památky, zhotoveném židem Laubenem a hlásajícím senzační zprávy o tom, „že staří Egyptané nejsou ani Semité, ani Chamité, nýbrž – Indové!“ (Starý 1883, s. 198). To, že je podvod po krátké novinářské senzaci snadno odhalen, jasně vypovídalo o dobovém skeptickém vnímání podobnýchromantických názorů.

2.2. Jaroslav Vrchlický

Od Indu pověsti
mi zvoní sladce v ucho;
báj o štěstí
kdy splníš, božská tucho?!

Jaroslav Vrchlický, 1880¹⁹

Motto z básně *Své pagodě (Dojmy a rozmary)* v překvapivé zkratce vypovídá mnoho o básníkově metodě oživování starých historických či legendárních motivů i o jeho vidění Orientu. Jestliže jsou totiž tradičně Vrchlický a Zeyer stavěni vedle sebe a dávání do souvislosti s tzv. „obnovováním obrazů“, je nutno již na počátku zdůraznit, že jejich pracovní metoda je v základě odlišná. U Vrchlického je to vždy tvorba jakýchsi cyklů ducha (jejichž základním vzorem je bezpochyby Hugova *Legenda věků*) a zasazování jednotlivých kaménků do takto vznikající mozaiky. Indické básně v jeho sbírkách tak fungují většinou bezprostředně vedle biblických či arabských, aby poukázaly na různé stránky myšlení Orientu jakožto jedné vývojové fáze lidského ducha (srov. Borecký 1906, s. 209). Proces „obnovení“ obrazu tedy spočívá především ve vlastní básnické reflexi a imaginaci, pro niž není potřeba podrobnější pramenné studium, neboť má vyjadřovat především hodnotící poselství o myšlení dané doby ve vztahu k myšlení dneška. Proto je to „méně bujný kolorit, jenž ho okouzluje, než vysoká etika se zdůrazněním životního principu lásky“ (Jensen 1906, s. 289). Snad i tak se dá vysvětlit, že básník pracoval též na překladech podobně reflexivních básní – byly-li *Lusovci* jakýmsi erbem první orientální renesance, můžeme pokládat Arnoldovo *Světlo Asie* nebo Whitmanovu *Cestu do Indie (Voyage to India)*, jež ve Vrchlického překladu také vyšla, za výrazné body její další fáze (srov. Schwab 1984, s. 21).

Platí to již pro první takový motiv ve Vrchlického básnickém díle, *Narození Sakuntaly (Mythy II)*. Jakkoli se Voborník snaží nalézt přímé prameny básně (Voborník 1915, s. 165), nevede jeho bádání k určitému zjištění; základní prostý syžet o apsarase Ménace a ršiovi Višvámítrovi, převzatý z první knihy *Mahábháraty*, básník vykresluje a „oživuje“ tak, aby z něj vytvořil chvalozpěv na lásku (srov. Jensen 1906, s. 38; Krejčí 1913, s. 34). Lásky je artikulována jako cit daný bohem a přímo jej zosobňující. Král Višvámitra, který „unavený poznal příliš záhy, / jak malicherné lidské sny a snahy / se tříští o balvany nutnosti“ (Vrchlický 1880b, s. 38), se odebírá ke Ganze, aby došel klidu, symbolizovaného pojmem nirvány: „Ó víčka moje

¹⁹ Cit. dle Vrchlický 1880, s. 90.

zmáčkni v svaté snění, / zdrť paměť mou a dej mi zapomnění“ (ibid., s. 34). Přitom je tu zdůrazňována souvislost i s alegorickým smyslem mýtu o sestupu Gangy. Stejně jako Šiva, jenž „s okem holubice snivé, / by spasil svět, tíž vod těch na se vzal“ (ibid., s. 32), i Višvámitra si přeje alespoň alegoricky, aby „moh Gangu příval snéstí svými zády, / by nirvany mne zhlitlo objetí“ (ibid., s. 34). V tomto stavu trpné a po klidu toužící askese, kdy jeho duše „pro lásky cit neměla více místa / v svém lotosovém rouchu neviný“ (ibid., s. 44), se mu náhle zjevuje božská apsarasa (nymfa) Ménaká. Ačkoli ji Višvámitra zpočátku prosí, aby mu ponechala jeho těžce získávaný klid, je jeho žádost předem marná, a to přesto, že Ménaká je veskrze jen trpným nástrojem vůle bohů („Já mlčím jen a ruce mé se chvějí“ [ibid., s. 42]). Právě proto nicméně Višvámitra poznává, že láska je skutečnou manifestací božského: „Z tvých ňader Bhagavatu dech se řine, / sám Kama velký v náruč tvou mne zve“ (ibid.). Proto se z takto božsky předurčeného svazku zrodí Šakuntalá, toto „dítě písňe, hvězda východu, / kněžna lásky svaté“ (ibid., s. 47). Pro poselství o božském původu a poslání lásky si Vrchlický zvolil indickou báji, a proto též příslušným způsobem upravuje kolorit celé básně – nejde tu však o důkladné studium příslušné kultury, na jehož základě bude vytvořen západnímu čtenáři stravitelný obraz, jako spíše o užití exotických motivů pro cizokrajné zbarvení, pro jakési „nahození barev“ na příběh všeobecné platnosti. To se projevuje mimo barvitá líčení exotické přírody též ve slovních obratech: člověk se blíží k vině, „jda v kruhu jak slon, který šlape rýži“ (ibid., s. 46), mračna „se choulila jak stáda divých slonů, / když zuří v síti v děsném chumáči“ (ibid.). Tím vzniká pestrost básnických přirovnání, typických pro exotizující ornamentální romantiku (srov. Borecký 1906, s. 58).

Totéž lze říci i o dvou patrně nejznámějších Vrchlického básních s indickou tematikou, *Assoka-male* a *Savitri* (obě in *Perspektivy*, 1884). Jakkoli se proti sbírce jakožto celku ozvaly dobově některé kritické hlasy (Čech 1885; Zákrejs 1885), byly obě zmíněné básně hodnoceny z celé sbírky nejpříznivěji, neboť jsou plny „exotických vnad a rozkoše“ a obě mluví o vítězství lásky (Zákrejs 1885, s. 272–273; srov. též Borecký 1906, s. 78). Tato kladná reakce nicméně nezabránila obvinění Vrchlického, že *Savitri* není jeho vlastním dílem, ale „pouze“ překladem, byť „důležitým“, cizího vzoru (Čech 1885, s. 85; srov. Voborník 1915, s. 163), proti čemuž se autor bránil a upozornil, že podobná přebásnění daného motivu vytvořili i Friedrich Rückert nebo Edwin Arnold (ibid., s. 163). Ačkoliv také on sám užil patrně řadu evropských překladů a přebásnění (srov. podrobně ibid., zejm. s. 163–167; Suková 2001, s. 48–49), je podobný odsudek pochopitelný jen velmi obtížně. Nejde tu pouze o formální využití blankversu namísto původního šlóku (Voborník 1915, s. 186), ale především o celkové vyznění básně a četné pasáže moderního reflexivního rázu (srov. ibid., s. 163). Takové jsou kupříkladu čistě reflexivní

zamyšlení, vybočující z rámce vlastního narativu. Král Ašvapati (Asvapati) by mohl být šťastný, „však jak to bývá, celé lidské štěstí / je nemožné, jeť napřaženou pěstí, / již smrtelník chce zvedat proti nebi“ (Vrchlický 1884, s. 83); apostrofován je také čas a lidské žití (ibid., s. 94). Stejně tak tvoří dvojici, kreslenou podle typických neoromantických vzorů, i hlavní hrdinové, činnorodá a překrásná Savítri (Sávítri), která „byla plna svatých smilování / a plna vděku, co gazela v běhu, / a čistoty jak úběl zářných sněhů“ (ibid., s. 85), a pasivně trpný Satyavant, který „velký v postu je a velký v honě“ (ibid., s. 88). Celý příběh je artikulován jako souboj lásky jako životního principu, personifikovaného Savítri (srov. Voborník 1927, s. 24), se smrtí jako principem negace a zmaru, zosobněného bohem Jamou (Yama), hrajícím roli podobnou antickému fatu. Na přítomnost předurčené sudby a její přemáhání činnorodým ženstvím ukazují rovněž rozsáhlé přírodní scenerie, kde Vrchlický naplno rozehrává svou obraznost (srov. i Voborník 1915, s. 189; Suková 2001, s. 50). Příroda je tu paralelou k měnícímu se duševnímu rozpoložení Savítri, a můžeme tak snad mluvit o autorském zaujímání její vnitřní perspektivy, jakkoli není formálně nijak naznačeno. Když přichází do lesa za Satyavantem, o němž ví, že jej čeká neodvratná smrt, vyznačuje se přírodní perspektiva nejen barevností a exotickým koloritem, ale rovněž přítomností neustálého strachu a kontrasty hýřivé barevnosti a hnusu: „Tma byla hrozná, světlo děsné bylo / a celé moře paprsků se lilo / skrz lupení, skrz vějíře a trsy / nad kapradí tlum, jak ohromné prsy, / jež zvedalo se, chlupaté a slizké“ (Vrchlický 1884, s. 91). Když oproti tomu po vítězném zápase s osudem, personifikovaným bohem smrti, Savítri se Satyavantem odcházejí domů, může i temný noční hvozd symbolizovat lásku a štěstí: „A časem haluzemi ztemnělými / pták splašen zašustil, však hudba snívá / to byla jim, a pára mlčenlivá, / v níž velké stromy kolébaly hlavy, / jim byla mořem stříbra, odkud žhavý / měl den jim povstat štěstí, zoře, blaha“ (ibid., s. 105).²⁰ Proto také dostává Savítri v celé básni značně aktivnější roli, než je tomu v indické předloze v *Mahábháratě* (srov. Voborník 1915, s. 188); sama odpovídá na dotazy ohledně volby manžela, sama čelí hrozbě Satyavantovy smrti – příznačně stálým refrénovým: „Já chci ho mít!“ Snad proto sáhl autor i k evropským obrazům indického obřadu satí, ačkoli do obsahu

²⁰ Rozsáhlé přírodní popisy slouží Vrchlickému i zde k evokaci exotického jako takového. Příznačné je především užití nejen řady vjemů obrazových, ale i zvukových: „tisíc tónů / tu znělo z hrdla pyšných kardinálů / a z hrdla bengalisů, ve zápalu / jež chtěli překřičet se sladkou notou. / A opic nepřekřičen frašnou rotou / nad cedrů vrcholy a chlebovníků / se kondor občas ozval v drsném křiku, / hýk skalní orel, velký tetřev kdákal, / gnu skuhralo a zdaleka vyl šakal“ (Vrchlický 1884, s. 90). Rozsáhlá citace snad dobře ilustruje nejen hýřivou romantickou obraznost, ale i využívání nejrůznějších motivů, zde z živočišné říše, k evokaci rozmanitosti, divokosti a nespoutanosti tropické přírody. Nezáleží přítom ani tak, zda jsou kondori či tetřevové vhodnými zástupci indické fauny – důležitá je tu variabilita ptačí říše. A v posledním verši zmíněný gnu (pakuň, z khoisanského tgnu [Havlová 2010, s. 170]) nemá ani co dělat v indické fauně, ani „neskuhrá“ – zde však již není podstatná asociace s konkrétním živočichem, ale pouhé exoticky znějící jméno.

příběhu v *Mahábháratě* nepatří (srov. Voborník 1915, s. 189). Nelze ale souhlasit s tvrzením, podle nějž se z tohoto důvodu motiv „do básně dobře nehodí“ (ibid.); neúprosný osud tak nehrozí jen Satyavantovi, ale též Savítri, která toto nebezpečí dobrovolně podstupuje: „Ó běda, běda, sirou budeš vdovou / a za ním v smrt svou krásu lotosovou / ty musíš vrhnout, s ním jak stín v nic jítí“ (Vrchlický 1884, s. 89). V souladu s aktivní rolí ženské lásky Vrchlický vyřešil i základní problém celé básně, totiž Savítrino vítězství nad bohem smrti. Voborník si dobře všimá, že „zde záleží na každém slově i obratu, aby byl úspěch zajištěn“ (Voborník 1915, s. 189), a to zejména proto, že nelze západnímu čtenáři bez složitého vysvětlování dobře reprodukovat původní filosoficko-náboženský rozměr textu *Mahábháraty* (ibid., s. 190). Proto také tento filosofický rozměr u Vrchlického chybí, namísto toho Savítri vítězí jediné svou čínorodou láskou, kterou symbolizuje v průběhu celé básně. Říká to i sám bůh Yama: „Tys zvítězila svojí oddaností / a milou něhou, silnou přítulností, / tvá duše v sobě drahokamy hostí“ (Vrchlický 1884, s. 103); proto také oběma milencům v závěru přeje: „Ó žijte šťastně velký život příští / tak věností a láskou posvěcený, / tou, kterou bůh stal otrokem se ženy!“ (ibid., s. 104). Tudíž nelze vykládat Savítrino přání, aby měla se Satyavantem řadu synů, jako lest k oklamání boha (jak soudí Suková 2001, s. 50–51), ale jako skutečné přání milující ženy, které bez manželova života nelze splnit.

Ještě jinak Vrchlický artikuloval všemocnost lásky v básni *Assoka-mala*. Základním poselstvím, tentokrát explicitě vyjádřeným, je gnómičká sentence, podle níž „svět padne kráse přec jen do náručí“ (ibid., s. 83). Za její ilustraci je zvolen dodnes populární příběh, patrně folklorního původu (srov. Geiger 1905, s. 36; Sirisena 2018, s. 64), který poprvé zachytila šrilanská kronika *Mahávansó* (Geiger 1912, s. 228), podrobněji jej však rozvedl komentář k této kronice, nazývaný *Mahávansó-tíká* nebo *Vansatthappakasini* (Geiger 1905, s. 38). Základem syžetu je láska královského prince Šáliji (Sally) k čandálské dívce Ašókamále (Asoka-mala). Zatímco buddhistická *Mahávansó* odůvodňuje tento vztah tím, „že byla jeho družkou v předchozím životě“ (dle Geiger 1912, s. 228), pro Vrchlického je jediným důvodem dívčina oslnující krása: „Šla záře z jejích údů od úbělu, / že tmavá jízba světlem denním plála, / z úst jejích tekla vůně mahanelu, / jak promluvila nebo jak se smála“ (Vrchlický 1884, s. 78). V originálním příběhu se po smrti svého otce, krále Dutugāmuna (vládl v Anurádhapuře v letech 161–137 př. n. l.), princ Šalija dobrovolně vzdá trůnu, protože žije s čandálskou dívkou, a na trůn nastoupí jeho strýc Saddha Tissa (vládl 137–119 př. n. l.). U Vrchlického je příběh pojat dramatičtěji, aby více vyniklo jeho poselství: přísný král kárá syna za jeho poklesek, ten mu však odpovídá: „Když pohozena perla na hnojišti, / kde blázni jsou, jenž by jí pohrdali, / jen proto, že se v smetích, v kalu blyští?“ (Vrchlický 1884, s. 79). Když se král o nevidané

dívčině kráse přesvědčí, synovi poklesek odpustí, nicméně pouze s výminkou, že „syn mladší bude po mně králem, / ty musíš zřici královské se berly, / když v její kráse žít chceš světle stálém“ (ibid., s. 81). To, že Sally bez zaváhání trůn odmítá a „seděl tiše u tvých nohou / tvé krásy trhaje květ zlatolistý“ (ibid., s. 82), tak podtrhuje poselství básně o moci krásy a lásky nad statky tohoto světa. I zde tedy dává Vrchlický původně historickému buddhisticky zabarvenému příběhu zcela jiný smysl.

Jestliže jsou u Vrchlického bozi ztělesněním osudu (*Savítri*), mohou být rovněž – v intencích křesťanské interpretace východních tradic (srov. III.2.2.1, III.4.1.2) – soucitnými, tedy spíše jakýmsi „bohočlověky“, spasiteli v kristologickém smyslu. To se týká nejenom Buddhy, ale také Šivy v básni *Soucít* (*Staré zvěsti*, 1883). Ten totiž „na zemi největší vždy soucit choval k zvěři, / jak všichni, kteří milují a věří“ (Vrchlický 1883a, s. 5). Vrchlický zde variuje slavnou pověst o Jajátim, zachránivším holubici před sokolem tím, že mu namísto ní nabídne část vlastního těla;²¹ u Vrchlického Šiva, spatřiv supu, „na holubici jak se vrhnout pílí“ (ibid., s. 6), uprosí ptáka, aby se tentokrát kořisti vzdal, že mu za ni poskytne náhradu, kdykoli si bude přát. Pták si pro slíbené přilétá ve chvíli, kdy se Šiva na svaté pouti ke Ganze ocitá v pustině, „kde kamení jen plná dlouhá lada, / ni tvora, ni myši, ani zmije“ (ibid., s. 7). Právě v tuto chvíli je ale Šivovi dar nejsnazší; bůh totiž „rozbité [...] vyrval srdce svoje / a supu vstříc je hodil v mračen roje“ (ibid., s. 8). Drasticky vypointovaný příběh však končí smírně, neboť ve chvíli smrti Šiva „snil o své holubici / a úsměv ráje tkvěl na jeho líci“ (ibid.). Bůh tu tedy existuje jako idea lásky a slitovnosti, ať už jako Kristus, Buddha nebo třeba Šiva (srov. Součková 1964, s. 98). Motivy spojené s postavou Buddhy básník podobně zpracoval v *Žebráku Buddhovu* (*Perspektivy*, 1884).²² V alegorickém podobenství se líčí, jak Buddha přichází poděkovat zavrženému nedotýkatelnému za to, že „tys otec můj, tys vzkřísil moji duši, / jež spala tvrdě, já tě viděl zrána, / tvé šaty hadry, a tvé tělo rána, / tvá skrář jak otep, kterou žernov kručí“ (Vrchlický 1884, s. 18). Podnícen tímto pohledem Buddha odchází, aby hledal příčinu utrpení; město opouští spolu s žebrákem, společně dospějí na lesní mýtinu, kde si vystaví poustevnu, v níž se „nořili [...] až hloubi věci ke dnu“ (ibid., s. 22). Spolu také „v Bhagavat se ponořili zcela“ (ibid.), tj. vstoupili do konečného vyvanutí, nirvány „a v náruč pak si klesli, jako v zkvětlém / tak byli v hrobě“ (ibid., s. 22). Osvícení totiž Buddhovi přináší právě styk se zavrženým a poznání, že „jsou všichni lidé bratři rovni sobě, / ten největší, kdo žije ve chudobě,

²¹ Tu zpracoval jako alegorický příběh pro děti také Josef Karel Nejedlý (1858–1918), později pedagogický spisovatel (Nejedlý 1876–77).

²² O jeho údajném pokusu o překlad Arnoldova *Light of Asia* viz výše. Také Emilio Tèza (1831–1912) zaslal Vrchlickému r. 1889 evidentně s cílem podnitit český překlad svou báseň *A Siddarta Suddodanide, il Budda, imitazione di un inno indiano* (1872), básník však na nevyslovenou výzvu nereagoval (srov. Seidl 1988, s. 81).

/ ten nejvyšší, kdo ve prach níží čelo“ (ibid., s. 21). Ačkoli tedy právem Leandr Čech spatřoval v básni příliš nejasné vyřčení principů Buddhova učení (Čech 1885, s. 24), Vrchlickému evidentně nešlo ani v nejmenším o výklad buddhismu, ale spíše o vyjádření obecných principů humanity s využitím alegorizující postavy Buddha jako jednoho z bohů-spasitelů. Buddha se tak stává jakýmsi lékařem lidských duší v křesťanském smyslu. Toho si povšiml Eduard Albert (1841–1900), jemuž je báseň věnována; když totiž v listě psaném před 7. 11. 1884 za věnování děkuje, poznamenává: „Kdybyste byl malířem, byl byste mi namaloval samaritána; básník mně, lékaři věnoval Buddha, mnohem ještě vyššího a významnějšího“ (Knoesl 1954, s. 25).

Již z toho jasně vyplývá, že poměřovat hodnotu podobných „zlomků epopoje“ či „obnovených obrazů“ tím, jak se přiblížily formě či myšlenkové struktuře původního zdroje (jak se ze strany orientalistů či klasických filologů často děje), může být velmi zavádějící. Podnět mytické či historické události se reflektujícím básníkům lumírovského období stává daleko spíše možností pro vyjádření vlastního světonázoru, opřené o osobité vidění světové duchovní tradice. Proto někdy básně s orientální tematikou ztrácejí již veškerý historický či legendární základ a obraz vzniká jako čistá alegorie nebo filosofické poselství – hranice mezi námi vydělenými skupinami je tu značně nejistá, což platí především pro Vrchlického. V alegorické básni *Civilizace (Zlomky epopoje, 1887)* je tak dějištěm ostrov, jakási Atlantis, která nicméně popisuje bujnou tropickou přírodu a jednotlivými jejími atributy připomíná typické obrazy indické džungle, kde „buvolů a gazel štíhlých davy / zem tepaly a vzduch se kolem chvěl, / kdy z domorodce luku, jenž v keř tmavý / se mangy skryl, šíp zrádný zasvištěl“ (Vrchlický 1887, s. 140). Ač je příběh zasazen do zcela imaginárního prostoru, je pozoruhodné, že to svou exotikou v mnohém využívá právě indické stereotypní obrazy. Podobně je tomu i v alegorické básni (srov. Jensen 1906, s. 98) *Nareda (Napadlo rosy, 1896)*, kde spolu rozmlouvá dvanáct bráhmánů o vlastnostech božství (Bráhmny). Tento Bráhma je však „veliký a hrozný“ (Vrchlický 1896, s. 4), a proto zní jako útěšná zvěst, že „Brahma poslal syna, / v něm jest, ač v clonu těla halí / se jako my“ (ibid., s. 5). Tento syn (zde označený Nareda, evidentně aluze na ršího Nárada) „neumře, neb on je duše světa, / a snivý měsíc lidských ňader milý“ (ibid., s. 7). Poselstvím celé kristologicky laděné básně tedy zůstává, že „kde nelze otce strašlivou tvář snésti, / tam vítán vlídný syna úsměv sladký“ (ibid., s. 6). Podobnou alegorickou reminiscencí, využívající jmen z indické mytologie, jsou rovněž *Zkušenosti Vicvamitry (Boží a lidé, 1899)*. Vicvamitra (Višvámitra) je zde králem, který „ni brouku neublížil ani květu, / což teprv člověku!“, a přesto o něm národ soudil křivě, neboť „dobrého zval tvrdým tyranem / a laskavého lstivým despotou“ (Vrchlický 1899, s. 37). Když však mudrc Nárada radí zdánlivě vážně králi, aby svou povahu zcela změnil („buď k lidem tvrdým, kopni žebráka, / [...] / a těla

otroků svých přejížděj, / když skládají se nice před tebou“ [ibid., s. 38]), vítězí ve Vicvamtrovi ušlechtilost, neboť nedovede být jiným, než je nyní (ibid., s. 39). Tím Nárada prověří královu povahu a radí mu tentokrát vážně: „Trp ještě více, zůstaň dobrým však!“ (ibid., s. 40).²³ Takto u Vrchlického přecházejí motivy přebírané z indické mytologie a přetvořené k vyjádření určité myšlenky či názoru v básně čistě reflexivní a filosofické, které užívají podklad indické mytologie jen jako svérázný druh pozadí, na němž se odehrávají úvahy o všeobecně platných otázkách. Indie mytická se tu v básnických představách spojuje s pojetím Indie jako země filosofů a mudrců.

2.3. Julius Zeyer

Toužili do hloubi Asie, k národům neznámým, v kraje báji rovné, do měst snům podobných, o jejichž jsoucnosti věděli jen z ohlasů neurčitých pověstí. Tam, hádali, že roste smavý štěstí květ. Kde se slunce rodí, tam, zdálo se Jim, že život přeludový, extatický, tajuplný, krásný a věčně jasný jako ranní zora, v níž se slunce koupá.

Julius Zeyer, 1897²⁴

Motto, postavené do čela této kapitoly, se snad poměrně provokativně netýká Indie, ale v rámci řecké novely *Evadna* reflektuje Orient maloasijský, viděný západní, řeckou perspektivou. Snad i proto výše zvolený citát dobře vyjadřuje autorův postoj k dalekému a exotickému Orientu – i pro něj se jedná o tajemné, a proto lákavé země, kam je možno se utéci z prosté a prozaické skutečnosti dnešní Evropy a na kterých zároveň český básník „nemá [...] nijakého praktického zájmu, jaký mají národové v obchodních a politických stycích s nimi žijící“ (Krejčí 1901, s. 404). Vytvoření „obnoveného obrazu“ znamená tedy světu „vrátit zpět kouzlo, které začal ztrácet s rozvojem moderní civilizace“ a tím i stvoření určité jiné žité skutečnosti, „jíž chce romantická poezie opět mystifikovat, znovu zakouzlit“ (Horyna 2005, s. 9). Vypůjčili jsme si záměrně pro tuto charakteristiku citaci z práce o rané německé romantice, neboť Zeyerův vztah k „obnoveným obrazům“ se v mnohém podobá právě odpovědi na výzvy, jež tato předkládala: „Nikdy nebyla by stará doba [...] zobrazena názorně, pravdivě, živě, kdyby se [...] sama neprobudila. Čím byla by veškerá historie, kdyby jí nepřišel na pomoc vnitřní smysl?“ (Schelling 2002, s. 9). Podobnými slovy totiž sám Zeyer charakterizoval např. práci Vojtěcha

²³ Podobný syžet byl oblíben již alegorizující orientální obrozenskou povídkou. Vendelín Dušek (1784–1849) zobrazil podobný příběh v povídce *Tři královci* (1829), odehrávající se „ve východních krajích“ (Dušek 1829, s. 28). Zde také jeden z kandidátů na královský trůn nakonec přichází k podobnému přesvědčení, že i přes všechny těžkosti „kralovati budu dle zákonů, a narazím-li na něco těžkého, poradím se s vezíry a učenými muži“ (ibid.).

²⁴ Cit. dle Zeyer 1903a, s. 70–71.

Náprstka a jeho poznání Orientu: „Kulturu čínskou a její význam poznal [...] více z jakéhosi [...] vnitřního vidění než ze studií podrobných. Přilnul k zázračné Číně, o níž řekl Pauthier, že její paměť sahá až ke kolébce světa jako ona sama až ke kolébce slunce“ (Zeyer 1907a, s. 143). A ještě pregnantněji vyslovil tuto premisu ve *Sněhu ve Florencii*: „K čemu sloužila by všecka krása zevnější, kdyby nehlásala, co se uvnitř děje?“ (Zeyer 1892, s. 147). Proto i zde je třeba při interpretaci Zeyerových děl s orientálními motivy hledět především na jejich celkové sémantické gesto a smysl díla jakožto uzavřeného čistě fikčního celku, a to přesto, že u Zeyera je jeho zájem o Orient daleko více než u Vrchlického spojen s intenzivním studiem dané problematiky. Nicméně téměř veškerá pozornost, která byla zatím Zeyerovým indickým motivům věnována, se soustředí na problematiku zdrojů a jejich zpracování (Heckl 1907; Záhoř 1913; Straka 1915/16; Janáček 1933; Lesný 1933; Kvapil 1941; Poucha 1958; Suková 2001; Gálík 2003). Nepopíráme, že poznání Zeyerových přímých pramenů je důležité (srov. Suková 2001, s. 41), zároveň však pokládáme za stejně významné pokusit se interpretovat literární dílo jako celek generující určitý autonomní smysl a porovnat jej případně se zněním originálu – jakkoli nebyl Zeyerovou přímou předlohou. Neboť za vyhledáváním konkrétních evropských překladů a publikací o Indii, které byly Zeyerovými přímými zdroji, se často ztrácí celková reinterpretace smyslu původního indického textu, jež mu dala evropská orientální renesance. Zároveň je však u Zeyera nutno tuto obecnější literární interpretaci více než u Vrchlického spojit s vědomím o vyhraněnosti indických motivů jako takových. Nesmíme zapomínat, že Zeyer sám studoval sanskrt, a to u Alfreda Ludwiga, ačkoli později píše, že „daleko [...] to nepřivedl, rozptyloval [...] se příliš“ (list Janu Voborníkovi z 20. 6. 1897, cit. dle Zeyer 1938, s. 80), a ve francouzském *curiculu vitae* z r. 1873 uvádí, že zná „prvky sanskrtu“ („éléments du sanscrit“; cit. dle Kašpar 1902, s. 238). Příteli Aloisu Kašparovi (1843–1913) doporučuje brzy poté (23. 6. 1874) četbu Čuprova *Učení staroindického* i Vyhnisova překladu Kálidásovy *Šakuntaly* (ibid., s. 252). Tvrzení, že se „naučil sanskrtu, aby mohl čísti východní knihy“ (Jurčinová 1941, s. 18) jsou tedy sice neodůvodněná, stejně zavádějící jsou však závěry, podle nichž je Zeyerův Orient homogenní a jeho jedinou charakteristikou je, že leží východně od Evropy (Wenzel 2014, s. 49–50). Indický svět, jakkoli romanticky přetvářený, tvoří u Zeyera kulturní svět sám o sobě, stejně jako svět kultury muslimské, židovské nebo čínské a japonské (srov. Vlček 1984).

Brzký zájem o Indii způsobil, že se narážky na tuto zemi objevují již v nejranější autorově tvorbě, i když zde ještě nejde o „obnovování obrazů“. Již v *Ondřeji Černyševu* (1873) se uvádí, že mezi mladým hrdinou a jeho učitelem Lugardonem „ustálil se poznenáhla ten krásný poměr hluboké úcty a neobmezené lásky, jaký prý brahmanův syn a jeho ‚guru‘ [...] k sobě mívali“ (Zeyer 1902b, s. 6). Ostatně již ve starší povídce *Z papíru na kornouty* (1874,

knižně in *Fantastické povídky*, 1882) je drobná zmínka o tom, že mnišství má stejně původ u indických buddhistů jako v thebaiské poušti (srov. Poucha 1958, s. 547; Suková 2001, s. 54). V novele *Jeho svět a její* (1874) rovněž starý světák, hrabě Bergenhausen, vzpomíná na jednu ze svých milenek, indickou bajadéru: „Což by bylo možno zapomenout na temné to oko, v němž se zrcadlil v celé tajuplné kráse starý Orient?“ (Zeyer 1902c, s. 79). Podobně je Indie tematizována i v *Miss Olympii* (1874), kde je ke křesťanským mystikům přirovnáván indický pták čakóra, „jenž toliko paprsky měsíčními se živí“ (ibid., s. 200). A konečně v textu o Myslbekově výzdobě Národního divadla autor přímo uvedl, že ideálem Indů byla jemnost, měkkost (Weichheit), stejně jako u Hellénů ladtost a u Římanů síla (Zeyer 1877, s. 2). Komplikovaněji je obecná představa romantické a exotické Indie vyjádřena v novele *Xaver* (1876), kde je přítomna epizodicky nejen stará romantická Indie (srov. Zeyer 1902c, s. 316) a malá Indka Nancy, která představuje exotický živel (ibid., s. 370),²⁵ ale (u Zeyera ojedinele) též problematika kolonizace a orientalismu. Do kontrastu je stavěn názor manžela Evy Gordonové, který „cítil v hloubi ušlechtilé duše jako krvavé rány ony křivdy, jichž se byla Anglie pod lživou rouškou civilizace na nešťastné Indii dopustila“ (ibid., s. 315), a mínění fanatického anglikánského misionáře, jehož heslem je: „Sekeru do ruky a modly kácet! Neděla se Indii křivda nižádná! Bůh dal ji do rukou našich pro nepravosti její!“ (ibid., s. 319). Negativní obraz fanatického misionáře dobře zapadá do celkové sekulární imaginace křesťanských indických misí (srov. III.3.3).

Pokud se dále zaměříme na Zeyerovy texty, cele věnované obnovení obrazu z indické mytologie, je třeba konstatovat, že oproti dvěma látkám hinduistickým (*Tilottama*, 1880; *Pes*, 1888) stojí čtyři buddhistické (*Opálová miska*, 1878; *Buddha před zrozením*, 1884; *Záletnice*, 1888–1889; *Kunálovy oči*, 1892), i když autor původně zamýšlel patrně zpracovat i další hinduistické epické látky, především syžet *Rámajány*.²⁶

Pro své zpracování látky o boji dvou rákšasů, Sundy a Upasundy, proti bohům²⁷ zvolil Zeyer formu dramatického dialogu. Jedná se nicméně pouze o formální rys, mající za cíl

²⁵ Podobně je tomu i v *Dobrodružství Madrány* (1878, knižně 1882), kde hrdinka v sobě cítí proudit krev starých indických rádzů (srov. Suková 2001, s. 55).

²⁶ Zeyer znal *Rámajánu* patrně ve výboru Adolfa Holtzmanna (ce 1941) a živěji se o ni začal zajímat kolem r. 1887 – důvodem snad mohlo být i poněkud kuriozní jméno, které podle hrdinky eposu dostala Sita Bourgesová (1887–1915), dcera Anny Bourgesové, jíž byl Zeyer kmotrem (srov. Hellmuth-Brauner 1941, s. 26). Holtzmannův překlad si Zeyer vypůjčil od Vrchlického, jemuž píše 5. 2. 1889, že pomýšlí na „jakýsi výtah nejkrásnějších míst, ale tak spojených, že to nebude celek vždy“; že se však nemělo jednat o překlad, potvrzuje zmínka, podle níž chtěl nejen vynechat „všechny epizody k hlavnímu ději nepřiléhající“ a zkrátit „ty nekonečné boje“, ale též humanizovat v básni vystupující opičí národ (Pražák 1955, s. 189–190).

²⁷ Pramenem *Tilottamy* je I. kniha (*Ádiparvan*) *Mahábháraty*. Zeyer snad epizodu znal z Boppova překladu *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst anderen Episoden aus Mahabharata* (Suková 2001, s. 57), jistě však znal také Gebauerův překlad v *Květech* 1867 (srov. IV.2.3).

vypjatými dialogy zachytit průběh narativu, při tom se však Zeyer neochuzuje o rozsáhlé deskripce (srov. úvodní popis Indrova ráje svargy [Zeyer 1880, s. 143]). Využívá k nim rovněž rozsáhlé lyrické dialogy, jako když světec Bharata líčí krásu příbytku bohů: „Vidím velké lesy vroubící stínem jezera bez počtu, modré hory čnějící v dáli do výše, démantový hrad září tam jak slunce a bělí se jak nakupená oblaka“ (ibid., s. 148), nebo když Tilottama líčí probuzení za úsvitu: „A kolem budí se vše k novému jásání... Černé opice visí za ruce na větvích obrovských stromů a hledí na mne rozumnými očima, a zpod listů kvetoucích amrů, kolíbajících koruny v ranní páře, šveholí bengálí a klokotá bulbul!...“ (ibid., s. 173). Není tedy správná interpretace textu jako dramatu a z ní vycházející výtky o nemožnosti jeho jevištního provedení (Vlašínová 2003, s. 48). Rovněž názor, podle něž jde o zobrazení starého antického mýtu o zápasu člověka s bohy, tedy jakousi variaci na prométheovský motiv (ibid.), resp. alegorii o boji lidského rozumu proti nebesům, která bohové zachraňují pouze lstí (Voborník 1907, s. 116), je poměrně nepřesvědčivý, neboť zcela pomíjí roli titulní postavy, apsarasy Tilóttamy. Zato je výstižný postřeh Jana Nerudy, který ve své recenzi (*Lumír* 8, 1880, č. 7, s. 111–112, šifra -da) uvádí, že „variací původního mýtu docílil básník velmi mnoho: hrdinka, to čisté, nevinné dítě, jemuž bozi dali život jenom proto, aby je učinili obětí své nenasytné pomsty, jest nanejvýš sympatickou a velikou ve své bolesti“ (Neruda 1977, s. 333). Bohové jsou zde skutečně zobrazeni podle vzoru poněkud karikovaného olympského panteonu, žijícího bezstarostně a v zahálce: „Pod věčně kvetoucími stromy, nesoucími zlaté plody, tančí vaše apsarasy, gandharvů černý zpěv zní hájem tvým, na zlatých stolech stojí číše plné ambrosie, z výše prší květy jako z duh, vy záříte věčným úsměvem“ (Zeyer 1880, s. 150). Na nebezpečí, které jim hrozí ze strany obou asurů, již zcela zapomněli, přestože se proti němu předtím pokoušeli marně bojovat (ibid., s. 151–152). Ač je za tuto trestuhodnou nedbalost kárá i smrtelník Bharata (ibid., s. 154), Indra jakožto král bohů reaguje při připomenutí nebezpečí jako zbabělec: „Ó osude, tys silnější než bozi! Zanechme těmto smělčům domy naše v plen! Svět Brahmův jedinou jest naší spásou!“ (ibid., s. 156). Bozi tu tedy (na rozdíl od Vrchlického) nejsou nositeli osudu, neměnného fata, ale daleko spíše příliš lidské bytosti, neumějící zvítězit ani nad nepřítelem, ani nad vlastními malichernými slabostmi, neboť i v Brahmově světě „zapomněli na svůj žal, úsměv dlí na jejich tváři [...] nikdo nevzpomíná víc, že v tomto okamžiku asurové zlaté domy v ráji Svargas loupí...“ (ibid., s. 158). Jedinou výjimku mezi nimi tvoří Višvakarman, který je u Zeyera božským umělcem a snílkem, toužícím po nedosažitelném ideálu krásy: „Mysl moje naplněna světy, které posud nestvořeny, moře neurčitých tvarů vře mi v duši, která napila se v zdroji krásy. Píji věčně a nikdy neuhasne žízně mojí palčivost“ (ibid., s. 158). Zosobnění dobově pojaté role umělce graduje až pygmalionskou scénou, kdy Višvakarman stvoří Tilottamu, aby

se do ní nejen zamiloval, ale aby též tímto vrcholným dílem zcela vyčerpал svou bytost: „Já stvořil sochu ženy, krásnější než Majin nejluznější sen! [...] Má bytost jest tak prázdná teď, po tomto tvoření, jak číš, z které by někdo z bohů vypil amritu do poslední krůpěje!“ (ibid., s. 160). Jeho výtvar, krásná Tilottama, je přitom krásná především bolestí, která se v její postavě od počátku zračí: „Proč dlí v dlouhých jejích zracích, plných něhy, plných nevýslovné krásy, ten přidech snivého bolu, tajuplné truchlivosti, připomínající lkání holubice?“ (ibid., s. 162). Příčin tohoto bolu je několik: jednak Višvakarman do svého díla vložil „mimovolný vzdech po ideálu, nikdy nikým nedosaženém“ (ibid.), jednak nad dívčíným osudem má od počátku moc Brahma: „Jako hvězda, kterou z ruky vypustím, svým pevným směrem nevědomě krouží, tak půjdeš i ty bez vůle cestou, kterou prst můj tobě vykázal“ (ibid., s. 164–165). Tragédie Tilottamy je určena právě tím, že toto jsou první slova, jež uslyší po svém procitnutí, a teprve po nich následuje poznání, „jak je světlo sladké, ó, jak je žití sladké!“ (ibid., s. 164). Roli neúprosného, protože nepřemožitelného a od počátku všeurčujícího osudu zde tedy přebírá jedině Brahma a vlastním tématem Zeyerova příběhu je do značné míry nemožnost živoucího, myslícího a cítícího člověka se tomuto předem určenému osudu vzepřít. Jestliže jsou v původním příběhu *Mahábháraty* oba asurovští bratři, Sunda a Upasunda, hlavními hrdiny příběhu a Tilottama pouhým nástrojem bohů, je tomu u Zeyera opačně. Pro celkové vyznění jeho textu není nejdůležitější, že jsou oba asurové přemoženi, ale že nástrojem jejich zhouby se stává myslící a cítící bytost, Tilottama, jíž Brahma zašeptal při zrození do ucha dvě slova, totiž jména obou bratří, a tím ji s nimi navždy svázal, „tak může býti slovo osudem“ (ibid., s. 174). Tento svazek nemusí být u Zeyera nutně erotický, je to spojení dané od věků a určené Brahmou jako nezměnitelnou vůlí: „Jsemť vaší sestrou, miluji vás oba, oba... Jména vaše budila mne k životu! Nás spojil Brahma!“ (ibid., s. 179). Proto není podstatné, že oba asurové toužící po Tilottamě se pustí do smrtelného zápasu, ale to, že tento zápas je osudný i pro Tilottamu: „Zadržte, což nevidíte, že každá vaše rána vniká v duši mou? Ó ustrňte se nade mnou“ (ibid., s. 182). To je rovněž okamžik prozření, kdy hrdinka chápe, že její role je od počátku pouze a jedině trpně tragická, že byla stvořena necitelnými bohy právě k tomuto účelu: „O zajásejte, krutí, nenávidění vy bozi, hle, tam v rudém moři krve zašli bohatýři jako dvě slunce z nebe spadlá...“ (ibid., s. 183). A odtud též pramení její rezignace a oddání se věčnému, nekonečnému žalu nad tímto světem při posledním, katartickém setkání s Brahmou: „Znám jednu pouze slast, ta sluje — nebýti. Proč oloupils mne o ni? Klnu tobě! [...] Když ale zemřít nemohu, nuž tedy dej mi za přibytěk neobmezený ten prostor, kde myriády sluncí planou a krouží. [...] V té metelici vířných sluncí chci přebývat a duši svoji upomínkou živit“ (ibid., s. 184–185). Zeyer tak dokázal přiblížit obsah indické báje pocitům moderního čtenáře (srov. Riedlbauchová 2010, s. 121),

zároveň ale též podat obsah ve formě dialogu (upomínajícího snad nejvíce právě na antickou tragickou osudovost) a za použití nejrůznějších lyrických obrazů a mnoha výrazů „označujících věci čarovné, fantastické“ (Häckl 1907, s. 8). Můžeme tedy uzavřít, že se v *Tilottamě* jedná o svébytný pokus o vytvoření mýtu, magického a mystického svou starobytlou formou a syžetem, avšak moderního ideově a citově působícího na dobového čtenáře, zdánlivě zbaveného mytické zkušenosti.

Pokusil-li se Zeyer v *Tilottamě* o vytvoření tragického příběhu, základním tématem jeho ostatních indických „obnověných obrazů“ jsou různé variace lásky a soucitu. Tak je tomu již v básni *Pes*²⁸ vypravuje pro Zeyera poměrně neobvyklou formou osmislabičného jambu (napodobující formu originálního šlóku) děj předposlední, XVII. knihy *Mahábháraty* (*Maháprasthánikaparvan*).²⁹ Příběh, líčící odchod pěti hrdinů básně, bratří Pánduovců, do bezdomoví, konvenoval Zeyerovi pro motivy odřeknutí se profánního světa plného zklamání a vulgárnosti. Proto Pánduovci „větší svedli / vítězství než všechny boje, / které byli bojovali: / překonavše samy sebe, / odřekli se korun slávy“ (Zeyer 1907b, s. 15). Na horském úbočí se posléze „sřadili [...] na své dráze / druh za druhem podle stáří“ (ibid., s. 18) a postupují těžkou cestou k nebeským výšinám. Zeyer krajinu romantizuje a dává jí chmurnou podobu pustiny plné smrti a utrpení (Kvapil 1941, s. 142), která je ale také krajinou zkoušky, již musí podstoupit pět bratří proslulých slávou a hrdinstvím i jejich manželka Draupadí na cestě k božským světům. Proto jsou podstatné také hříchy, jimž všichni Pánduovci mimo nejstaršího Judhišthiru během cesty podléhají a které jsou hříchy v evropské tradici zabraňujícími účinnému pokání a zřeknutí se světa v křesťanském smyslu: Sahadéva je pyšný na svou krásu, Nakula na svou dovednost, Ardžuna se chlubí svou silou, Bhíma je příliš oddán rozkošem tohoto světa a „něhyplným“ hříchem Draupadí (Zeyer 1907b, s. 19) se stává přílišná láska pouze k jednomu z pěti bratří, kterým byla společnou manželkou, tedy stranictví v lásce. Jediným průvodcem nejstaršího Judhišthiry tak zůstává zavržený pes, kterého pouze „slepá láska vede“ (ibid., s. 18) a který je u Zeyera převtělením boha Dharmy; tím se na rozdíl od předlohy v *Mahábháratě* stává ústředním tématem celého narativu soucit se zavrženým zvířetem (srov. Kvapil 1941, s. 146; Suková 2001, s. 62–63). A právě soucit se slabým a bezbranným tvorem umožňuje Judhišthirovi, který předtím při smrti bratrů a manželky „tvář nemáčí / slzou přece, ač se svírá / srdce bolem, k pláči svádí“ (ibid., s. 21), dosáhnout nebeských světů a jejich blaženosti. Tím

²⁸ *Světózor* 22, 1887–88, č. 1, s. 8–10; č. 2, s. 18–19.

²⁹ Pramenem pro Zeyera mohl být francouzský překlad Phillipa-Édouarda Foucauxe (1811–1894) *Le Mahábhárata: onze épisodes tirés de ce poème épique* (1862; srov. Kvapil 1941, s. 140) a dále anglické přebásnění Edwina Arnolda ve sbírce *Indian Idylls* (1883); analýza ukázala, že je Arnold Zeyerovi obsahově snad bližší, že ale znal a použil zpracování obě (Poucha 1958, s. 547–551; Suková 2001, s. 61–62).

tento motiv souvisí bezprostředně jednak s jinými Zeyerovými vyjádřeními soucitu a lásky ke zvířatům, zejména právě věrným psům,³⁰ jednak s jeho pojetím indických náboženství jako hlásajících soucit a lásku (proto je zde Indie hned na počátku označena jako „země květů slitování, / odříkání, nezištnosti“ [Zeyer 1907b, s. 14]).

Láska, slitování a soucit jsou tedy u Zeyera synonymy jednoho základního pojmu, vyjadřujícího stejně směřování křesťanství i indických náboženství, především buddhismu (Sládek 2009, s. 46). Tato „odříkavá nepohnutá moudrost a nejvášnivější soucit“, později na básních s indickou tematikou vysoce oceňované (Šalda 1951b, s. 29), spojuje u Zeyera buddhismus s křesťanstvím – skutečnost, že u Kristových jeslí stáli vůl a osel, interpretuje již r. 1883 jako „jakýsi akord buddhistický, ač dosti neurčitý“ (list Josefu Maudrovi z 24. 12. 1883; Dolenský 1923, s. 172). Zájem o útěšnost buddhistické filosofie stoupá u Zeyera počátkem devadesátých let, přičemž značný vliv lze spatřovat i v jeho studiu theosofie a tzv. esoterního buddhismu (srov. III.2.2.2). Proto píše 26. 2. 1892 Anně Lauermannové-Mikschové, že obě náboženství mají společnou útěšnou myšlenku očištění, protože „smrtí nemůže člověk dosáhnout všeho pojednou, tím životem posmrtním bojuje a snaží se dále“ (Lauermannová-Mikschová 1918/19, s. 896), a v dopise Svatopluku Čechovi z 1. 8. 1892 vykládá podobně útěšně i pojem karmického zákona: „Odejdem-li tam, kam odešly naše sny, kam vzdechy a touhy naše tíhly, najdeme své ideály tam“ (Strejček 1911, s. 191). Není proto překvapivé, že právě toto hledání nakonec vedlo Zeyera od theosofie a buddhismu k mysticky pojímanému katolicismu (srov. Šach 1942, s. 119), neboť nevidí obě náboženství jako rivaly, ale jako dvě synonymní a stejně spásné alternativy (Sládek 2009, s. 47). Proto mohly být buddhistické motivy v jeho tvorbě později katolickými interprety vztahovány ke Kristovu vykupitelskému poselství (srov. Lang 1904, s. 99).

Již v prvním zpracování buddhistické látky, jedné z pasáží *Opálové misky*,³¹ je taková komparace explicitě přítomna,³² neboť Buddha i Kristus zde představují zástupce těch, „již svou krev prolévati musejí, aby člověčenstvo nezhyňulo v hnusném sobectví“ (Zeyer 1882a, s. 77). Jak Buddha, tak Kristus jsou tedy podle této vize poslání Bohem (srov. Šach 1942, s. 54–56),

³⁰ Nejde pouze o pasáž z II. dílu *Trojích pamětí Víta Choráze* (k souvislosti srov. ce 1941), ale např. i o pasáž ve *Vůni*, v níž Majmunu ve chvíli největší tísně, kdy je vedena na popravu, zachrání soucit s žízňivým psem před smrtí (srov. Zeyer 1904, s. 140–141). Právě Zeyerova „přílišná, jiným nepochopitelná láska ke zvířatům“ (Lauermannová-Mikschová in Šach 1942, s. 57) byla přičítána vlivům indických náboženství, zvláště buddhismu.

³¹ *Národní listy* 18, 1878, č. 220, s. 1; č. 221, s. 1–2; č. 223, s. 1–2; č. 227, s. 1–2; č. 231, s. 1–2; č. 236, s. 1–2. Povídka byla napsána přímo na žádost Jana Nerudy, jenž hledal příspěvatele pro *Národní listy* z co nejširšího spektra českých autorů (srov. Mocná 2005, s. 74).

³² Symbolicky je souputnictví Buddha a Krista vyjádřeno též na počátku *Domu u tonoucí hvězdy*, v líčení toho, jak „v smrtelných úzkostech svých tiskla, jako nejvyšší útěchu a nejsvětější pýchu, matka země hrstku lilíí polních z království božího a bílý lotos Buddhův k těžce oddychujícím, bolestně Úpícím prsům svým!...“ (Zeyer 1897, s. 20).

aby artikulovali totéž poselství o soucitu a nesobecké lásce k bližnímu. Snad i proto je Buddhův příběh líčen jen v hrubých rysech, takže Zeyerův přímý pramen nelze určit (Poucha 1958, s. 546–547; Suková 2001, s. 54–55). Příběh se soustředí na Suprabuddhiho, který je světskou láskou k Maji pohnut, aby se stal brahmačárinem, protože však „ne čistá láska k ctnosti naplnila moji duši, ale naděj na převzácnou odměnu“ (Zeyer 1882a, s. 47), dopustí se „nejsvrchovanější pošetilosti“ (ibid.), hříchu, za nějž musí pykat tím, že jeho „život téměř bez konce potrvá“ (ibid., s. 49). Ahasverovský motiv je zde tedy uchopen jako zápas mezi světským a duchovním, resp. mezi egoistickým a nesobeckým, a jednotlivé jeho fáze představují Suprabuddhiho setkání s Buddhou, Sókratem, Kristem, Husem a Janou z Arku jako zástupci duchovního boje proti světskému egoismu. Proto se stává nejprve společníkem mladého Buddha, jehož „holubičí [...] zrak měl překvapující hloubku“ (ibid., s. 50–51); a právě v jeho přítomnosti dosáhne poprvé poznání, že „Odříkání a bezmezná oddanost toho mladíka povznášela mne z prachu, v který mne někdejší moje sobeckost byla uvrhla“ (ibid., s. 54). Poselství Sókrata, Buddha i Krista je tedy totožné: je to právě ona odříkavost, soucit a láska k veškerenstvu a příklad, který dali lidstvu svým životem. Pro zachování památky na tento život slouží opálová miska, do níž Suprabuddhi zachytí nejen Kristovu krev, ale také krůpěj rosy, která se v okamžiku Buddhovy smrti zaskvěla na lotosu, který vykvetl z jeho čela (ibid., s. 55). Právě miska, zároveň posvátný artefakt buddhistů i symbol Svatého grálu tak za pomoci stálého přeznačování své symboliky představuje vnější artefakt, spojující jednotlivé myšlenkové proudy a osobnosti (srov. Królak & Ślusarczyk 2009, s. 89). Snahu o vyjádření obecného filosofického poselství v povídce postřehli i doboví recenzenti, kteří kladně hodnotili dílo svědčící „o myslí humanismem cele proniklé“ (Miřiovský 1882–83, s. 32), které navíc „vydává svědectví o nevšední znalosti cizích literatur“ (an. 1883, s. 23), a kladně kvitovali především, „že novelistika česká už i do takovýchto sfér filosofické reflexe a vyššího myšlenkového slohu se povznáší“ (Bílý 1883, s. 560).

Podobné téma, připomínající také Vrchlického *Soucít*, zpracoval Zeyer v *Buddhovi před zrozením* (*Poesie*, 1884).³³ Příběh vypráví o bráhmanu, který obětuje své tělo hladové tygřici

³³ Na básni je možno ukázat, jak obtížné je určovat přesné prameny, z nichž Zeyer čerpal. Dosud se soudilo, že pramen příběhu není možno určit (Poucha 1958, s. 546; Suková 2001, s. 59). Bezprostředním zdrojem, z nějž se Zeyer o legendě dozvěděl, byla však kniha Eugèna Burnoufa *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, kde je podáno stručné shrnutí příběhu podle epizody o *Rúpávalí* ze sbírky *Divjavadána* (Burnouf 1872, s. 142). Autor však zároveň odkazuje na dvě mongolská převyprávění příběhu, která Zeyer mohl znát. Zatímco příběh o Uligerün Dalai vypravuje ve 3. kapitole o princí Dzenčan-čechenpo rovněž poměrně stručně (srov. Schmidt 1845, s. 22–25), verze z vyprávění o Altan Gerel je sice barvitější a obsahuje některé detaily podobné těm u Zeyera, princ Mahásattva se zde však obětuje nikoli ze soucitu, ale čistě proto, aby se stal bódhisattvou a vykoupil množství lidí z moře sansáry (Schmidt, 1831, s. 167), a protože jej hladová tygřice nechce usmrtit, podřízne si sám hrdlo (ibid.). Snad nejbližší je tedy Zeyerovi Arnoldovo líčení v *The Light of Asia* (1879; česky 1906–07, s. 113–114), nicméně nemáme doklady, že by Zeyer již tehdy báseň znal. Proto je příklonění se k jedné ze čtyř možností závislé vždy na

kojící mlád'ata s myšlenkou: „Krev moji kdybys pila, / svým dětem mléko bysi podala. / Mou zhoubou tedy šťastna by si byla!“ (Zeyer 1884, s. 167). A stejně jako Vrchlického Šiva, i tento bráhman se ve chvíli, kdy jej tygřice trhá na kusy „usmíval / jí sladce v hrozný hled a život zhas / mu blahým vzdechem, neb si zpomínal / ve skonu svém, že velký lásky kvas / byl tygrům připravil...“ (ibid.). A jako se obětovaný u Vrchlického stane soucitným Šivou, beroucím na svou hlavu břemeno Gangy, tak bráhmanův duch se vtělí do ještě nenarozeného Buddha, jenž se bude vyznačovat „velkou láskou zázračnou“ (ibid., s. 166).

V *Záletnici*³⁴ zpracovaná látka o lásce kurtizány Vásavadatty k mnichu Upaguptovi se těšila v evropských literaturách určité popularitě (později také v přebásnění R. Thákura; srov. IV.6.).³⁵ Motiv, pocházející původně z XXVII. části sbírky *Divjavadánam*,³⁶ si Zeyer značně přizpůsobil. Do kontrastu postavil asketický život kupeckého syna Upagupty, jenž „stále měl / před zrakem duše Buddha ideál / a o zákonech jeho rozjímal“ (Zeyer 1951, s. 388–389), a kurtizány Alambuši, která „idolem jest vášní divokých“ (ibid., s. 392). A právě tento život rozpoznává jako hříšný, když je Upaguptou odmítnuta (ibid., s. 396), neboť právě odmítnutí jí dává poznat skutečnou lásku. Komplikovaný vztah asketické svatosti a lásky je zvýrazněn i skutečností, že Alambuša čte od počátku v Upaguptových očích „o výších života / k nimž nepřistoupí nikdy smyslů blud“ (ibid., s. 400). Odtud pocházejí její počáteční snahy tuto beznadějnou lásku zničit, ať vyhnáním Upagupty z města, nebo oddáním se králi Kašjapovi, jehož dosud odmítala. Právě poznání skutečnosti, že Kašjapova „smyslná a vilná [...] tvář / škleb posměchu byla na ideál, / jenž duši její plnil září svou“ (ibid., s. 404), je příčinou jejího vražedného činu, reakce, která je zároveň vraždou vlastní přetvářky a podrobením se moci lásky. Proto je ochotna snášet všechna muka nejen jako trest za svůj čin, ale jako projev oddanosti své lásce. Závěrečné poselství pak přirozeně vyznívá ve smyslu, že „srdce čistota / jest nejkrásnějším darem člověka“ (ibid., s. 408). Je tedy evidentní, že hlavní postavou není u Zeyera Upagupta (jak píše Poucha 1958, s. 543–544; Suková 2001, s. 60), nýbrž právě

interpretově přesvědčení o míře Zeyerovy invenčnosti a o charakteru jím provedených „úprav“ originálu, z něž čerpal.

³⁴ *Světlozor* 23, 1888–89, č. 5, s. 50–51; č. 6, s. 62–63; č. 7, s. 75; č. 8, s. 87. Báseň vznikla přímo na žádost M. A. Šimáčka (Zeyerův list Janu Lierovi z 8. 1. 1888; Ježková 2017, s. 78) a knižně měla vyjít v proponovaném III. svazku *Z letopisů lásky společně s Piou de' Tolomei a Gabrielem Espinosou*; k rozdělení do dvou svazků došlo teprve v průběhu sazby (srov. listy Zenonu Przesmyckému z 24. 6. 1891 [Šliziński 1980, s. 91] a Zdeňce Braunerové ze 7. 9. 1890 [Hellmuth-Brauner 1941, s. 59–60]). Do němčiny báseň na Zeyerovu vlastní žádost přeložila Ottilie Malybroková-Stielerová pod názvem *Buhlerin* v antologii *Poesie aus Böhmen*, editované E. Albertem (Janičková 1996, s. 67; Voborník 1907, s. 284).

³⁵ Zeyerovo zpracování vychází z francouzského převyprávění Mary Summerové (1842–1902), zařazeného pod názvem *La courtisane et le pieux bouddhiste* do sbírky *Contes et légendes de l'Inde ancienne* (1878; srov. Zeyer 1951, s. 436; Poucha 1958, s. 542; Suková 2001, s. 57).

³⁶ Příběh však vypráví rovněž Kšéméndrova *Avadánakalpalatá* (Strong 1992, s. 76–77), která má některé detaily se Zeyerem společné (srov. Wilson 1996, s. 95).

Alambuša a tématem povídky je sice překonání vášní, avšak nikoli ve smyslu buddhistické původní legendy; ta pokládá příběh za spásonosný, neboť Upagupta před smrtí vyjeví Vásavadattě pravdu o tom, že život je utrpení, takže může rychleji „vstoupit do proudu“ a stane se šrotápannou (Strong 1992, s. 78) a rovněž Upagupta se tímto kázáním z kupce, „Buddhy bez známek“, stává arhatem (Wilson 1996, s. 95). U Zeyera je do centra postaven příběh Alambuši, jakési indické verze kající Magdaleny (Królak & Ślusarczyk 2009, s. 94), které je dopřáno poznat skutečnou a pravou lásku a trpět pro ni.

Ze všech indických motivů v Zeyerově díle bylo věnováno nejvíce pozornosti *Kunálovým očím* (např. Janáček 1932; Gálik 2003; Macháčková 2011, s. 14–28),³⁷ jejichž motiv je převzatý původně z *Ašókadány*, jedné z částí *Divjádány* (český překlad Lesný 1927a, s. 120–131; týž 1927b, s. 5–12).³⁸ V letech 1907–1908 na jeho motiv napsal stejnojmennou operu Otakar Ostrčil (1879–1935) a libreto k ní složil Karel Mašek (Fa Presto, 1867–1922), ač údajně za vydatné Ostrčilovy pomoci (Nejedlý 1949, s. 182–183) a se záměrem, aby byly pokud možno „dialogy originálu místy doslova zachovány, místy jen stručněji upraveny“ (Mašek 1908, s. 5). Opera, na jejíž dokončení naléhal přímo Karel Kovařovic (1862–1920), měla premiéru 25. 11. 1908, přijata byla ale rozpačitě (Nejedlý 1949, s. 209; Kratochvílová 2018, s. 36–37).

Originální příběh v *Divjádáně* má původně ilustrovat, jak se dharma projevuje nejen v životě krále Ašóky, ale také jeho syna Kunály (Strong 2002, s. 25), jenž je nicméně osobností historicky značně nejistou (Filipský & Vacek 1970, s. 158). Zeyer celou indickou legendu přesadil do barvitě vykresleného prostředí (Janáček 1932, s. 433). To je však tvořeno pomocí zdánlivě kontrastního spojení neurčitého s detailním. Na počátek celého textu situuje rozsáhlý popis města Radžagrihy (Rádžagrha), kam příběh přemístil z Pátaliputry snad proto, aby přiblížil Kunálu ještě více Buddhovi, neboť v tomto městě „řád co žebrák bloudíval“ (Zeyer 1896, s. 104; srov. Janáček 1932, s. 433). Tím, že město popisuje v době večerního soumraku, zároveň dosahuje ztlumení barev a obrysů, aniž by se však vzdával barvitosti a pestrosti: „Obloha byla jeden purpur, samý blankyt, samý tyrkys, samý jantar, samý topas“ (Zeyer 1896, s. 104; srov. Wenzel 2014, s. 28). Podobně si počínal v podstatě také Ostrčil, když zbavil svoji operu veškerého nadbytečného exotismu a děj umístil do jakési neurčité daleké země, aby tak vyniklo hlavní poselství příběhu (Nejedlý 1949, s. 188; Němeček 1968, s. 175). Proto je snad

³⁷ *Lumír* 20, 1892, č. 31, s. 361–364; č. 32, s. 373–375; č. 33, s. 390–392. Do němčiny povídku přeložila Cornelia Spera (vlastním jménem Angelika Jahnová, 1869–1929) – *Kunala's Augen: Politik* 44, 1905, č. 112, s. 1–4.

³⁸ Zeyerovým zdrojem byl překlad v Burnoufově *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, neboť jiný překlad do evropského jazyka neexistoval (Gálik 2003, s. 334).

částečně opodstatněné hledat neúspěch premiéry symbolicky konstruovaného díla v nádherné orientální výpravě Národního divadla (Nejedlý 1949, s. 209–210; Němeček 1968, s. 175).

Stejně jako Upagupta, i Kunála je uveden do pokušení ženou, tentokrát Ryšja-rakšitou,³⁹ svou nevlastní matkou a jednou z Ašókových žen. Prostředí v této scéně příznačně ztrácí své přitímní a pozornost je zaměřena k detailům dívek, jejichž „oči [...] planuly, rty jejich se třásly, hlasy jejich zmíraly jako vzlykem, prsty jejich trhaly křečovitě struny, které se lkáti zdály“ (Zeyer 1896, s. 107). Kunála je nicméně pevně oddán své tiché a mírné ženě Pradžápaty:⁴⁰ „Můj svět jsi ty [...] a nikde nebudu v poušti, nikde v cizině, kde budu s tebou“ (ibid., s. 110). Zeyer zde tedy opět proti sobě postavil dvě různé ženské povahy, vášnivou a nešťastnou Ryšja-rakšitu a oddanou a milující Pradžápaty (jež v*Záletnici* personifikovala svou proměnou jediná Alambuša), za nimiž ustupuje Kunála poněkud do pozadí podobně jako Upagupta (srov. též Janáček 1932, s. 435–437). Různost obou ženských povah vystupňoval ještě Mašek ve svém libretu, kde od počátku vykresluje Ryšja-rakšitu jako ženu nemilovanou a nemilující svého chotě; královna zde přímo žádá na Kunálovi: „Jsem pouhou krále obětí, / oč oloupil mne, ty mi vrat“ (Mašek 1908, s. 14–15).

Aby se chránil od hříchu, žádá Kunála, aby byl přeložen do vzdálené Taxily (Takšašila), Ryšja-rakšita však nezapomene, že byla princem zavržena, a vyprosí si na Ašókově tajně jeho pečeť. Zde Zeyer příznačně změnil původní motiviku textu: v *Divjádáně* udělí Ašóka královně právo omezené vlády za to, že jej uzdravila z nemoci, při které „výkaly mu počaly vylézati ústy, ze všech pór mu nečistě teklo a nemohl býti vyléčen“ (Lesný 1927b, s. 9). Oproti tomu u Zeyera plní Ašóka svěřením své pečeti přání na smrt nemocné královně na důkaz své lásky (Zeyer 1896, s. 111). Autor tedy vypustil motiv, který se nehodil do snivého rámce jeho prózy. Když tak nabude náhle moci, vzpomene si Ryšja-rakšita na podobenství, které jí předtím Kunála vypravoval, o světci, jehož oči se jedné hříšné ženě „zdály [...] hvězdami“, a mnich si proto k hříchu svádějící oko vyrval, „ukázal je ženě a zeptal se: „Zdá se ti ještě krásné?““ (ibid., s. 108). Tento motiv zase patrně působil neesteticky na Maška; ten dává na počátku II. dějství promlouvat Ašókově, truchlícímu po vzdáleném synovi: „Kde však je moje slunce, / oči mého syna, / sladké oči Kunály?“, načež Ryšja-rakšita odpovídá: „Ty oči, ty čarovné oči [...] / ó kéž je mohu vyrvat / a tobě dát!“ (Mašek 1908, s. 22). Právě motiv pronásledujících očí pak Mašek využil při dalším vykreslování postupně zešilevší královny, jež u zeyera v této podobě nenalzáme: „Kunálovy oči... Žhnou přede mnou, / a přec jich nemám nikdy zřít! / Ó slunce

³⁹ Zeyerova obměna původního Tišjarakšitá (pálijsky Tissarakhá, dosl. „chráněná souhvězdím Tišja“, srov. Filipický & Vacek 1970, s. 68).

⁴⁰ V originále se jeho žena jmenuje Káčanamálá. Jméno Pradžápaty podle některých názorů může odkazovat k Mahápradžápatí, Buddhově sestřenci (Gálik 2003, s. 335).

přesvatá života mého, / v nich srdce moje shořelo“ (ibid., s. 44). Naopak pro Kunálu znamená oslepení jen získání nového, hlubšího vidění: „Jsem slep. Ve mně však jest jasnější světlo, které ve mně zhaslo. [...] Ve mně [...] otvírá se oko moudrosti, září ve mně zákon a učení dokonalého Buddhy“ (Zeyer 1896, s. 118; parafráze vyjádření v *Divjádáně*, podle nějž se Kunálovi otevřelo „dharmické oko“ [Strong 2002, 108]). Toto Kunálovo prozření působí podobně také na Pradžápaty, která dříve bouřila takšašilský lid k povstání proti Ašókovu (srov. Zeyer 1896, s. 115), nyní však svého slepého muže provází podobně jako Oidipa Antigoné, na rozdíl od antické tragické dvojice je však naplňuje štěstí poznání: „Svět velkého blaha, netušeného těmi, již lpí na prázdnotě všedního klamu, otvíral se slepému žebráku a blouznivě mu oddané [...] ženě“ (ibid., s. 119). Podobně se vede i čandálovi, jenž Kunálu oslepí a jemuž tento odpouští obdobně jako Kristus: „Duše tvoje temná, však vina tvoje proto malá. Šlapali tě v bláto ti, kteří uznávají vrstev. Buddha znal jen lidi. Buď moje krev tou vláhou, z které v tobě vzejde něžný květ smilování“ (Zeyer 1896, s. 117). Ani toto poselství Maškovo libreto nezachovává; zde se čandála stále cítí hříšником, který se musí na pravé strůjkyni zločinu pomstít: „Ó bože veliký, / tys vedl kroky mé, / bych zradu odhalil / a obmyl ruce své, / jež zločin zkrvavil“ (Mašek 1908, s. 48).

V závěrečné scéně, která se – na rozdíl od předlohy – neodehrává v Pátaliputře, ale v jakémsi venkovském Ašókově sídle (srov. Poucha 1958, s. 555), se tato zdánlivě „ryze křesťanská“ Kunálova morálka (Riedlbauchová 2010, s. 144) projevuje nejzřetelněji. Na jejím počátku dochází ke konfrontaci obou ženských postav, v jehož důsledku se poražená Ryšja-Rakšita ke svému činu přiznává, přiznačně pouze pod mocí Pradžápatyna pohledu: „Na rozkaz můj vyrvali mu oči! Nepromluví-li, zalknu se! Ať odvrátí ta žena oči svých!“ (Zeyer 1896, s. 124). Maškovo libreto ani tento vrcholný motiv očí nezachovalo. Pradžápaty je zde rozhodnuta celý Ryšja-rakšitin zločin vyjevit před králem a vyzývá ji na řádný soud: „Král nejvyšším je soudcem, / on zákon boží třímá, / kde právo a kde zloba, / nechť rozsoudí on sám!“ (Mašek 1908, s. 57). Tento „spravedlivý zápal choti Kunálovy“ (ibid., s. 8) je tak zcela v rozporu se Zeyerovým závěrečným poselstvím o víře ve všemohoucnost slitování, kdy Pradžápaty prohlašuje: „Ryšjo-rakšito, utiš se a nechvěj se o život svůj [...] Ty nevěříš, že v srdci toho muže, jehož nenávidíš, není stínu hněvu. [...] Já ale pravím vám, že hněvu nezná, a jistě tak, jak slova moje pravdou, ať oči jeho zase prohlédnou!“ (Zeyer 1896, s. 124–125). Kunála je proto daleko bližší Kristovi u Zeyera než v operním libretu, neboť víra v jeho slitovnost uzdravuje nejen jeho, ale duchovně i ostatní, s nimiž přichází do styku. Lze tedy polemizovat s Nejedlého tezí o zduchovnění Zeyerova poselství (Nejedlý 1949, s. 189).

Pro základní motiviku soucitu a odpouštění, spojovaných v západní kulturní tradici především s osobou Krista, je důležité i závěrečné královo odpuštění manželce. Ašóka jím u Zeyera stvrzuje, že je králem oddaným Buddhovu poselství, tedy soucitu a slitování. Toto zakončení je zcela v rozporu se závěrem originálního textu, kde Ašóka nechá královnu upálit a Takšašilu zbořit (srov. Filipický & Vacek 1970, s. 69; Gálik 2003, s. 337), neboť tak koná v souladu s dharmou, královnin trest je pak určen její špatnou karmou. Takové pojetí karmanového zákona by však bylo v rozporu se Zeyerovým pojetím buddhismu jako náboženství slitování a soucitu, jak jsme jej v různých podobách prezentovali výše.

V Zeyerově díle se však poněkud překvapivě nesetkáváme jen s Indií klasické sanskrtské literatury, ale i s nazíráním této země prizmatem jiných kultur. Tato „obnovení“ poněkud jiných obrazů by neměla být vykládána jako narušení jednotné autorské imaginace Indie, jedná se spíše o pokus zobrazit zemi z perspektivy jiných kultur, viděných však stále Zeyerovou autorskou perspektivou.

Řecké zprávy o Indii hrají důležitou roli ve *Stratonice* (1892), jejímž pramenem nicméně patrně není překlad perského románu o Kámrúpovi (jak se domnívá Poucha 1958, s. 556–557), ale mnohem spíše původní pramen syžetu, tedy Plútarchův *Život Démétria* a Appiánovy *Římské dějiny* (*Historia Romana*), a není k němu třeba hledat orientální zdroje. Indie zde totiž není tematizována jinak, než bylo v helénistické době obvyklé (srov. Suková 2001, s. 58); tak lze vyložit i zprávy o tom, že Seleukos získal svou moudrost v Indii (srov. Voborník 1907, s. 226), a z antických zdrojů pocházejí rovněž informace o gymnosofistovi Kalanovi, který „ukázal těm, již bedlivě mu naslouchali, jak duch nad tělem vládne“ (Zeyer 1892, s. 57). Tím se indický mudrc stává vzorem pro Seleuka, jenž se vzdává své choťi Stratoniky, aby ji dal za ženu svému synu, láskou nemocnému Antigonovi.

Arabské představy o Indii byly Zeyerovi rovněž patrně známy, víme, že četl dílo Buzurga ibn Šahrijár ve francouzském překladu (Voborník 1907, s. 229). Takto pojatou Indii tematizuje především povídka *Vůně*.⁴¹ Výzkum se tu dosud soustředil na neurčitou úvodní zmínku o „indické pohádce“ o perle (Zeyer 1904, s. 4), za jejíž zdroj se chybně uvádělo pojednání sinologa Augusta Pfizmaiera (1808–1877) *Beiträge zur Geschichte der Perlen* (1868; srov. Poucha 1958, s. 547–548; Suková 2001, s. 58). Indii arabských vyprávění nicméně evokuje vložený příběh otce hlavního hrdiny, jenž se stal balaúdzérem (pobratimem) pomateného indického krále Attara; k povinnostem tohoto balaúdzera mj. patřilo, že „pokud [...] takový balaúdzér zemře, musí s ním zemřít i jeho pobratimci“ (Zeyer 1904, s. 67). Protože

⁴¹ *Květy* 14, 1892, I., č. 1, s. 5–15; č. 2, s. 159–173; č. 3, s. 281–294; č. 4, s. 383–392; č. 5, s. 513–531.

se král Attar prohlásí za balaúdzera papouška, kterého záhy sežere tygr, zavraždí logicky nejen sebe, ale spolu s ním se usmrtí i všichni ostatní jeho pobratimové, a tak „zahynulo v onen den v plamenech tisíc nejlepších a nejchvalnějších mužů“ (ibid., s. 69). Oproti této poněkud pitoreskní a kuriozní Indii arabských bajkářů stojí Indie v básni *Osud* (posmrtně, 1907). Příběh, odehrávající se na dvoře krále Šalomouna, vypráví, že u něj byl hostem „mladý kníže z Indie“ (Zeyer 1907b, s. 121). Když spatří u králova trůnu stát Azraela, anděla smrti, vyleká se a žádá, aby jej král nechal svými džiny zanést „do Indie, vlasti mé“ (ibid., s. 123). Azrael nicméně dostal rozkaz zabít krále právě v Indii a ten skutečně umírá poté, co „chvátaje, by smrti skryl se, / padl, poranil se zbraní, / po boku již ostrou nosil“ (ibid., s. 124). Indie zde tedy hraje roli vzdálené země, symbolizující cosi zdánlivě nedosažitelného, exotického prostředí, nad nímž zdánlivě nemá Anděl smrti moc, příběh však má ukázat, „uniknout že možno není / osudu, jenž Bůh sám určil“ (ibid., s. 121).⁴² Tentýž motiv zpracoval také Jan Karafiát (1846–1929) v básni nadepsané citací z *Knihy přísloví: Není rady proti Hospodinu*. Namísto knížete z Indie zde vystupuje Šalomounův „říšský kancléř, šelma veliký“ (Karafiát 1900, s. 34), který si rovněž po spatření anděla smrti přeje být zanesen „do Indie nejzadnější“ (ibid., s. 35), tentokrát ale ne z důvodu návratu do vlasti, nýbrž útěku až za hranice známého světa.

V několika zmínkách oživuje Zeyer konečně také Indii žijící v představách evropského středověku. V *Sestře Paskalině*⁴³ je citován téměř doslovně tzv. List kněze Jana, v němž se Indie popisuje nejen jako země slonů, tygrů a pardálů, ale také nohů a lidí „rohonosných“, kentaurů a faunů (Zeyer 1903b, s. 78–79). Tyto fantazie se ukáží jako skutečnost, když Paskalina se svým průvodcem přijde do nejmenované východní země, kde „stádo bílých slonů táhlo podél břehu. [...] A když se přiblížili k palmám, chvějícím se u vody, lámali mohutné větve a mávali jimi proti měsíci, v obdivu jako v modlitbě“ (ibid., s. 98). Od této snově tajuplné představy se zcela liší převyprávění legendy o Barlaamu a Josafatovi, které Zeyer zařadil do rámce *Alekseje, člověka Božího*.⁴⁴ Zde vyprávěný syžet o synu indického krále Avenira Joasafovi je převzat z pravoslavného folkloru (srov. Bongard-Levin & Vigasin 1984, s. 15–16),⁴⁵ značně se liší od západních zpracování legendy a důraz je kladen především na poustevnický Joasafův život a na

⁴² Příběh je talmudského původu a namísto „knížete z Indie“ jsou jeho původními hrdiny Šalomounovi písaři Elíchoref a Bachijáš; roli Indie tu hraje bájná země Luz, kde prý Anděl smrti nemá moc (srov. Ginzberg 2023, s. 247–248). Zeyer však evidentně pracuje s některou arabskou verzí, pokládanou za nespolehlivý hadíth (bez kompletní řady tradentů), jež obsahuje např. sbírka hadíthů Abí ibn Šajby nebo al-Isfaháního (za informace děkuji Adéle Provazníkové).

⁴³ *Lumír* 12, 1884, č. 1, s. 3–6; č. 2, s. 17–19; č. 3, s. 33–36; č. 4, s. 53–55; č. 5, s. 68–71.

⁴⁴ *Světlozor* 13, 1898–99, č. 15, s. 169–170; č. 16, s. 183; č. 17, s. 195; č. 18, s. 205–207; č. 19, s. 222–223; č. 20, s. 231.

⁴⁵ Pramenem je lidová píseň *Молитва Св. Иоасафа в Пустыню входяща*, zařazená do souboru *Калеку перехожие* (1861), sestaveného Petrem Alexandrovičem Bezsonovem (1828–1898; srov. Viskovataja 1932, s. 74–75).

jeho rozmluvu s pustinou (svatou Rusí), k jejíž oslavě celé vyprávění směřuje: „A my pochvalme i careviče i máť jeho pustinu, tu tichou, hlubou, němou“; naslouchající Aleksej poznává tímto příběhem „krásu odříkavosti“ (Zeyer 1903a, s. 109).

Věnovali jsme dílu Julia Zeyera podrobnější rozbor zejména z toho důvodu, abychom ukázali, jak může být Indie v jeho rámcích artikulována a „oživována“ nejrůznějším způsobem; ač převažují motivy buddhistické, apelující (opět v různých modech) na ideu lásky ke všemu živému a soucitu, objevuje se tu rovněž Indie *Mahábháraty*, stejně tak ale jsou okrajově přítomny zcela jiné polohy, v nichž je východní země pojata z perspektiv naprosto odlišných. Apelem na celkový smysl každého konkrétního díla jsme se snažili poukázat na skutečnost, jak rozdílně mohou indické prostředí a reálie v Zeyerových modifikacích fungovat, bez ohledu na to, který konkrétní pramen užil. Extrémním případem takového zasazení do celkového vyznění určitého díla je užití *Kathópanišadu* v rámci románu *Jan Maria Plojhar*, které se nicméně trendu „obnovení“ obrazu dle našeho názoru vymyká a o němž se zmíníme později.

2.4. Další možnosti „obnovení“ obrazu

Kdo tebe chytne v náruč opojnou,
ten nesmrtelný stane věky se,
kdo krásu pravou, čistou pochopí,
ten nejšťastnějším může zváti se!

Adolf Velhartický, 1906⁴⁶

Z dalších nečetných pokusů o zpracování indické tematiky pomocí „obnovení obrazu“ se valná část zabývá především problémem vztahu muže a ženy – souvislost se západní erotizací Orientu je skutečně nápadná. Z tohoto rámce se prakticky vymykají pouze texty navazující na tradici indické bajky a několik drobných pokusů o reflexi indického myšlení.⁴⁷ Mezi prvními je třeba zmínit kromě Klácelových parafrází *Bidpajových bajek*, pokládaných však dobově spíše za překlad (srov. IV.2.1.), také *Povídky z východu* Antonína Macka (1872–1923), odehrávající se převážně v Číně, „kde nebouří ani divoké vášně Arabie a kde také není bolestného pokání Indů“ (Macek 1912, s. 3). Z indického prostředí proto parafrázuje pouze příběh o taškářích Šivovi a Mádhavovi ze Sómadévova *Océanu příběhů* (*Kathásaritságaram* IV.24; česky Sómadéva

⁴⁶ Cit. dle Velhartický 1906, č. 49, s. 23.

⁴⁷ Mimo děl spíše filosofického a reflexivního obsahu (viz dále) je to několik málo napodobení Zeyerových buddhistických obnovených obrazů. Za zmínku stojí reflexivní báseň Bohuslava L. Raýmana (1886–?). Ta totiž variuje motiv obětujícího Buddhy, který zmořen postem obětuje almužnu, kterou získá, opodál stojící hladové lani a při tomto činu „myšlenku božskou vítal v svém srdci“ (Raýman 1915/16, s. 126).

1981, sv. I, s. 219–226). Prózu, již bychom jinak mohli pokládat za překlad snad z němčiny (Macek 1912, s. 133–148), do kategorie autorské tvorby zařazují především rozpracované dialogy a vložení aktualizačních pasáží. Jestliže v originále na počátku příběhu oba šibalové přemítají, že „celé tohle město jsme již vyloupili“ (Sómadéva 1981, sv. I, s. 219), u Macka je tato úvaha rozvedena ve smyslu, že „chudáky nemůžeme o nic odříti“ a že sice „v Evropě je známo i umění, jak odírat chudáky, ale že pořádný indický taškář přece se nesníží k takovým lotrovstvím a sprostotám“ (Macek 1912, s. 135). Jak Klácelovy, tak Mackovy parafráze tak zároveň poukazují na prostupnost hranic mezi autorskou tvorbou a překladem.

Na pomezí autorské parafráze a překladu stojí také prózy Josefa Žemly (1884–1954), vydané s titulem *V záři Himalají*. V knize je převyprávěno pět příběhů indické mytologie, převzatých většinou z *Mahábháraty*: nalézt zde můžeme příběh o Nalovi a Damajantí, Ršjašrngovi, Rámovi a Sítě a Sávitří a Satjavánovi.⁴⁸ Z nich se vymyká pouze autorský příběh o dívce Lakmé, jíž se v lotosu zjeví zakletá nymfa Svarsi, kterou Lakmé po překonání řady nebezpečí osvobodí z moci démona Rávany. Převyprávění epických příběhů je velmi věrné a autorský vklad spočívá v konvenčních pokusech o modernizaci textu pomocí dokreslování citových hnutí jednotlivých postav („Král Nala zatím všechno prohrál – korunu i své bohatství. Přemýšlel: což již skutečně nic neměl, co by mohl obětovati molochu hry?“ [Žemla 1919, s. 17]), případně atmosféry jednotlivých scén příběhu („Slunce se nížilo k západu. Vzduch naplňovaly kořenné vůně. Po vedru dne dýchala Damajantí se svými družkami s rozkoší večerní chlad“ [ibid., s. 5]).

Jestliže motiv ženskosti je určující již pro Žemlův výběr, platí totéž o alegorických parafrázích údajných indických příběhů z pera Otokara Procházky (data nezjištěna). Jako příklad můžeme uvést povídku o boháči Ifizovi, jemuž po smrti jediné dcery „svět neposkytl [...] nic, co potlačilo by jeho bolest, naopak, on plnil svět svým žalem“ (Procházka 1906, s. 31). Teprve když se rozhodne pomoci svým majetkem chudé dívce Sítě, a když tato „příliš pohnuta, než aby mu mohla děkovati, [...] vrhla se mu v náruč a objímala jej, vzlykajíc“ (ibid., s. 34), pozná Ifiz, „že nejlepší prostředek, jímž zapomene člověk na své vlastní strasti, je posvětit svůj život zmírňování bídy jiných“ (ibid., s. 37).

Pokoušejí-li se předchozí parafráze ženu zobrazit jako činorodou a přinášející řešení konfliktu, převažují nad nimi texty zobrazující ženu v tradicích západního orientalismu spíše jako objekt. Do této kategorie můžeme zařadit především báseň Karla Kučery (1854–1915) *Dvě tryzny* (*Básně*, 1883). Reflexe, čerpající z antických tradic, vypravuje o Alexandru Velikém

⁴⁸ Žemla vyšel patrně z *Indische Sagen* Adolfa Holtzmana, jak naznačuje prepis aspiranty ‚bh‘ v podobě ‚f‘ (Fim = Bhíma, Vífandaka = Vibhandaka), typický právě pro Holtzmana.

v okamžiku vítězství u Hydaspu nad Pórem, kdy mu Ind posílá nesmírné poklady spolu s nejkrásnějšími indickými ženami. Alexandr, zarmoucený pro smrt koně Búkefalla, nicméně přikáže: „Nad trupem jeho rozedujte žáry, / z těl lidských budiž jeho mohyla! / Ty ženy skolte, narovnejte dary, / jež Porus posílá“ (Kučera 1883, s. 53).⁴⁹ Motiv upálení dívky (související s kultem satí) se objevuje také v básni *Sakonta* Arnošta Czecha z Czechenherzu (1878–1951), známějšího zpracováním indických motivů v pozdějších dílech z třicátých let (srov. Špicová 2014, s. 39, 53, 55–57). Zobrazil v ní vznešenou princeznu Sakontu, jež „barbaru padla v prokleté ruce, / co pouhá kořist vydaná v plen“ (Czech 1910, s. 12). Barbarem je míněn král Rigo. Zatímco však zdánlivě pouze „na tygří kůži spoutaná leží“ a „otroci bdělí přísně ji střeží“ (ibid., s. 11), osnuje pomstu, jíž „za oběť padne ona i pán“ (ibid., s. 14). Slíbí Rigovi, že mu zatančí, avšak při tanci zapálí nejen palác, ale i sama sebe: „V plamenech tančí Sakonta dnes, / v ohnivém šatě zběsile krouží, / zdá se, že krále strhnouti touží / do kola s sebou v šílený ples“ (ibid., s. 15).

Pozoruhodné jsou vzhledem k zmiňované ženské pasivitě či aktivitě dvě verze fragmentární juvenilie Svatopluka Čecha (1846–1908) *Hindu* (1867). Zpracoval zde, snad pod vlivem Freiligrathových básní (Novák 1921, s. 61) motiv únosu evropské dívky maráthským bojovníkem ve chvíli, kdy jsou již vzpurní Maráthové „obklíčeni Brity ze všech stran“ (Čech 1913, s. 291) a chystají se k poslednímu marnému odporu: „V oheň zraky Mharatů se kloní – / až ten doplane, též zniknou oni“ (ibid., s. 295). Jako byla svobodná Indie zneuctěna Angličany a Brahma „svou dceru slzí přívalem / pokropil“ (ibid., s. 296), tak má být nyní symbolicky zneuctěna domorodými Maráthy bělošská dívka, dcera anglického guvernéra. Pozoruhodná je však právě dívčí postava, líčená v prvním náčrtku jako pasivní únoscova oběť, jejíž „oko černou brvou obepjato / s bázní tkví na divých postavách“ (ibid., s. 293), zatímco únosce „dusí rtem svým její steny, / v hadí se s ní dává chod“ (ibid., s. 292). Ve verzi druhé nicméně sama podléhá vášni, takže ve chvíli, kdy se k ní únosce přiblíží, se táže: „Ký to démon vášně v ní se vzmáhá“ a „divovášnivě mu v oči zírání, / jak by duši vyloudit mu chtěla“ (ibid., s. 293–294).

Nejkomplikovaněji však téma Orientálky problematizoval u nás patrně Adolf Velhartický (1882–1932). Ten v básni *Narajan* vede jakýsi dialog s Vrchlického *Narozením Sakuntaly*, když líčí Nárájánu, který se nicméně neponoří do hluboké askese kvůli zapomnění a nirváně, ale proto, že touží „být jako bůh, tak mocný a tak velký, / do hlubin zřít, ne člověk zůstat mělký, / být tajnou slují, která dýmání tají, / být sluncem, v jehož žaru révy zrají“

⁴⁹ Antické odkazy k Indii rozvíjel také František Kvapil, jenž ve svých historických reflexích zdůraznil, že moci Semiramidy se klonil „Ind k prachu skloněný i zasmušilý Méd“ (Kvapil 1887, s. 45) a že pod mocí asyrského krále Tiglatpilesara „padl Irán, Babel, zlatá Indů křesla“ (ibid., s. 55).

(Velhartický 1904, s. 174). Tím však ohrožuje samotné bohy, neboť podle jejich mínění „chce Lakšmis zchvátit nahou k svému boku, / vlas rozvlnit jí ve zářivém toku / a rozkoší se zpítí v bílém klíně“ (ibid.). Proto se bohové pokusí jeho pokání přerušit pomocí apsaras a báseň sugestivně popisuje, jak „na květech leží nahá jejich těla, / prs rytmičky se zvedá a zas klesá“ (ibid., s. 175). Nárájanu nicméně tyto smyslné představy bohů popudí, proto jedné z apsaras strhne z hlavy korunu a promění ji v překrásnou nymfu Urvaší, která se rovná krásou samotné Lakšmí; poselství básně vyznívá pak ve smyslu, že takto i básník „zlobě vši se musí klidně smáti, / neb sílu bohů cítí ve své hrudi, / za úklady a marné zášti pěnu / jim dává krásu čistou za odměnu“ (ibid.). Na tuto báseň autor navázal rozsáhlejší prózou *Urvasi a Madhavi*, v níž zpracoval příběh zázračně zrozené božské nymfy z předchozí básně. Urvasi, po které touží sám Indra, se zamiluje do krále Madhaviho a vládce bohů odmítá; ten ji zato prokleje, aby ji její milenec nepoznal, až ji potká, a stížena je i kletbou žárlivé Indrovy manželky Šačí. Přesto ale věrná láska vítězí a Madhavi poznává Urvasi, přestrojenou za kajícnici i bajadéru, v okamžiku, kdy umírá během lidové vzpoury, podnícené nezájmem o vládní záležitosti (na vině je jeho soužení nenaplněnou láskou k Urvasi). Poměrně prostý rámec příběhu Velhartický proplétá řadou indických mytologických jmen a přirovnání a nacházíme tu vyjádření jako „až Diti, černorouchá bohyně noci, z ráje vyjde“ (Velhartický 1906, č. 46, s. 22), na Urvasi, jdoucí za Madhavim, „zasvítil náhle šat abhisáriky, milenky jdoucí na schůzku“ (ibid., č. 47, s. 16), sanskrt je označen za „čarovnou řeč, již Sarasvati stvořila“ (ibid., č. 48, s. 16). Že tu postupuje opačně než např. Zeyer a zaplavuje text přirovnáními a odkazy na hinduistickou mytologii, není nicméně samoúčelné. Mytologický svět bohů zde totiž stojí v ostré opozici proti světu lidí. Božský svět je imaginován jako plný neustálých radovánek a především erotického vzrušení a choutek. Noc se zde „nese jako parfum rozkoše, která v ložnicích milujících šílí, z rozkvetlých prsů mladé ženy prchá, již silný muž tmavou ručej vlasů rozplétá“ (ibid., č. 46, s. 23). Bohové jsou svým choutkám a tužbám zcela podrobeni, neboť podle nich „o nesmrtelnost [...] nejde, však o ženu, ta vyváží vše“ (ibid., č. 50, s. 22). Tak Indra k Urvasi vzplane jen proto, že „náhle a neočekávaně zaplavila jej touha jako povodeň řítící se z hor a hřmící zkázonosně v údolí“ (ibid., č. 48, s. 16), a když zjistí, že apsarasa miluje smrtelníka, klidně jí nabízí: „Nebráním ti, bys byla jeho milenkou, avšak nesmíš opovrhovati mnou“ (ibid., č. 50, s. 24). Také Urvasi, původně týmiž vášněmi ovládaná nebeská tanečnice, poprvé Madhavimu podléhá s myšlenkou: „Jsi divoký a loupíš odvážně! Svě všechny vnady vydávám ti v plen, ó drahý muži, a nechávám tě loupiti jako toho, kdo vtrhl vítězně do dobytého města“ (ibid., č. 48, s. 16). Brzy se ale jejich vztah změní, Madhavi po Urvasi truchlí, takže „šilená bolest jej přepadala zákeřně jako netvor Rahu bílý měsíc“ (ibid., č. 47, s. 18). Také Urvasi náhle cítí stud, že by měla jako dřív před

Indrou tančit „jen v svou krásu zahalena“ (ibid., s. 17), a když je rozvášněným králem bohů prokleta, glosuje: „Můžeš si představití lásku, která tak silnou jest, že umírá z ní člověk?“ (ibid., č. 50, s. 22). To konečně celý příběh demonstruje právě v závěru, kdy Madhavi v hořícím paláci plném vzbouřenců Urvasi poznává a volá na bohy, že jejich pomsta se nezdařila, neboť „umru v největším štěstí a shledání naše bude bez smutku rozloučení!“ (ibid., s. 26). Autor zde tak proti sobě postavil ozduchovněnou a veškeru zlobu přetrvávající, protože smrti podrobenou, lidskou lásku a v nesmrtelné a bezohledné blaženosti se kochající božskou bezstarostnost a mělkou vášeň. Poznání, „že bohové jsou největšími sobci, kteří hrají sobě s dušemi lidí a srdce jejich kručí nelítostně jako bouře květy“ (ibid., s. 22), tu má kromě všeobecného významu i smysl v kontextu konvenční erotizace Orientálky, kterou ukazuje jako pouhý a neživotný konstrukt, za nímž se skrývá skutečná citově prožívaná láska.

3. Indie jako alegorie a beletristická reflexe indického myšlení

Již jsme viděli, že dobová reflexe staroindického narativu má často za cíl v první řadě oslovit čtenáře poukázáním na určitý současný problém, a nikoli pouze předat přístupnější formou mytologický text. Platí zde tedy v plné míře to, co je více či méně charakteristické pro většinu západních přístupů k Orientu, tedy že základní potřebou je odpovídat na aktuální dobové otázky, stojící před západním recipientem. V předchozí části práce jsme pojednali o prózách, kde je toto poselství předáno reflexí starého příběhu, tedy vyprávěním zdůrazňujícím epické prvky. Dále se chceme soustředit na širokou skupinu textů, které tak činí prostřednictvím alegorizačních či symbolizujících postupů. Přitom je nutno začít texty, situujícími příběh s obecným poselstvím, často kritizujícím západní poměry, do východního prostředí, které především v době osvícenství pomohly ustálit obraz Orientu jako země starobylé moudrosti a filosofie. V neposlední řadě však položily také základ pro oblibu orientální povídky v evropské romantice (u nás specificky v průběhu prvních fází obrození), která poté do určité míry přetrvává a postupně začíná získávat čistě symbolický význam. Později bylo beletristicky reflektováno také dobové poznání indického náboženství a zvláště filosofie, a to zejména od konce 19. století, kdy začaly tyto alternativní proudy výrazným způsobem vstupovat do západního myšlení.

3.1. Osvícenská a romantická orientální povídka

Goethova báseň je tedy hrozný nesmysl - - - což jí však nijak nebrání, aby nebyla z nejkrásnějších plodů světového písemnictví.

Hanns Heinz Ewers, 1910⁵⁰

Slova, jimiž Hanns Heinz Ewers (1887–1943) glosoval ve spise *Indien und Ich* Goethovu báseň *Der Gott und die Bajadere*, jsou příznačná nejen jako ukázka svérázné autorovy ironie, ale demonstrují rovněž základní problém recepce osvícenských alegorií Orientu. Jestliže tyto alegorie vycházely z dobového poznání a zároveň chtěly vyjádřit všeobecně platné společenské, morální či náboženské zásady, byly do určité míry vždy diskreditovány přehodnocováním orientalistických znalostí – a ač jejich obecné poselství zůstávalo aktuální, měly tendenci ztrácet na věrohodnosti s postupující falzifikací své informativní stránky.

To je případ především nejstarší takové alegorie, využívající rámování do indického prostředí, legendy o Barlaamu a Joasafovi/Josafatovi. Jestliže poznání druhé poloviny 19. století odhalilo původ legendy o obrácení indického prince Joasafa/Josafata světcem Barlaamem na křesťanství v Buddhových životopisech, hlavně v *Lalitavistaře*, a snažilo se dále rekonstruovat složité cesty, jimiž se příběh transformoval z buddhistického indického do křesťanského evropského prostředí,⁵¹ bylo to právě toto odhalení, jež do té doby tak oblíbený příběh v očích Západu v jeho nábožensko-morálním poselství diskreditovalo. Legenda se totiž od středověku těšila popularitě mj. proto, že svědčila i o rozšíření křesťanství až v daleké Indii (podrobně Classen 2000), a navíc nesla poselství o zásluhách odříkavého křesťanského života. Proto byl text brzy přeložen nejen do latiny, ale též do vernakulárních jazyků; český překlad se tradičně přičítá Tomáši Štítnému ze Štítného (asi 1333 – mezi 1401 a 1409) a známe jej ve dvou poměrně odlišných verzích. Z nich delší a starší (edice Štítný 1946) je orientována na vzdělané, i když laické publikum a důraz klade na duchovní poselství textu, zatímco verze mladší (edice in týtž 1952) je zkrácením předchozí a svědčí o epizaci a zaměření na prosté publikum (podrobně

⁵⁰ Cit. dle Ewers 1931, s. 36.

⁵¹ Většinou se dnes přijímá teorie, podle níž indické motivy mohli zprostředkovat manichejci, neboť máme doloženo několik perských manichejských fragmentů legendy z 9. století (Cordoni 2014, s. 18), v nichž jsou hlavní protagonisté nazváni Bylwhr a Bwdysf. Odtud se motiv buď přímo, nebo prostřednictvím verze v pahlaví (jak by svědčil an-Na'dímúv *Fihrist*, srov. ibid., s. 12) rozšířil do arabského světa. Zde byla jména protagonistů upravena na Bilawhar a Búdásf a příběh byl poprvé postaven čistě teologicky, i když sem kromě muslimských prvků pronikl též islámu cizí étos askese a klášterního života (Genequant 2014). Arabská verze se stala základem dvou verzí gruzínských, z nichž delší nesla název *Balavariani* a kratší *Moudrost Balahvarova* (*Sibrdzne Balahvarisi*; Mahé & Mahé 1993). Delší z obou verzí byla kolem r. 1000 přeložena do řečtiny – překladatelem byl sice patrně Euthymios Anthónietský († 1027), text byl však připsán sv. Ióannu Damašskému, čímž značně získal na popularitě (podrobně Volk 2016). Souhrnně o tradování textu srov. Magr in Štítný 1946, s. 7–14; Gimaret 1971, s. 1–60; Mahé & Mahé 1993, s. 7–40; Kovács 1997; Cordoni 2014, s. 5–54; Lopez & McCracken 2014.

Rychterová & Sichálek 2015). Již zde jsme tedy svědky procesu, který bude též v průběhu dalšího vývoje pro recepci legendy typický. Příběh znovu objevila renesance, jež jej používala jako argument pro klášterní život v polemikách s protestanty (Lubac 2000, s. 29), a byl oblíben stejně barokem jako klasicismem, a to zejména pro vložená podobenství, jejichž úkolem je v rámcovém vyprávění vést posluchače ke konverzi ke křesťanství (Geisthardt 2015) a které byly již ve středověku z tohoto rámce vyňaty a žily pak vlastním životem.⁵² Na souvislost legendy s příběhy z Buddhova života upozornil již r. 1612 Diogo do Couto (1542–1616), jenž však Barlaama pokládal za historickou osobu christianizující Indii a buddhistický příběh za překroucení původní křesťanské legendy (Mahé & Mahé 1993, s. 17; Lopez & McCracken 2014). Na východní původ a tím nevěrohodnost křesťanské legendy poukázal poprvé r. 1855 Theodor Benfey, jenž si všiml indického původu příběhu o muži ve studni; na buddhistický základ rámcového příběhu upozornili r. 1859 a 1860 nezávisle na sobě Édouard Laboulaye (1811–1883) a Felix Liebrecht (1812–1890; Gimaret 1971, s. 3; Lopez & McCracken 2014), cesty příběhu byly však dlouho nejasné. R. 1886 se Hermann Zotenberg (1836–1894) domníval, že příběh vznikl přímo mezi indickými malabarskými křesťany a měl prokázat, že zemi nechristianizoval ze západu sv. Tomáš, ale vlastní světec Barlaam (Gimaret 1971, s. 4; srov. Cordoni 2014, s. 23–24). Tuto tezi napadl Fritz Hommel (1854–1936), který rozpoznal mezi arabskými rukopisy v Halle fragment muslimského zpracování legendy a jako první navrhl pahlavské prostřednictví mezi Indií a muslimským světem (Gimaret 1971, s. 4).

Mimo staročeský překlad, na nějž se v 19. století upozorňovalo jen příležitostně, neboť nebyl ještě spojován se jménem Tomáše Štítného (srov. Krása 1971, s. 162), existuje v češtině jediná verze příběhu, a to překlad adaptace z pera německého katolického kazatele a pedagoga Christoha von Schmida (1768–1854).⁵³ Ten jako rámeček využil veršované hornoněmecké zpracování Rudolfa von Ems (asi 1200–1255), jedno z nejoblíbenějších v Německu vůbec (Cordoni 2014, s. 200; nejpodrobněji Nägler 1972). Schmidův text vyšel s titulem *Josaphat, Königsson von Indien* r. 1839 a již o rok později se objevily hned dva české překlady – jeden z pera Jana Hostivíta Pospíšila (1785–1868), druhý od Josefa Procházky Devítského (1811–1856; stručně zmíněno in Štítný 1946, s. 167; týž 1956, s. 420). Poté, co byl originál vydán

⁵² Nejpobulárnější byly alegorie o muži spadnuvším do studně, kterou v indickém prostředí známe z několika džinistických verzí a z *Mahábháraty* [Legittimo 2014], a příběh o jednorožci – jako středověkém symbolu čistoty, neposkvrněnosti a plachosti. Objevují se již v *Gesta Romanorum* a dalších středověkých sbírkách exempel (Smirnova 2014), nalézáme je ale i u českých barokních kazatelů (srov. in Sládek, 2000, s. 25, 171) a oblíbeny byly i klasicismem (na polských příkladech Reychman 1964, s. 182; Tuczyński 1981, s. 28). O jejich oblíbě ostatně svědčí, že podobenství o jednorožci použil ještě L. N. Tolstoj na počátku *Zpovědi* (*Исповедь*, 1884, česky 1900; srov. Fiskovec 2011, s. 21).

⁵³ Překlad řecké verze románu měl údajně v rukopise byzantolog Karel Müller (1875–?), dnes je však, stejně jako jeho pozůstalost, patrně ztracen (uvádí Magr in Štítný 1946, s. 7).

r. 1842 spolu s kratším textem *Tři podobenství Barlaama (Drei Parabeln Barlaams)* v rámci Schmidových sebraných spisů (srov. Slepčević 1920, s. 33; Mendl 1995, s. 444), vyšel ještě třetí překlad, který v rámci Schmidových spisů pro mládež (celkem 57 svazků; srov. Mikulášek 2020, s. 70) pořídil Josef Pečírka (1818–1870). Takto vysoký počet překladů však není ničím zvláštním, Schmid byl možná vůbec nejpřekládanějším autorem u nás (ibid.), a to jak pro sentimentální ideologii a jednoduchá schematická líčení postav, jakýchsi „věšáků na ideje“, odpovídající měšťanskému biedermeierovskému vkusu (podrobněji ibid., s. 109, 119), tak v zemích s převládající katolickou věroukou z důvodů čistě propagačních (ibid., s. 116) – jakkoli se dnes poukazuje na skutečnost, že nezamýšlel své mravně výchovné příběhy jako radikálně prokatolické (např. Gschwind 2016, s. 70). Proto nepřekvapí, že Pospíšilův překlad vznikl na přímou výzvu královéhradeckého biskupa Karla Boromejského Hanla z Kirchtreu (1782–1874), který si přál, „aby všechny spisy znamenitého německého spisovatele, velebného Šmída, do češtiny přeložené byly“ (Schmid 1840a, s. [I]). Ačkoli jsou všechny tři překlady jen mírně odlišné, pouze Pospíšilův obsahuje také původní Schmidovu předmluvu, v níž autor uvádí, že „vzácnost oné staré události nejznamenitější jest zajisté způsob, jakým Josafat nabyt poznání Krista Pána“ (ibid.), což se také nové převyprávění snaží zdůraznit, zatímco „ostatek [...] budiž jen, jako kdežť povědino, květinovým věncem vůkol číše ovinutým, aby tím přívětivěji zalahodila oku“ (ibid.). Je-li tedy, jak je pro Schmida typické, podobenství spojené s vyprávěním příběhu zároveň katechezí (Adamski 1932, s. 10–11), je přirozené, že omezil dějovost vyprávění a vypustil vedlejší příběhy a podobenství, naproti tomu jeho moralizující a katechizující kázání se mohou zdát dlouhá až neúnosně (Slepčević 1920, s. 33). V rámci tohoto postupu změnil též postavu Josafatova otce, indického krále Avenira, který je u něj dobrým a moudrost hledajícím monarchou, jenž se na konci příběhu nechává pokřtít a děkuje synovi, že jej spasil (ibid.; Mendl 1995, s. 220; viz Schmid 1840a, s. 118), nikdy však nepronásleduje křesťany, jak je tomu pravidelně ve středověkých verzích, kde Avenir „ve všech světských věcech, jimž nelze tráti, jmějieše chválu, ale podlé duše v chudobě bieše“ (Štítný 1946, s. 21). V souvislosti s dobovým pojetím učitele jako důvěrníka a nejlepšího přítele je Schmidův Barlaam rovněž Indem a rodinným přítelem krále, neboť „zastával druhdy, an princ ještě jen dítko byl, čestný ouřad u dvora králova a sám i král ho ctil zvláštní důvěrou“ (Schmid 1840a, s. 20). Ve starších verzích je oproti tomu často cizincem, který „vyšed [...] z púště, proměniv své rúcho v kupečské, učiniv se kupcem, přišel jest do Indí“ (Štítný 1956, s. 277). Největší zásah směrem k dětskému čtenáři však učinil Schmid na konci příběhu. Ač není u Rudolfa von Ems kladen důraz na askesi jako útěk ze světa do osamění (jak činila např. řecká verze; srov. Tucza 2015), a jde tu tedy spíše o vyrovnávání se se světem, jež je naším stálým

úkolem (Cordoni 2014, s. 209), přesto zde nacházíme, byť epizodicky, pasáž, v níž Josafat po otcově smrti svěruje vládu svému rádci Barachiášovi a uchyluje se na poušť k rozjímavému životu, kde se znovu setkává s Barlaamem (Schulz 1981, s. 137–138). Nic takového se u Schmidta nestane; zde je Josafat skutečně tím, kdo v sobě překoná pokušení po útěku z tohoto světa (Mendl 1995, s. 239) a stává se spravedlivým a vzorným vladařem: „Častěji zemi projíždíval, aby se přesvědčil zrakem vlastním, kterak nařízení jeho zachovávají se, a tak aby stížnosti poddaných vlastním uchem vyslechnouti, jim pomoci a všady, což by lidu jeho prospělo a jej spasilo, naříditi ráčil“ (Schmid 1840a, s. 74). Jestliže tedy Schmid posunul původní středověkou legendu, která stojí na rozhraní mezi dobrodružným a didaktickým vyprávěním (Geisthardt 2015, s. 102) k didaxi a katechezi, v případě popisů Indie zůstává poplatným své předloze, a to přes veškerý pokrok v poznání země za dobu téměř šesti set let. Indie je tu označena jako „říše v krajinách východních nejkrásnější a nejvzácnější“ (Schmid 1840a, s. 1), vyznačující se nesmírným bohatstvím (srov. *ibid.*, s. 2), a pokud se mluví o tom, že „mezi všemi národy, zvláště indickými, nacházíme ještě patrné, posud neuhaslé známky nejstarších zjevení Božích“ (*ibid.*, s. 99), je toto prohlášení míněno spíše v rámci křesťanské exegeze než jako ohlas orientální renesance.

Proto není divu, že s postupujícím poznáním Indie a původního zdroje legendy příběh i se svým poselstvím rychle zastarával, spolu s tím, jak se měnil i *biedermeierem* ovlivněný vkus publika. Proto ho katolická církev využívala jen příležitostně a jako podobenství; jen stručně jej připomněl v jednom ze svých kázání Jan Nepomuk Josef Holý (1868–1926; srov. Holý 1910), též z čistě propagačních důvodů bylo zmíněno, že Josafat údajně „bydlel v nejsvětějším srdci Páně jako v nějaké svatyni a vzdával mu největší úctu“ (an. 1885, s. 205) a pouze detailu klidného Josafatova přijetí otcovy smrti využil Jakub Deml (1878–1961), aby na něm v *Homiliích* (1907) ilustroval, že „děti neznají hrůzu hřbitova. Jen náhodou a v pozdějším čase i ony se zachvějí před tajemstvím rozluky a smrti – a zachvějí se slavně“ (Deml 2013, s. 231).

Také další čistě křesťanské příběhy s indickou tematikou zůstaly, stejně jako misionářské zprávy, omezeny na čtenáře klerikálních tisků. Sporadicky se tu i později setkáváme s alegorií zasazenou do orientálního prostředí (jako v povídce, v níž mughalský vladař zajme množství nepřátel, nechá je uvěznit a každého dne náhodně jednoho z nich popraví, což má ilustrovat, že „také my jsme na této zemi jako uvěznění a jsme na smrt odsouzeni“ [an. 1872, s. 264]), daleko spíše ale s příběhy o milosti Boží projevené na pohanských *Indech*. V příběhu přeloženém z díla Adolfa von Berlichingen (1840–1915) je líčen osud indického prince Arumugama, jehož v dětství zachránil katolický misionář před smrtí

hadím uštknutím (Berlichingen 1887, s. 99), následně žije v koleji v Tiruččillápari a osvojí si křesťanské zásady, otec mu však zakáže přijmout křest, „neboť by ti to přineslo neštěstí“ (ibid., s. 132). Arumugam však vytrvá, nechá se pokřtít a snáší tělesnou i duševní trýzeň, kterou mu fanatický král připraví. Nakonec je osvobozen, vstoupí do kláštera a prosí jedině „o milost obrácení svého staříčkého otce“ (ibid., s. 307).⁵⁴ Podobně je vypravován příběh němé indické dívky Rosamal (Růženy), jíž se zjevila Panna Maria, aby ji chránila, když její matka chtěla prosit o pomoc Buddhu, „ohyzného bůžka“ (an. 1909, s. 316), a dala jí moc promluvit jediná tři slova: „Jak ty chceš“. Tím „paprsek milosti Boží, který byl padl do srdce Růženina, naučil ji odevzdávati se do nejsvětější vůle Boží“ (ibid., s. 243) a dívka prožije svatý život i přes ústrky pohanských sousedů, neboť „toliko křesťanská láska k bližnímu je vytrvalá“ (ibid., s. 374). Povídka je tedy poučením o nutnosti odevzdání do Boží vůle, a jako takovou „můžeme ji se zálibou čísti a snad i pro svůj vlastní, vnitřný život [...] praktické poučení z ní čerpati“ (ibid., s. 316).

Od doby raného obrození však česká literatura recipovala orientální náměty také skrze překlady osvícenských a klasicistních autorů. Z významných děl, která se tak dostala do české literatury a pomáhala spoluvytvářet obraz Indie jako země mudrců (Reychman 1964, s. 284), byly Voltairovy prózy, dnes pokládáné za charakteristické ukázky tohoto žánru, chronologicky poslední, neboť byly často pro proticírkevní obsah konfiskovány a dokonce páleny (srov. ibid., s. 201). Proto první překlady Karla Havlíčka vyšly s názvem *Některé pověsti v Kutné hoře* r. 1851 zcela anonymně, jméno autora a překladatele doplnilo teprve vydání z r. 1897 a kritická edice byla pořízena až v roce 1905. Přitom oba příběhy s indickou tematikou, zařazené do tohoto svazečku, *Dobry bramin* (*Histoire d'un bon bramin*, 1761) a *Bababek a fakirové* (*Bababec et les fakirs*, 1750) konvenují i josefinské představě činorodého osvícenství. *Bababek* nabádá především ke snášenlivosti vypravováním muslimského obchodníka, jak byl hostem u hinduistického přítele: „On byl náboženství bramínského a já mám čest býti musulman, ale přece jsme se ani slovem nepohádali stran Brámy a Mohameda“ (Voltaire 1905, s. 92); brojí pouze proti neužitečným mnichům-fakírům: „Já stokrát víc držím na člověka, který seje zeleninu nebo stromy sází, než na všechny ty vaše spolubratry, kteří si hledí na špičku nosu aneb nosí sedlo ze zbytečné pokory“ (ibid., s. 94). Podobné poselství o snášenlivosti nese rovněž *Povídka indická* (*Aventure indienne*, 1766), kterou do prvního svazku plánovaných vybraných Voltairových spisů pojal Robert Krejč (1836–1924). Z rozsáhlejších próz sem však byly zařazeny rovněž *Listy Amabedovy* (*Lettres de Amabed*, 1769); jediný epistolární Voltairův

⁵⁴ Příběh byl v katolických kruzích patrně populární, neboť kněz Joseph Faust (1856–1919) podle něj napsal pětiaktové drama a slovenský překlad prozaické verze vyšel s titulem *Arumugam, stály indický princ* ještě r. 1925.

román sice nezaujal ani současníky a Diderot o něm prohlásil, že nepřináší nic zajímavého (Daubercies 2016, s. 13), přesto se však jedná o typickou ukázkou autorovy orientální prózy, pracující záměrně s protiklady Orientu a Okcidentu (Piechura 1987).⁵⁵ S využitím jezuitských zpráv tu Voltaire zkonstruoval obraz Indie jako nejstarší světové civilizace, z níž vše vzešlo a která proto nemůže od žádné pozdější kultury přijmout nic užitečného (srov. Figueira 2002, s. 11; Mohan 2005, s. 181). Příběh o tom, jak původně nezkažený indický pár (Amabed a Adatéa) podlehne nikoli mučení a hrozbám ze strany Portugalců, ale svodům evropské společnosti (Daubercies 2016, s. 13), neboť dvůr římský je „doma uhlazený a lichotivý, jinde úkladný a ukrutný“ (Voltaire 1874, s. 417), se v mnohém svou artikulací kritiky Západu a křesťanství ústy Orientálce podobá Montesquieovým *Perským listům*. Indové zde jako představitelé nejstarší monoteistické víry vyjadřují voltairovskou kritiku křesťanství, především doslovného chápání biblických příběhů: „Bylo by zajisté žertovné, kdyby všickni lidé ztratili rodokmeny a tyto se zachovaly u malinké větévky záležející z lichvářů a prašivců“ (ibid., s. 383, srov. s. 403). Jestliže však „Portugalci, kteří podmanili část našich končin, mají do sebe cosi hrdinského; touha po pepři musí dodávat důmyslu a odvahy“ (ibid., s. 411), projevuje se toto „hrdinství“ krutostí a chlípností kněží jako duchovních správců – kontrastem nemravného a svatého je tak zdánlivě svaté diskreditováno (podrobně Howell 1987). Kněz Fa Tutto znásilní zajatou Adatéu, takže jí nezbyvá nic než přání, „nechť promění se po smrti v mladou Indku a já v dominikána, abych mu splatila veškeré zlo, které na mně spáchal“ (Voltaire 1874, s. 395). K této zkaženosti přidávají křesťané ještě fanatismus a nesnášenlivost, Indům neznámé; proto je Adatéa, která vyzná, že „byla [...] pokřtěna v Gangesu jako všechny věrné děti Brámovy“ (ibid., s. 386), „lidožrouty“ jezuity (ibid., s. 390) pokládána za odpadlici, neboť je údajně „strašným zločinem, největších trestů hodným, býti jiného náboženství než oni“ (ibid., s. 389). Voltaire tak tvoří zcela idealizovaný a neskutečný obraz Indie, který však není (řeceno saidovskou terminologií) konstruován za účelem ovládnutí Orientu, ale právě naopak slouží výhradně ke kritice Západu (srov. Mohan 2005, s. 184–185).

Obecnější poselství přinášely povídky dalších francouzských osvícenců, oblíbené u nás již v době obrození, které se dočkaly častokrát několika překladů. Do indického prostředí je zasazena próza *Zulbar* (1792; česky 1829, 1900) Jean-Pierra Clarisse de Floriana (1755–1795) s poselstvím, že „člověku, aby šťastným byl, potřeba jest jistých přátel a ukrytého outočiště“ (Florian 1829, s. 184) a že „lépe jest mlčeti nežli mluvit, lepší nízkost nežli vysokost, lepší jest usnutí nežli bdění“ (ibid., s. 182). Především je však nutno zmínit *Indickou chatrč* (*La*

⁵⁵ Text vyšel posléze ještě r. 1908 v překladu Zachara (vlastním jménem František Mužik, 1881–1966) a naposledy r. 1930 v překladu Lubomíra Mildeho (1896–?).

Chaumière Indienne, 1790, česky 1842, 1912, 1931) Jacques-Henriho Bernardina de Saint-Pierre (1767–1814). V próze, českým překladatelem označované za „klasickou“ (Bernardin 1912, s. 6), nalézáme Indii dvojího typu. Angličan, hledající odpovědi na otázky předložené Akademií věd, váží nejprve cestu za „nejvyšším bramínem slovutné pagody (zbožnice) jagernatské“ (Bernardin 1842, s. 105), nachází jej však „v postavení tak dokonalé nepohyblivosti, že ani očima nehnul. Někteří z učenců jeho od něho mouchy odháněli vádrlém z ocasu pavího, jiní v zlaté kadidelnici kadidlo aloové rozněcovali“ (ibid., s. 112). Tímto postavením, i odpovědí, že „pravdu seznati nelze než pomocí bramínů“ (ibid., s. 114), tu bráhman reprezentuje evropský křesťanský klérus. Jeho oponentem je do idylického světa, podobného nápadně krajině z *Paula a Virginie*, postavený vyhnaný pária (srov. Racault 2015, s. 142–143; Thibault 2016, s. 42), „člověk bez víry a práva“, Ind „z kasty tak opovržené, že dovoleno jej zabít, jestli se ho kdo jenom dotknul“ (Bernardin 1842, s. 117–118). Pária zde ale (na rozdíl např. od Goethovy podobně motivované básně) překonává vyvržení ze společnosti útekem do volné osamělosti ve šťastné přírodě (srov. Racault 2015, s. 79–80) po boku věrné ženy, která je zde symbolem vzpoury proti krutým zákonům společnosti, neboť se vyhnula nutnosti obřadu satí (srov. Figueira 1994, s. 22–23). Na veškeré Angličanovy otázky proto odpovídá příkladem svého prostého života: „Mou pagodou jest příroda; klaním se jejímu původu při východu slunce a velebím jej při západu jeho. Cvičen neštěstím, neodpírám nikomu pomoc svou“ (Bernardin 1842, s. 121–122). Je to tedy výzva k jakémusi transcendentálnímu humanismu určovanému přijímáním života v souladu s přírodou a prostotou (Racault 2015, s. 80; Thibault 2016, s. 192–193). Indie zde na jedné straně zůstává idylickou hloubavou zemí s neporušeným vztahem k přírodě, na straně druhé tento vztah porušuje tzv. civilizace v čele s bráhmány.

Na rozdíl od právě zmíněného Goethova *Parii*, jehož český překlad v době obrození neregistrujeme, byla druhá z jeho indických balad, *Bůh a bajadéra* (*Der Gott und die Bajadere*, 1798), v daném období přeložena hned dvakrát a ještě Eduard Albert píše Vrchlickému, že se mu při Goethovu jménu vybaví právě tato balada (Knoesl 1954, s. 121).⁵⁶ Příčinou této obliby bylo poselství básně o síle lidského citu, který je s to přinést obět' sebe sama (srov. Kumar 2011, s. 73–74) a navíc je podán ve velmi zlidštěné formě, kdy bůh Mahadéo sestupuje na zem

⁵⁶ Také na této baladě lze dobře ilustrovat problematičnost hledání zdrojů jednotlivých indických motivů v západních literaturách. Ač je jisté, že byl Goethovi přímým zdrojem německý překlad cestopisu Pierra Sonnerata (Remy 1901, s. 21; Leitzmann 1911, s. 28; Figueira 1994, s. 58–59), otázkou zůstává, má-li nás příběh zde uvedený dále vést k védské tradici a k příběhu zapsanému např. v 26. kapitole *Šatarudrasanhity* (části *Šivapurány*; tak Gáfrík 2009, zejména s. 50), nebo k jihoindické tamilské tradici o zbožné tiruvallúrské kurtizáně (tévaratijár) Mánikanáččijár, jak jej zaznamenává např. *Tijákarádžalilakál*, který je Goethovi značně bližší (srov. Ghose 1996, s. 235) a jehož tradici Tamilové pokládají za nezávislou na védské (ibid., s. 230).

podobně jako Kristus a bajadéra je zobrazena jako kající Magdalena (podrobněji Figueira 1994, s. 34–35; Gáfrík 2009, s. 40–44). Právě vzhledem k vyznění a poselství básně je pozoruhodné sledovat vývoj mezi překlady Simeona Karla Macháčka (1799–1842; knižně 1846) a Jana Evangelisty Purkyně (1787–1869; 1868). Nejde tu jen o stylistický pokrok Purkyněho překladu,⁵⁷ ale o chápání a artikulaci celkového smyslu básně. Pro Macháčka je bajadéra „děva krásná, ztracená“ (Macháček 1846, s. 45), pro Purkyněho ale „padlé dítě“ (Purkyně 1968, s. 363; orig. „ein verlohmes schönes Kind“) a noc jejich spojení je pro něj „slastný, radostný sňatek, / [...] slavný těl a duší svátek“ (ibid., s. 364), zatímco pro Macháčka pouze „veselá slavnost lůžka“ (Macháček 1846, s. 47). Rozdílné vyznění obou překladů konečně podtrhuje, že zatímco u Purkyněho je bohu hloubka lidského citu „útěchou“ (Purkyně 1968, s. 363), u Macháčka to Mahadéo jen „znamená k zábavě milé“ (Macháček 1846, s. 46; orig. „der göttliche lächelt, er siehet, mit Freuden, / durch tiefes Verderben ein menschliches Herz“). Purkyně se tedy v šedesátých letech již více vcitňuje do celkového poselství básně a podtrhuje obecně humánní v bajaděře i Mahadéovi, zatímco Macháček zvyrazňuje spíše božský rozmar vyzkoušet padlou ženu a hříšnici.

Mimo překlady klasických děl světové literatury orientální alegorie v obrozenské době vycházely zejména z populárních příběhů a bajek, navazujících evidentně na západní recepci *Tisíce a jedné noci* a *Kalíly a Dimny*. Již proto se odehrávají většinou v prostředí arabském nebo obecně muslimském (Kusáková 2003, s. 55–56), ale i tyto moralizující povídky pomohly utvořit symbol moudrosti a šlechtnosti z celého široce pojatého geografického prostoru Orientu (Reychman 1964, s. 190).⁵⁸ Také Indie je zde proto často viděna v tradici muslimských morálních příběhů a podobenství (adabů). V povídce *Knihy krále indického* (uváděné rovněž s titulem *Krátký obsah mnoha spisů*) čteme o mudrci Bidpajovi, který indickému králi shrnul obsah jeho obrovské knihovny do několika sentencí typu „Králové, krot'te náruživostí svých, panujte sami nad sebou a hříčkou bude vám vládnouti světem“ či „není blaženosti bez cnosti a [...] není cnosti bez bázně boží“ (an. 1839, s. 254).⁵⁹ Podobně Josef Hajislav Vindyš (1782–

⁵⁷ Pokrok ve vyjadřování myšlenky je přitom u Purkyněho vyvážen poměrně značnou překladatelskou volností. Tak čtyřverší „schreyend stürzt sie auf ihn nieder, / aber nicht erweckt sie ihn, / und man trägt die starren Glieder / bald zur Flammengrube hin“ (německý text citován podle <https://de.wikisource.org/wiki/Der_Gott_und_die_Bajadere>, cit. 2023-05-27) Macháček tlumočí „Naň se vrhne, slzí proudy / nezkřísí jej žal ni řev, / brzy nesou tuhé oudy / ve plápolné jámy zev“ (Macháček 1846, s. 48), zatímco Purkyně: „Naň se vrhne, líbá čelo, / líbá oči, nic naplat, / pak odnesou skřehlé tělo – / oheň má je zpožírat“ (Purkyně 1968, s. 364).

⁵⁸ Jednotlivé zdroje se mezi sebou mísí a často interagují. Tak v Krameriových *Rozličných povídkách k poučení a obveselení* (1808) vedle sebe stojí rytířský romantický příběh, robinsonáda a bajka indického původu převzatá z Konáčova *Pravidla lidského života* (srov. Tenčík 1962, s. 85).

⁵⁹ Příběh byl patrně velmi oblíben, pod názvem *Biblioteka króla indyjskiego* jej známe i z polského prostředí (Tuczyński 1981, s. 51) a máme i jeho katolickou parafrázi, v níž se Bidpaj stane křesťanem a výtah, který

1857) ve *Šťěstí králů* vypráví příběh pohozeného chudého chlapce vychovaného „bramínem z Patny“ (Vindyš 1813, s. 166), který je pro své ctnosti zvolen králem země. Záhy však poznává, že královský trůn přináší jen odpovědnost a mrzutosti, neboť „hlučné, nechutné kratochvíle, ukrutné starosti, jenž v soukromí srdce mého užírají, nemítí svobody, ani pokoje ni odpočinití, pochlebníků množství, přítel ani jediný: toť jest jen slabě vyobrazena ta skvoucí bída“ (ibid., s. 167). Stejně oslavu pokorného života v chudobě artikuluje např. František Kněževský (data nezjištěna) v podobenství o serendíbském (šrilanském) sultánu, který chce nalézt šťastného člověka, aby mu vzal z těla košili, zjistí však, že opravdu šťastný „neměl ani košile“ (Kněževský 1875, s. 82). Didaktickou povídkou pro děti je také *Diamant* Františka Bohumíra Štěpničky (1785–1832), v jehož díle mají ostatně orientální podobenství určená pro mládež nezastupitelné místo (srov. Šilhavý 1895, s. 319) a zde se stává evidentně symbolem drahokamu tradičně spojovaného právě s Indií. Příběh vypráví o brusiči, který „deset let přemejšlel“, jak by mohl brousit diamant, neboť tento kámen „jest velmi tvrdý a odporuje všem cizím hmotům, kteří by chtěli částky jeho mu odníti“ (Štěpnička 1823, s. 50). Že nakonec na správný způsob přichází, je dokladem, že „nalézá člověk v daření se dobrého činu odměnu“ (ibid.). Je to však často odměna jediná, neboť svět zapomíná chválit umělce a obdivuje se kráse vybroušeného diamantu. Poselství tedy zní, že i my máme chválit své učitele, kteří s námi měli práci a námahu jako brusič s diamantem.

Podobenství a alegorie využívající orientální prostředí byly nicméně ve světové i naší literatuře latentně přítomny i později. Z cizích děl se k nám v překladu dostala báseň *Asoka* (*L'Açoka*, 1863) Louis-Nicolase Ménarda (1822–1901), v níž se na základě staroindické představy, že „asoka vzplane v květ, když do jejího stínu / si dívka sedne v snění“ (Vrchlický 1896, s. 635)⁶⁰, vyvozuje, že je láska a krása k životu nezbytně zapotřebí. Neobvykle populární byly indické alegorické prózy Henryka Sienkiewicze (1846–1916) *Dvě louky* (*Dwie łąki*) a *Bud' blahoslavena* (*Bądź błogosławiona*). Oba texty, pro autora poměrně atypické, pokoušející se v duchu orientální symboliky odpovídat na obecné lidské otázky (srov. Bečka 1959, s. 36),⁶¹ byly u nás natolik oblíbené, že vyšly v několika různých překladech (ibid., s. 490, 509), druhou z nich otiskl překladatel Jan Böhm dokonce jako své autorské dílo (Sienkiewicz 1915).

z královny knihovny nakonec podá, je katechismus, „knížka, ve které je krátce obsaženo učení katolického náboženství“ (Holý 1900, s. 129).

⁶⁰ V orig.: „Les fleurs de l'açoka naître, quand sous son ombre / La vierge viendra rêver et s'asseoir“ (cit. podle textu dostupného na <<https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99A%C3%A7oka>>, cit. 2023-05-28).

⁶¹ Próza *Bud' blahoslavena* např. alegorizuje sílu básnické inspirace příběhem o tom, jak Krišna stvořil dívku z lotosu jako nejkrásnějšího květu a vložil ji do srdce básníka Valmikiho, aby byla „v těchto tmách paprskem slunce“ (Sienkiewicz 1901, s. 50). Oblíbený motiv Orientálky symbolizující uměleckou inspiraci zpracoval, tentokrát s využitím perských motivů, také František Sekanina (1875–1958) v próze *Bohyně živé krásy* (Sekanina 1900) s podobným vyzněním.

Také u českých autorů druhé poloviny 19. století byly alegorizace Indie uchopovány nejrůznějším způsobem. Jaroslav Goll (1846–1929) své *Indické epigramy* skládal po vzoru Bhartrhariho básní. Časopisecky vyšly v *Lumíru* (Goll 1874), knižně je podle rukopisného textu otiskl Otakar Fischer (Goll 1930, s. 230–231). Pozoruhodné je, že ač pro rukopisnou podobu Goll soubor rozšířil, vynechal z ní dvě v *Lumíru* otištěná čísla, mezi nimi jediné, pracující se staroindickými reáliemi: „Na tvých nádrech, dívko černooká, / šňůra perrel tančí a houpe se: / tak-li perlám, ó jak bude tomu, / koho jednou Káma ti přinese?“ (Goll 1874, s. 202). Reflexivně pojal představení indického kejklíře Jaroslav Vrchlický v básni *Krotitel hadů (Dědictví Tantalovo, 1888)*, v níž stejně jako hady krotitelova píšťala „i nás tak osud láká / svou sladkou písni ptáka / výš, výš až nad oblaka / ve říši snů a krás“ (Vrchlický 1888, s. 41–42). Takto vysněná říše je ale jen iluzí, neboť i krotitel na závěr svého vystoupení „flegmaticky vstal, / [...] za krk hady chopil, / je v koše tmu zpět ztopil / a víko na něm sklopil / a lhostejně šel dál“ (ibid., s. 42). Anonymní *Pout' k pagodě národnosti*, otištěná jako překlad z angličtiny, přináší příběhem o potrestání těch, kteří křičí, že „my jsme největším národem světa“ (r. 1897, s. 1), explicitně vyjádřené poselství, že „národnost, spravedlnost, lidskost jsou ta trojice lidstvo blažící, všemť jest podkladem pravá láska“ (ibid.).

Vztahem muže a ženy se ve svých indických básních zabývali Jan Neruda a Josef Václav Sládek. Nejde tu o obnovené obrazy Zeyerova typu a o jejich exotičnost, ale spíše o orientální paraboly s obecnějším poselstvím (srov. Křivánek 1983, s. 43). Repetitivně je vystavěna Nerudova *Žena (Knihy veršů, 1868)*, v níž mladý král Rama třikrát „hledá nocleh v brahmínově chýši“ (Neruda 1951, s. 145) a třikrát je pohostinně přijat: „Dobře pohostili, zprovodili k loži / z lotosových listů, z měkké tygří koži“ (ibid.). Ráma sleduje proměnu vztahu brahmína-muže a jeho ženy v průběhu času: nejprve je žena „dcerou svého muže, / s ní jak s dítětem svým manžel jednat může“ (ibid., s. 145), posléze se stává jeho sestrou, (ibid., s. 146), aby se nakonec muži stala „matkou pravou, / cítí jejím srdcem, myslí její hlavou“ (ibid., s. 147). Složitější je výstavba i symbolika Sládkovy *Matky (V zimním slunci, 1897)*, řešící vztah bráhmana-syna k matce, proti níž tento nerozvážně „hněvný ruku vztáhnul, / leč v mžiku tom dlaň utít přál si spíše“ (Sládek 1897, s. 109, upraveno JH). Jako pokání je odhodlán přinést bohyni Maji oběť květů, které ale musí natrhat „ruka čistá, člověk láskou svatý“ na místě, kde „u tůně [...] síť / a rákos roste na huštiny lemu / a každou noc tam tygr chodí pít“ (ibid., s. 109). Skutečnost, že tuto oběť přináší synovi nikoli přítel, na nějž spoléhal, ale právě milující matka, kterou přitom tygr odnese i přes bráhmanův pláč ji „už houští nevrátilo zpátky“ (ibid., s. 110), se i zde stává oslavou ženy-matky v její čisté a nesobecky dávající lásce.

3.2. Beletristická reflexe indické filosofie

[...] Pod Himalají

já první krmil jsem sny nemluvněte,
kde proudí Gang a modrý lotos kvete,
já první zrnka moudrosti jsem zlatá
do veršů zavřel, jejichž vůně svatá
se táhne věky, mléčná dráha ducha.

Jaroslav Vrchlický, 1895⁶²

Beletristická reflexe indického myšlení bezprostředně koresponduje se stavem jeho poznání a odborné či populární reflexe, jak jsme je podrobně sledovali ve III. kapitole, vychází však rovněž z daleko hlubších kořenů, jimiž je na straně jedné představa hinduistů jako hloubavého a duchovního společenství, na straně druhé společenství orgiastického, klanického se nestvůrným božstvům. Tato „druhá tvář“ hinduismu je reflektována většinou s ohledem na lidskou psychiku a beletrie se snaží o explikaci vzniku zdánlivě bizarních božstev a jejich kultů.⁶³ U nás tuto rovinu reflektuje jednak J. Vrchlický, když Baudelairovo dílo přirovnává k ellúrské jeskyni, kde „směs potvor na podlaze, blíže stropu / kol šklebí se a svíjí, na potopu / však stínu brzy splývá všecko děsic“ (Vrchlický 1888, s. 75),⁶⁴ jednak Adolf Heyduk (1835–1923), přemítající v básni *Božství (Parnasie, 1900)* mj. i na příkladu „želvy obrovité“, v níž „Ind Višnu měl své božství nad vše skryté“, o základní pravdě všech náboženství, že „co z chaosu vstal svět náš přeubohý, / dle představ svých si člověk tvoří bohy“ (Heyduk, 1900, s. 30). Obvykle se však bizarní indická božstva stávají nikoli pouze výtvorem lidské mysli, ale je jim v rámci psychologie připisována hlubší symbolika. To platí již pro Jana z Wojkowicz (1880–1944), jemuž se v básni *Hořká je žena (Bolesti života, 1915)* stává indická májá obecným symbolem ženství, neboť láska ženy je „závoj jen, samá jen změna“ (Wojkowicz 1915, s. 140). V pozdní předmluvě k básni *Noční milenec* (psáno údajně 1917) uvádí, že pojem temné noci je totožný s pojetím noci u starých Řeků a Indů, „v označení filosofie indické Parabrahm“ (týž 1933, s. 5). Nejhlouběji nicméně tuto symboliku indických kultů jako odrazu lidských vášní zpracoval Bohuslav L. Raýman v románu *Strach ze života*, prvním a jediném svazku proponované

⁶² Cit. dle Vrchlický 1895a, s. 8.

⁶³ Nezapomeňme, že i Novalis chtěl v nedokončených *Učednických sajských (Die Lehringe zu Sais)* zobrazit „kosmogonie starých národů, indická božstva“ (Novalis 1911, s. 76).

⁶⁴ Ačkoli byly tyto verše vykládány jako vystižení východních zdrojů Baudelairovy filosofie, podněcované požíváním hašíse a cestou do Indie (Stupka 1929, s. 34–35), jde spíše o využití symboliky temného, hrůzného a bizarního obecně.

tetralogie, psaném podle některých autorských vstupů snad ještě v době války. Autor se ve snovém vidění dostává do tajemné jeskyně, kde sleduje bráhmanské obřady v prostředí plném podivných soch indických božstev: „Jenom fantazie šílená naukami a strašlivou imaginací bráhmanskou dovedla stvořiti tato díla plná triumfů vášně divoké – nadpozemské“ (Rayman 1921, s. 93), tento „slabikář sexuální zuřivosti, vystupňované až v absurdní orgii“ (ibid.). V těchto bizarních zobrazeních uzurpující vášně zobrazili Indové, „pokolení Kainovo“, které „snilo svoji paleognostickou filosofii“ (ibid., s. 95), stav současného lidstva v době, kdy „vládne Šiva, ničitel, a velká je pošetilost lidí“ (ibid., s. 163), a nikoli milosrdný Brahma, který „posílal své nejdražší syny, aby přemlouvali lidstvo k návratu do ráje“ (ibid., s. 163) a kterého nyní lidstvo, bezmocné ve víru Šivova tance vášní, jen prosí: „Zachvat' nás vírem pochopení! Čekáme, Brahma! Velká jest moc tvá jako naše naděje“ (ibid.). Věk Šivy, boha, představujícího „živou, spontánní apoteózu vítězného principu mužského – principu oplodňujícího – netážíciho se po souhlasu anonymního lůna“ (ibid., s. 95) přitom může pro západního člověka, sužovaného neustálými strachy a zpytováním svého ‚já‘ znamenat nové probuzení vůle k nespoutanému životu. „Snad hvězda mužné vůle musí svítiti v okamžiku každé koncepce, každého oplodnění, vůle silnější v tom extatickém okamžiku než přirozené zdráhání se a odpor ženského lůna“ (ibid., s. 100) uvažuje vypravěč a přeje si v souvislosti s tím: „Věčná síla života, která naplnila prsa naše vším, čeho je nám třeba, nechť ví, že vděčně chceme pít z jejího pramene!“ (ibid.). Jakkoli se nicméně zdá, že je toto odpoutání se až směšně jednoduché a „třeba jenom napnutí všechny svaly [...] třeba morálně se otrásti a sméstí rázem, [...] spousty předsudků a pitomých morálních dogmat“ (ibid., s. 99), ukazuje se tento úkol pro západní mysl jako zcela nebo téměř nadlidský. Stav podobné tomuto osvobození nabízejí jen změněné stavy vědomí vyvolané opiem, ve stavu bdění si však moderní člověk je nucen uvědomit, že „tvůj mozek, prolezlý pojmy a všelikými ‚ergo‘ jako červy, sežere se sám v marné touze radovat se z krásy naší mystiky, bez reflexe“ (ibid., s. 180).

Jak vyznění Raymanova textu naznačuje, je především závěr 19. století obdobím, kdy je v indickém myšlení hledána alternativa k moderní západní civilizaci.⁶⁵ To je ostatně reflektováno někdy s překvapující přímočarostí. V evropském kontextu připomeňme alespoň Walta Whitmana, který vyzývá v básni *Cesta do Indie* (*Passage to India*, 1882): „Putuj, má

⁶⁵ Pro starší období je charakteristické využití pojmů indické filosofie/náboženství spíše ve smyslu jakýchsi kuriozit. Patrně první příklad v naší literatuře máme v epigramu *Na Jarmila* (1830) Jana Pravoslava Koubka (1805–1854). Ten prohlašuje, že myšlenec stěhování duší „ted' víru přidává“, a to proto, že ušlechtilý přítel Jarmil jistě v sobě cítí „přítomnost Zevsa, / [...] jenž si stan vyvolil v tobě, synu zdařeném“ (Koubek 1857a, s. 52).

duše, do Indie, / vysvětluj bájky pravěku na asijských mýtech“ (Whitman 1906, s. 111)⁶⁶ v básni sepsané u příležitosti otevření Suezského průplavu jako oslava setkání Východu se Západem (srov. Isaacs 1962, s. 254). Ve stejném duchu u nás Otokar Fischer (1883–1938) v *Legendě* (*Hořící keř*, 1918) přímo vyznává, že „trpčí je moudrost má, než lidé tuší“ a radí programově: „Blouznivé víry vzdej se navždycky, / skutek že spasí víru kletých tvorů; / zřekni se slov... Jak světec indický / vyrvi se lidem, uzavři se v horu“ (Fischer 1918, s. 23). A podobně vyznívá závěr Boreckého epické básně *Dvě jména* (*Zpěvy života*, 1911), v němž hrdina milostného příběhu odcestuje do Benaresu, „kam fantasie s vědou hnala jej“ a přeje si „v těch svatých vodách také smýti vše, / co duši moji byly rozrývá...“ (Borecký 1911, s. 92). Že je to skutečně tíživý pocit fin de siècle, na nějž má být filosofie tajemné Indie útěšným lékem, potvrzuje konečně i juvenilní báseň *Metempsychosis* (mezi 1892 a 1894) Ladislava Klímy (1878–1928), v níž pod vlivem *Bhagavadgíty* mluví o tom, jak „žalem žití věčně duše plují“ a na strastné pouti „s člověka do člověka se stěhují“, neboť „jich bolest' šíravá již v děcko kane“ (Klíma 2022, s. 21). Jak se tento únik transformoval v západní představu buddhistické nirvány, uvidíme níže, nyní si připomeňme, že tato rozporuplně pojímaná „blažená nicota“, vnímaná koncem století jako únik z životních zápasů, nebyla nutně artikulována pouze buddhisticky.

Jedním z nejpozoruhodnějších příkladů je využití motivů *Kathópanišadu* v Zeyerově románu *Jan Maria Plojhar* (časopisecky 1888, knižně 1891). Autor do hlavního děje vložil řadu mytických prvků, především vykonstruovanou báji o etruské dívce, dobrovolně umírající se svým mužem, a upanišadovou pasáž o Načikétasovi; k tomu přistupuje další řada reminiscencí, zvláště pokud jde o ženské postavy románu. Pro osvětlení role upanišadového příběhu v rámci celkové románové výstavby jsou nicméně důležité právě motivy umírání a smrti, jež však provázaností s řadou dalších prvků záměrně umožňují generovat řadu interpretací (Stehlíková in Zeyer 2001, s. 363). Ostatně autor k tomuto mnohvrstevnatému čtení románu vybízel i sám četnými výroky v korespondenci, např. že „mnoho ‚svého‘ jsem tam vložil, totiž mnoho vnitřního života, mnohý ze svých bolů“ (list K. Heinrichové 4. 12. 1887; Voborník 1924, s. 73). Proto se lze setkat s nejrůznějšími interpretacemi, často čerpajícími ze Zeyerova osobního života (např. Haškovec 1920, s. 394–395) či z jeho vztahu k osudům českého národa (např. Volfová 1941). Pokud je věnována pozornost vloženým příběhům, týká se často pouze přímočarého poselství o společném umírání v příběhu o etruském lukumonovi a jeho společníci, paralelním s osudem Cateriny a Jana Marii (Pynsent 1973, s. 138; Stehlíková 1981, s. 28–29). Oproti tomu vztah příběhu o Načikétasovi k celkové interpretaci románu, ač byl záhy

⁶⁶ V orig.: Passage O soul to India! / Eclaircise the myths Asiatic, the primitive fables“ (cit. dle textu dostupného online na <[https://en.wikisource.org/wiki/Leaves_of_Grass_\(1882\)/Passage_to_India](https://en.wikisource.org/wiki/Leaves_of_Grass_(1882)/Passage_to_India)>, cit. 2024-03-12).

rozpoznán (Lesný 1933, s. 192), je poněkud opomíjen a pozornost se především soustředí na zjištění Zeyerových pramenů při traktování upanišady.⁶⁷ Různé nepřesné či zavádějící interpretace přitom uvedl do diskursu o dané problematice patrně již Záhoř (1913, s. 29, 59), který se domníval, že Zeyer chce upanišadu „rekonstruovat“. Astucci, který úryvky z upanišad předkládal, však výslovně prohlašuje, že je chce „padělat“ v tom smyslu, že by duch jejich byl v mých verších, ale ty aby byly přístupny i čtenáři bez komentáře, čtenáři laikovi neznajícímu ani védy“ (Zeyer 2001, s. 128). Nejde tu tedy o rekonstrukci původního smyslu textu ani o pouhou laicizaci (Suková 2001, s. 64), ale o předání jeho útěšného duchovního poselství dnešnímu západnímu čtenáři (srov. Lesný 1933, s. 289).

Celou interpretaci komplikuje perspektivní narativní ztvárnění románu. Klíčový je tu dle nás postřeh, že smysl upanišadového příběhu vykládá v románu pouze Caterina – proti jejímu perspektivnímu vidění stojí vypravěčsky paralelně budovaný smysl díla jakožto celku, generovaný ve spojení s Plojharovým osudem. Je-li tedy Caterinou viděná paralela mezi Plojharem a Načikétasem, odcházejícím do domu boha smrti Jamy „ztepilý jak v lese mladý dub, / a mladost z tváří jeho svítla / jak zlatá záře vesny nesmrtná, / však smutek zároveň jak dumný šer / na čele sídlil mu a v úsměvu / se bolest spojovala s lahodou“ (Zeyer 2001, s. 130) obecně platná (srov. *ibid.*, s. 133–135), je to paralela pouze částečná, pomíjející další příbuznost, kterou Plojhar s Načikétasem má a jež je zjevná pouze čtenáři, nikoli však Caterině, totiž Plojharův odchod z vlasti, podobný vyhnanství, rovnající se zvolání Gautamy, Načikétasova otce, jímž se s ním loučí: „Smrti tebe dám, / když přesmoc, bloude, darem býti chceš!“ (*ibid.*, s. 129). Proto není zcela přesný postřeh, podle něž se upanišadový příběh „postará o vstup [hrobového soumraku] do duší obou milenců“ (Voborník 1907, s. 206–207), neboť takto působí jeho četba (navíc uváděná do souvislosti s etruským příběhem) pouze na Caterinu. Jinými slovy, paralelu mezi Načikétasem a Plojharem konstruuje autor na dvojí rovině, implicitní (předávané přímo vypravěčem) a explicitní (vyslovované Caterinou). Jako přichází Načikétas do domu boha smrti, tak přichází Plojhar do domu v San Cataldu, aby tam čekal na příchod smrti a setkání s ní: „Dům mračný byl a hluchý prázdnotou [...] / Tři dny, tři noci jinoch čekal tak, / než posléz hrozný přišel, chmurný bůh“ (*ibid.*, s. 130). Proto jako dům smrti na Caterinu působí „širá, pustá, truchlá Campagna“ (*ibid.*, s. 131–132). Oproti tomu je pro Plojhara krajina „zelenavá, zlacená, neskonale snivá“ (*ibid.*, s. 136), a ač „nikde živé duše,

⁶⁷ Autor údajně čerpal znalosti *Kathópanišadu* jak z Čuprova *Učení staroindického*, tak z knihy Edwina Arnolda *The Secret of Death* (1885), která se drží obsahu *Kathópanišadu* daleko věrněji a přidává četné epizody i z jiných upanišad (*Čhándogji, Brhadáranjaky*). Podle některých indicií mohl znát i starší verzi příběhu, jak je uvedena v *Taittiríjabráhmaně*, případný zdroj je zde však nejistý (podrobněji Záhoř 1913, s. 29–30; Lesný 1933, s. 291; Poucha 1958, s. 551–553; Suková 2001, s. 63–64).

všude pusto, všude ticho... Hroby a rum“, Plojhara „ten hřbitov [...] nezasmušoval. Naopak [...] mluvila zde [...] příroda zřejměji než kde jinde o věčné síle své, o svém věčném znovurození [...] o tom, že smrt jest chimérou“ (ibid., s. 137; srov. Neupauerová 2007, s. 24). Stejně je dvojím způsobem kódováno poselství upanišady, vyjádřené záměrně v závěru prvního i druhého z obou úryvků „citovaných“ v průběhu vyprávění románu a evidentně od sebe promyšleně oddělených (srov. Lesný 1933, s. 290). Proto vyslovuje u Zeyera Načikétas pouze dvě přání, klíčová pro interpretaci osudu Plojhara i Cateriny, nikoli snad proto, že třetí přání v originálu upanišady je pro západního čtenáře obtížně srozumitelné (tak např. Záhoř 1913, s. 30). První přání totiž zdůrazňuje, aby se otec Gautama pro Načikétase netrápil a netruchlil po jeho smrti (Zeyer 2001, s. 131), druhé se táže po podstatě posmrtného klidu a spočinutí: „Nuž pověz mi, ó Jamo, co tvůj klid, / zda vyšší Já, či hluchá nicota?“ (ibid., s. 144), neboť „tak táže se / již celé lidstvo marně od věků“ (ibid.). Pro útěsné vyznění tohoto poselství odmítá Načikétas „zdraví, moudrost, vše, / co plným nazýváte blaženstvím“ (ibid., s. 145) i lásku žen, „z jejichž očí svítat bude ráj“ (ibid.). Stejně tak Plojhar pro poznání útěsného poselství smrti musí odmítnout život, vyjádřený mimochodem právě symbolikou očí dvou antipodních hrdinek románu (Cateriny a paní Dragopulos), život, který však svírá jako „colier z temného zlata ve tvaru psího obojku“ (ibid., s. 155), jenž má paní Dragopulos na krku. Útěsné poselství při úniku z tohoto života mluví Jamovými ústy právě proto pouze o duši, neboť „duše pouze duši zjeví se, / když duše chce“ (ibid., s. 146), a proto ten, kdo „v klidném pravdy světle uzří ji, / svou duši věčnou, jistou, velebnou“ (ibid., s. 146) a dojde přitom poznání, že duše je nesmrtelná a všepronikající, mající „mimo žití jsoucnost svou“, ten „vida vše to, déle nestrádá“ (ibid.). Tím Načikétas poznává, že bezpečné místo, kde není strach ze smrti a kde smrt nemá moc, je právě v našem poznání vlastní duše spojené s duší veškerenstva; proto může klidně vejít „v onen tajný smrti dům, / v němž beze jména všeho nejvyšší / své sídlo má“ (ibid.). Stává se tak v umírání vítězem nad smrtí skrze pochopení nerozdělitelného spojení všech duší na tomto i onom světě.⁶⁸ Toto útěsné poselství si Plojhar ve svém umírání uvědomuje, když od prvotní myšlenky o tom, zda „nebylo by to tak krásné, zemřítí důstojně, v klidu a rezignaci“ (ibid., s. 170) dospívá posléze až k poznání že „duše těká světem bdíc: ve smrti i ve spánku“ (ibid., s. 293), že tedy smrt je pouze pokračováním naší cesty, nikoli koncem, a že není třeba se jí obávat (srov. Stehlíková 1981, s. 30). Zcela jinak vnímá poselství upanišadového textu Caterina, ovlivněná od počátku nálezem Astucciho upanišadové parafráze ve spojení s korunou zemřelé

⁶⁸ V tomtéž smyslu je Načikétas vítězem nad smrtí i u Arnolda (srov. Arnold 1885, s. 32). K opačné interpretaci, tedy že Arnold i Zeyer artikuluji Načikétasův osud tragicky (Záhoř 1913, s. 30; Suková 2001, s. 65), mohla svést výše citovaná zkreslená představa o Zeyerově snaze rekonstruovat původní smysl originální upanišady, v níž údajně Načikétas vítězí nad smrtí tím, že je z její moci propuštěn.

etruské dívky (srov. Zeyer 2001, s. 125). Proto nemůže porozumět závěrečnému poselství o splynutí duší a útěšné poselství upanišady nenalézá: „Nic než smrt, smrt a smrt v těch podivných rádcích... Jakási velikost, ano, ale zdála se jí mrazivou“ (ibid., s. 147). Spojení s osudem etruského lukumona a jeho ženy podtrhuje již fakt, že poselství prvního upanišadového úryvku nespátřuje v apelu na netruchlení po smrti, ale v tom, že „oběť toho jinocha byla tak čistá, krásná“ (ibid., s. 131). Proto právě ve chvíli, kdy oba milenci zdánlivě dosahují nejvyššího porozumění, kdy Caterina vidí na Plojharově tváři stín smrti a prohlašuje: „Jsi mým, mým na věky“ (ibid., s. 265), dochází zároveň k nejtragičtějšimu neporozumění mezi oběma; neboť jestliže Plojhar v Caterininych očích vidí zrcadlit se její a tím i svou duši (srov. ibid., s. 151), Caterina si toto spojení duší vykládá jako nutnost oběti těla, spojujícího s pozemským životem: „Ó svatá smrti, říkám nyní tobě: Ejhle, to muž, kterého miluji, s ním chci zemřít... a ty se neodvrátíš, jak to život učinil“ (ibid., s. 295). Proto je také závěr celého příběhu tragický: Caterina neporozumí útěšnému poselství upanišady právě dezinterpretací spojenou s jí samou konstruovaným výkladem příběhu o společné smrti, přetíná pouto obou nerozlučně spojených duší a nevědomky tak ruší nejsilnější pouto, které ji s Plojharem spojovalo: „Poslední záchvěv rozumu a chápavosti byl jí hrůzou nesmírnou, měla vědomí, náhlé vědomí, že páchala křivdu, nevěděla už jasně jakou, avšak s leknutím nesmírným, ohromujícím tělo i duši, propadla se v tmě nebytí...“ (ibid., s. 347).

Zeyer se tedy (viděno naší interpretační perspektivou) pokusil příběhem o Načikétasovi zobrazit jednak útěšné poselství upanišad (jak je sám chápal), jednak však upozornit na obtíže pochopení upanišadové filosofie, která může snadno od přísně duchovní interpretace svádět ke zdánlivě hrdinskému, ve skutečnosti však tragicky egoistickému sebeobětování – jako je tomu u Cateriny.

Daleko méně šťastně se indickou filosofií pokusil interpretovat Beneš Grünwald (1867–1931) v *Bhagavad-Gitě Kaundinjově (Zpěvy od bran zamčených, 1901)*. Rozsáhlá didakticko-filosofická báseň má formu dialogu mezi moudrým Kaundinjou a synem Susílasarmanem, jenž od otce žádá životní naučení v době, kdy očekává narození syna, neboť chce znát „z děcka co život můž' učinit, nejkrasší-li léta / pod jeho kročeje rozestře, a jak mám jej vésti, / abych přived je k nejhlubším blaženostem světa“ (Grünwald 1901, s. 72–73). Naučení je však brzy namířeno spíše k Susílasarmanovi samému než k výchově jeho syna, neboť „Otcem být [...] / lehkou i těžkou je zároveň: lehkou chťícem Kamy, / těžkou pro báseň svědomí stát u děcka strážně“ (ibid., s. 75). Protože je nutno dítě vyslat dříve či později do světa, rozvíjí se složité a rozsáhlé úvahy o místě člověka ve světě a mezi lidmi. Ty vedou k poznání o nevděčnosti tohoto světa, kterou je nutno oplácet láskou a laskavostí, nikoli však láskou milosrdnou, ale drsnou a vědomou si

vlastní sebeoběti a převahy: „Ani nezůstaň laskavým z nerozumu pouze, / ale vydav se v trápení, v bláto zabředej, / projda cesty nejhorší zvidej všude v touze / co je bezpráví zhoubné, jak se sémě hrouží / v špinavou, otravnou louži...“ (ibid., s. 79). Aby však byl takový přístup možný, je jedinou cestou „nitro uzavřít zvědavým očím jako hradbu / pyšnou a pevnou, [...] / [...] jež pro vzhled chladný / nezdá se lup být žádný“ (ibid., s. 81). Proto spásy dochází ten, kdo rozdává druhým lásku a soucit jako pyšný a své převahy si vědomý vladař: „U tebe sama vzpučí spása, / máš-li jí opravdu dojít! Jiný ať ji hlásá / sebeodvážněj, tobě ji nedá, útrapami / žádnými za tebe obět' tu velkou nepřinese“ (ibid., s. 87). Rozdávat lásku má smysl nikoli pro obdarované, ale pro dávající, kteří se tím vymaňují z pout rutiny tohoto světa: „Rozdávej lásku na důkaz, že ti lidstvím vsetá / žádost nelásky vymřela v citech odvrácených / od slastí přeceněných“ (ibid., s. 101). Cílem je tedy spása sebe sama, nikoli ostatních, a to zdánlivou negací a odvrácením se od tohoto světa, dokazovaným právě ostentativně projevovanou láskou a soucitem s ním: „Puruše, všeho negace! Na tvém drahém čele / mystickém, není napsáno: Zápor! Slovo smělé / Ne, ty klad jsi nejhlubší, my co za tím vírem / v odporech mučivých těkáme, jakož musíme“ (ibid., s. 89). Je zřejmé, že Grünwaldův smělý pokus o sloučení různých aspektů indické filosofie, jak byly na Západě recipovány (totiž odřeknutí se světa a hledání dokonalosti spolu se soucitem a láskou ke všemu živoucímu), žádný jednotný systém nevytvořil. Příčin může být několik, od vnějškové přílišné didaktičnosti básně a těžko srozumitelného slohu až po nepochopení indického principu nenásilí (ahinsá) a jeho záměny za křesťansky pojatý soucit a lásku k bližním, jen těžko slučitelný s askesí a odvrácením od světa. Proto se báseň i v dobové kritice setkala s odsudkem, ať již vyjádřeným opatrně konstatováním, že „zní to již příliš mravokárně a didakticky a celý smysl života, který z básně má vyzírat, tou spoustou etických parabol zrovna je udušen“ (l., 1900–01, s. 420), nebo nelítostnou kritikou Jiřího Karáska ze Lvovic, podle nějž „ten pustě dutý, didaktický tón celku dovede vše zasypati a utlouci“ (Karásek 1901, s. 352).

Grünwaldova báseň nás nicméně vede k paradoxu, jímž se z dnešního pohledu vyznačuje dobové pojetí dalšího indického filosofického konceptu, buddhistické nirvány. Ta je v souladu se schopenhauerovskými artikulacemi vnímána jako negace a nicota, zároveň však jako křesťanské spasení (srov. Figueira 1994, s. 93–98). Takové pojetí není podmíněno jen okultistickými transformacemi pojmů nirvány a karmanového zákona, ale především viděním Buddha – zakladatele učení o nirvane jako jednoho v řadě spasitelů (jak jsme je sledovali již v Zeyerově *Opálové misce*). Podobně také Heyduk píše ve *Znělkách* (1905), že Buddha „zladil rozvířené myslí struny, / by úkojně nám zněly v sladkou tuchu“ (Heyduk 1905, s. 62). Také v Kučerových *Zapadlých hvězdách* (1890) explicitě čteme, že „Ať Jehova se, Budha, Ježíš

zove, / přec ona láska nadpozemská, velká“ (Kučera 1890, s. 52). A tutéž myšlenku vyjádřil i Svatopluk Čech ve své vůbec poslední básni *Do světa širého*, zaslané do redakce *Květu* 28. 11. 1907 (srov. Čech 1910, s. 164): „Vzor, za nímž máme jíti, / nám Kristem, Buddhou svítí, / jimž ze rtů tichých kanul / jen čisté něhy med“ (ibid., s. 183). Nejvýrazněji je však Buddha jako předchůdce Kristův artikulován v díle Jaroslava Vrchlického. Již ve sbírce *Sfinx* přirovnal Buddhu k luně a Krista ke slunci (Vrchlický 1883b, s. 150). Neboť „Buddhův sen i Krista“ je „vyplet zlo z duší“ (*Zlo, Poslední sonety samotáře*; týž 1896, s. 167), a proto „co velkého jen dějinami svítí / z mých očí šlehlo: Buddha, Ježíš, Manu. / Já obracel se v každou světa stranu / a volal: Světlo!“ (prolog k *Novým zlomkům epepeje*, týž 1895a, s. 8–9). Oproti Kristovi nicméně Buddha „v hmotě spí“ a tato „duše světa“ je „pouze v sebe / zakotvena, pohroužena / ve nirvany tiš“ (*Modlitba k Buddhovi*, ibid., s. 18–19). Proto nechává v *Kázání na hoře* (*Než zmlknu docela*) mluvit Krista také k Buddhovi, který se raduje, že „zákon můj tu nový / všech láskou prozářen se z rumů vznese!“ (týž 1895b, s. 130). Ač je tedy Kristus dovršitelem Buddhova poselství, význam jeho předchůdce se tím nemenší, jelikož jeho učení v Kristově stále zůstává; snad proto v básnickově vizi budoucí člověk půjde „jako Kristus vlídný s usmívavou hlavou, / půjde jako Buddha jistý, jak Hus čistý k cíli“ (*Mesianismus, Strom života*; týž 1909, s. 16). S takovým soteriologickým pojetím Buddha částečně polemizuje Otakar Theer (1880–1917) v rukopisně dochované básni v próze *Pagoda zlých vlasů*. Text, který je dobrou ukázkou první z několika autorových koncepcí síly (k tomu Pospíšil 2004), podobně jako sbírka *Háje, kde se tančí* reaguje na dekadentní vitalismus, nicméně za značného využití dekadentního slovníku i ladění (srov. Píša 1928, s. 74). Proto se setkáváme s Pagodou Zlých Vlasů, do níž každý večer chodí odpočívat Buddha, smutnou proto, že „mé kyvy neznamenal nic více než křivky sítí“ (Theer 1930, s. 300). Ze smutku nad nečinností se však záhy zrodí vzdor a hněv, kdy by pagoda „byla [...] zapálila drobné vesnice a města, obrněná zlatem, všechno pro radost mé lesklé osůbky“ (ibid.). Teprve když Buddha smrtelně onemocní láskou k vzdálené hvězdě, znamená to pro Pagodu nový zdroj vitální životní síly, kdy roste tak, že „Budoucnost se jmenuje mou slávou; zacláním již samo slunce. A poslední Buddha mře v temnotě pouště skrčený a vyčerpaný...“ (ibid., s. 301). Theer tu tedy pojal Buddhovo „spasení“ nirvánou jako dekadentní řešení nečinností, zbavené síly a vitální potence (srov. též Píša 1931, s. 19–20).

Přehodnocování Buddhovy role v dějinách lidského myšlení mělo zásadní vliv také na uvažování o významu některých pojmů buddhistické filosofie (srov. III.2.2., III.3.4.). Poměrně vzácně se dělo explicitě jako v buddhismus propagující povídce *Nirvana* (1896, česky 1910 patrně podle německého překladu z r. 1907) Paula Caruse. Německý myslitel zde promyšleně shromáždil nejzávažnější argumenty křesťanských odpůrců buddhismu, aby pak mohl

vysvětlením nauky o anátman (ne-já) a karmanovém zákonu vyvrátit většinu z nich. U většiny dalších autorů se nicméně setkáváme se směsicí nejrůznějších populárních názorů, často básnicky dále upravovaných a promyšlených. Patrně nejplastičtějším příkladem tohoto trendu je pojem nirvány, kolísající (jak již bylo řečeno) mezi spojením s nicotou a negací a jakýmsi buddhistickým spasením. Jak se ostatně tyto názory objevovaly vedle sebe, dokládá i překladatelská činnost J. Vrchlického. Ten do češtiny v roce 1893 přeložil báseň *Rishi* (*Le rishi*) Louise Ménarda (1822–1901), vzniklou z podnětu schopenhauerovské filosofie (Biès 1974, s. 110), v níž je nirvána definována jako „mír, zapomnění, nic, jež vykoupení“ (Vrchlický 1893, s. 331),⁶⁹ o několik let později publikoval překlad básně *Nirvana* Antera de Quental (1842–1901), u něhož je koncept pojat zcela negativně jako prázdnota, z níž „ošklivost a hnus a smích / a iluze a prázdno věčné zívá“ (Quental 1899, s. 137).⁷⁰ Podobné rozpětí artikulací smyslu nirvány se objevuje také v naší literatuře, a to přesto, že o jeho skutečném obsahu panovalo jen mlhavé povědomí, takže např. Antonín Sova je s to mluvit o „nirváně moslemínů“ (Sova 1920, s. 54).

Variována je již samotná koncepce nirvány jako čisté negace; v původním misionářském smyslu ji pojímá např. Eliška Krásnohorská (1847–1923), když píše: „Kdež hory, háje, města? Po všem veta, / i zbyl jen šerý přízrak nirvány“ (Krásnohorská 1895, s. 94), nebo Maryša Šárecká (1890–1958), která se ptá, zda nás „pohltní [...] hrůza nirvány?“ (Šárecká 1917, s. 24). Již jen jako obecně užívanou nálepkou pro zničení a zmar užil výraz Vrchlický v sonetu *Mladému sebevrahu* v rétorické otázce: „Co zmohlo tě, že na nirvány vrata / jsi divě zabušil, že v oko zmaru / jsi drze nahléd skrze věčna páru?“ (Vrchlický 1896c, s. 159). Naopak již jako uvědomělá reflexe zní Theerovy výpady, jimiž se obrací proti dekadentnímu okouzlení nirvanou ve *Výpravách k já*, vyjádřenému příměrem: „Jak kdyby v lebce mé se zahrnily zmije, / jež nad hlavou mi syčí mystérium nirvány“ (Theer 1930, s. 35; srov. též s. 31).⁷¹ Brzy se však nirvána stává právě oním dekadentním únikem formou rezignace, slibujícím klid a věčný odpočinek od shonu tohoto světa. Překvapivě přesně dobové nálady shrnul Stanislav Mráz (1864–1918): „Nirvana jest ves speculace cíl, / mez její, hranice, mravní skoj / jest jednotlivce skoj i lidstva“ (Mráz 1913, s. 7). Až morbidně svůdná byla především představa

⁶⁹ V orig. „Le silence, l'oubli, le néant qui délivre“ (cit. dle textu dostupného online na <https://fr.wikisource.org/wiki/R%C3%A0veries_d%E2%80%99un_pa%C3%AFen_mystique/Le_Rishi>, cit. 2023-06-01).

⁷⁰ V orig.: „Só vê com tédio, em tudo quanto fita, / A ilusão e o vasio universaes“ (cit. dle textu dostupného na <[https://pt.wikisource.org/wiki/Sonetos_\(Antero_de_Quental,_1880\)/Nirvana](https://pt.wikisource.org/wiki/Sonetos_(Antero_de_Quental,_1880)/Nirvana)>, cit. 2023-06-01).

⁷¹ V této souvislosti vyznívá věrohodně tvrzení Otakara Šimka a Jana z Wojkowicz, podle nichž Theer vehementně popíral jejich mínění o tom, že v téže sbírce se v *Odpolední písni* buddhistickou filosofií rezignace přímo inspiroval (srov. Píša 1931, s. 51–52).

naprostého klidu, jak ji vyjádřil také Vrchlický: „Vše prchlo nikam. Lásky nebylo, / ni záští, výčitek, ni svědomí, / syk dotěrný spal spitý vůní fial / [...] / Krve koloběh / se zastavil jak vlna pod ledem, / tluk srdce ustal, smysly jala noc, / tak chladná, konejšivá, útulná“ (Vrchlický 1899b, s. 30–31). Básník zde vystihl konejšivou i morbidně děsivou stránku tohoto klidu. Autory konce století totiž nirvána na jedné straně přitahuje jako vykoupení z kolotání tohoto světa, na straně druhé je leká svou nehybností a prázdnotou (srov. k tomu též Figueira 1994, s. 118–119). Proto Alois Žípek (1885–1950) radí: „Ty přivři oči jen a silná doputuj / v kraj, z něhož nikdo již se nikdy nenavrací! / To bude nirvana. Nic v ní a všechno přec!“ (Žípek 1909, s. 33). A k vrcholu morbidity dovedl představu dobrovolného zániku v děsivé nirvané Julius Skarlandt (1879–1950), očekávající, jak „za bolestného napětí nervů uvadlých / a za trpkého povzdechu vášní vychladlých / uzřím svou nirvánu, v níž krve není. / (Pomalé, únavné, děsivé tlení...)“ (Skarlandt 1900, s. 42).

Pozitivně jako klid od neustálého víření tohoto světa a stažení do sebe vidí nirvánu především Vrchlický, i když také u Heyduka nalézáme přání: „Ať konec jenom pověčných těch muk, / necht' s klidem vejdem navždy do nirvány“ (Heyduk 1909, s. 62). U Vrchlického se setkáváme s indickou motivikou v souvislosti se zřeknutím se tohoto světa již v závěru *Snu o štěstí* (Vrchlický 1876, s. 70), teprve v *Breviři moderního člověka* se však táže, nemá-li „zvolna strhat všecky pásky, / jež mě víží ku lidem, / v nirvanu zřít bez otázky / s usmívavým poklidem“ (týž 1892a, s. 87). A i když předtím vyjádřil obavu, zda toto lákadlo nirvány není jen chimérou, protože „se probudíš zpět k vědomí / a poznáš, bol že tvým je věnem, / kruh, jenž se nikdy nezlomí“ (týž 1888, s. 44), zůstává u něj toto tázání stále aktuální, stejně jako pojetí života jakožto rozpětí mezi činnorodým přitakáním a poklidnou rezignací: „A já ho cítím, objímám a lokám / tím šťasten, jeho částí že být smím / a reflex jeho svým snoubit slokám, / jak v sladké nirvané pak splynout s ním“ (týž 1892b, s. 133). Právě proto, že nirvánu pojímá čistě jako klid po skončení životní práce, nestává se u něj rezignací v dekadentním smyslu, spojenou s bolestným a pomalým zanikáním.

To vše vedlo k jistému stupni inkulturace indických filosofických termínů (byť spojených se západními představovými schémata) do naší literatury. Pregnantně náladu doby básnicky vyjádřil Karel Leger (1859–1934) v rozsáhlé reflexivní skladbě *Chvilku zas doma* (1898): „Víra otců rozpadla se, lidstvo nové buduje si, / staré s novým promíchává v přepodivné často směsi. / I křesťanská mravouka i klasických mýtů kus, / buddhismus, / vše se hodí duši lačné“ (Leger 1898, s. 42). Důsledkem je, že se spojení Indie s moudrostí a filosofií stává jakýmsi klišé, využívaným namnoze například k šablonovité charakteristice postav narativních děl. Tak tomu je u doktora Korunta z *Křišťálového poháru* (1909) Josefa Šimánka, který údajně

strávil několik let u indických fakírů (Šimánek 1909, s. 9), nebo v *Démonu* (1911) Emanuela Lešehrada, kde je ve skupině snů vykreslen také „známý malíř plenérista, toulající se stále se svou paletou v cizině a blouznící o cestě do Indie“ (cit. dle Lešehrad 1924, s. 11).⁷² Jen v kontextu této profanace a akulturace pochopíme vzdorovitý odpor Stanislava K. Neumanna, který v *Nových zpěvech* (1918) v představě Japonska vidí jen „žluté mravence, ušaté Buddha, zvetšelou pohádku“ (Neumann 1974, s. 75) a deklarativně prohlašuje: „Nechte si chrámy své, pagody, věžičky ze sloni / a věci, jež kadidlem, pačulim zavoní, / chci světlou a vzdušnou dílnu“ (ibid., s. 57).

Spolu s akulturací hinduismu a buddhismu pronikaly také do naší původní i překladové beletrie čistě okultistické motivy, které nicméně až na výjimky zůstaly omezeny na jistou kuriozitu. Z cizích próz, jež k nám byly na přelomu 19. a 20. století přeloženy, patrně jako první okultistickou Indií zpřítomnil Arthur de Gobineau (1816–1882) v novele *Vznešený čaroděj* (*Le illustre magicien*, 1876, česky 1905), v níž vystupuje tajemný indický derviš, který prohlašuje, že „možno udržeti život nynější pod schránkou nynější, bez ztráty vědomí dočasné osobnosti“ (Gobineau 1905, s. 137), neboť „není moc v tom, co se vystavuje na odiv, nýbrž jedině v síle duší silných a tomu prostý lid nevěří“ (ibid., s. 131). Povídka, průkopnická v pojetí indického okultismu i ve francouzském kontextu (srov. Champion 1993a, s. 54) byla artikulována narativně v mnohém podobně jako např. *Avatar* Théophilea Gautiera, do češtiny ovšem přeložený až r. 1919. Překlada se dočkal také poněkud bizarní příběh Gustava Le Rouge (1868–1938) *Pozemšťan na Marsu* (*Le Prisonnier de la planète Mars*, 1908, česky 1914), pojednávající o síle společné hypnózy fakírů indického kláštera, kteří tímto způsobem dokáží navázat kontakt s Marťany (srov. ibid., s. 55). V theosofickém časopise *Lotos* se rovněž objevil překlad dvou Tolstého buddhistických povídek *Karma* (*Карма*) a *To jsi ty* (*Эмо ты*), jež nicméně obě vyšly anonymně a bez udání překladatele (Tolstoj 1903a,b).⁷³

Také česká okultistická beletrie je na indické motivy relativně chudá. Jen okrajově těchto tradic využil Jiří Karásek ze Lvovic v *Apolloniu z Tyany* (1905), kde Apollonius hovoří o tajemném indickém mágu, „jenž učitelem byl mé mladosti. / Když unaven byl někdy životem, / tu zemřel z vlastní vůle pojednou / a z vlastní vůle zase z mrtvých vstal, / když viděl, že je krásno dále žít“ (Karásek 1909, s. 20), který mu na žádost, že se chce stát bohem, odpovídá

⁷² I přes horlivě budovanou pověst autora-okultisty se Lešehrad indickými tématy ve svém raném díle nezabýval a téma zpracoval až v básni *Na Himálajích* ve sbírce *Slunovrat* (Lešehrad 1931, s. 41–45).

⁷³ Protože Tolstého *Karma* je parafrází Carusovy stejnojmenné povídky (srov. Petrova 2003, s. 37) a próza *To jsi ty* vědomě parafrázuje anonymní německou povídku *Das bist du* (Burba 2006, s. 216), ukazují na překlady z Tolstého a nikoli z německého textu jen drobné odchylky v českém překladu a inspirace německým zdrojem spolu s Tolstého parafrází je rovněž možná.

v souladu s učením theosofie: „Nuže, bohem buď! / [...] Ale největší / své vůle rozpětí mít musíš vždy / k úkolu tomu. Jedna pochybnost – / a ztratíš všechnu schopnost magickou“ (ibid., s. 20–21). Explicitnější příklady okultistického pojetí Indie, ať již v podání theosofie, hermetismu či spiritismu, nacházíme teprve v letech po první světové válce. Protože nicméně dobře navazují na předválečnou rétoriku těchto uskupení, uvedme v závěru této kapitoly alespoň tři příklady.

Výše zmíněné schopnosti indických fakírů využil pro své *Fantastické novely* (1919) Jan Jaroslav Fišer (1893–1966; srov. Adamovič 1995, s. 69). V próze *Fakir Birghi*, zasazené do silně orientalizované Bombaje, kde zvuky zanikají „v korunách palem“ a lidské kroky znějí „připomínající plazení chřestýšů v době svlékání“ (Fišer 1919, s. 109–110), čteme o uspání fakíra Birghiho, resp. o jeho uvedení do stavu, v němž „muž svatým sborem vyvolený umírá, aby žil třináct set úplňků, po jichž uplynutí vzbuzen je opět k životu“ (ibid., s. 112). Tajemný rituál úmrtí zaživa slouží jako pojistka, aby „učení Brahmovo nebylo změněno“ (ibid., s. 113), a provádí se podivnou tekutinou zvanou manirgan, „jež dává duši usnouti a způsobuje strnutí těla“ (ibid., s. 115). Jinou zázračnou tekutinu zvanou morfatang dostal od jakéhosi fakíra v Kolkatě také Ital Andréa Formatí v povídce *Fatum*; tentokrát jde o téměř čirou vodičku, která vyvolá spánek, takže „tělo zeslabí a ochabne, ustoupí do pozadí duši, jež odpoutána na několik minut od své schránky, vznese se vysoko, vysoko, aby přehlédla cestu, ležící před vámi“ (ibid., s. 160).

Na nebezpečí jóginských pokusů, viděných dobovou perspektivou hermetismu a New Thought, upozornil v pozoruhodném a velmi čtivém románu (Adamovič 1995, s. 180) *Záhada Alberta Dryma* (1917) Karel Piskoř (1879–1952). Tajemný titulní hrdina za pomoci indického mága Radžara provádí několikerou translokaci, kdy se přemísťuje i se svými vzpomínkami a zkušenostmi do těla náhodného známého (srov. Vaněk 2020, s. 281–282), a to právě za využití síly lidské vůle, jak to sám popisuje: „Byl jsem vůlí, zbavenou všeho hmotného obmezení, vůlí tíhnoucí s mým vědomím kamsi výš, k fiktivně viděnému bodu, [...] Tento světlý bod měla opanovati má duše. A opanovala“ (Piskoř 1917, s. 172). Toto „důsledné sloučení nejstarších jóginských vědomostí s vymoženostmi doby nové“ (ibid., srov. též s. 99), přesně odpovídající snahám Nové myšlenky či ještě spíše hermetickému pojetí jógy (viz III.4.2.), není však pouhou hrou a zanechává na Drymovi a jeho společnících nesmazatelné následky, pociťované intuitivně i okolím, takže „všechny tváře, jež se k nám ohlédly, braly na se výraz podivu a soucitu, ale nikdo se nesmál“ (ibid., s. 253). Experimentování s identitou a vůlí povede nutně ke konečnému Drymovu rozvratu, „který tu a tam bude ještě přerušen klidnějším dnem nebo hodinou, proti němuž však nebude už léku“ (ibid., s. 221). Konečnou ránu Drymovým původním představám

zasazuje až poznání, že Radžar, který „šatil se s vybranou elegancí vždy podle nejlepšího evropského střihu“ (ibid., s. 67) a jehož Drym považoval jen za poslušného sluhu (ibid., s. 203), je ve skutečnosti v tajném spojení s indickými fakíry (ibid., s. 230) a Dryma pokládá jen za jakýsi pokusný materiál, morče, na němž experimentuje a jemuž vnuká pocit vlastní vůle prostřednictvím sugesce (ibid., s. 258–259). Fakírský hypnotismus je tak nejen zhoubný a nevyhnutelně degenerativní, ale zůstává přes veškeru snahu západního experimentátora pevně v rukou tajemného a nebezpečného Inda.

Poněkud bizarní ilustrací theosofických a spiritistických představ je utopická próza Františka Lukšíka *V ovzduší míru a paprscích lásky* (1919), pozoruhodná především svou přímočarostí a naivitou (Vaněk 2020, s. 282–283). V próze, odehrávající se kolem roku 3000, sledujeme příběh lásky s poměrně chabou a jednoduchou dějovou linkou (Adamovič 1995, s. 141). Ta je nicméně jen druhořadá, neboť hlavním cílem textu je deskribovat reformovaný svět, v němž bylo jako hlavní náboženství přijato „učení spiritualistické“ (Lukšík 1919, s. 9), stejně jako podstatu tohoto učení. Vidíme před sebou tedy nejen sjednocený svět, jež řídí z indického Adjáru⁷⁴ prezident „duševdné společnosti světové“, velký adept, který pomocí ovládnutí tattvických sil koná zázraky podobné Kristovým (ibid., s. 75–78), ale zároveň svět, který nezná již křivdy, zlo a násilí, na rozdíl od našeho světa, který obýval „lid alkoholu, kouři, zhoubné kávy a masu nevinných zvířat holdující“ (ibid., s. 65).⁷⁵ Tyto popisy jsou prokládány podrobnými výklady theosofické nauky o karmě (ibid., s. 9–11), víře v jedinou božskou bytost, jak ji hlásili nejen indiští učenci, ale také Kristus (ibid., s. 34), nebo učení o tattvách (ibid., s. 39–43). Tyto rozsáhlé exkursy nejsou však v autorově pojetí samoúčelné, neboť ovládnutí tattvických sil, jasnovidění či jasnoslyšení „skýtá ovšem život čistě božský, jež dnešní lidstvo vesměs vede“ (ibid., s. 32). Utopická próza je tedy zároveň textem nabádavě didaktickým, pracujícím s představou, že nestačí cvičit okultní schopnosti, že k jejich využití je nejprve nutno radikálně změnit současný způsob života (podrobněji Macháček 2012a). Z narativního hlediska naivní a bizarní text tak můžeme číst daleko spíše jako přímočarý pokus o propagaci okultistických (především theosofických) myšlenek v těsně poválečném Československu.

⁷⁴ Lukšíkovy popisy Indie samotné jsou rovněž značně bizarní. Je to země s krásnou tropickou přírodou (Lukšík 1919, s. 79), kterou ale sužují neustálé katastrofy jako tropické bouře (ibid., s. 81) či mračna kobylek, proti nimž „obyvatelé chrání se [...] účelnou střelbou z děl a tím zahání je na moře, kde obyčejně utonou a stanou se výtečnou potravou rybám“ (ibid., s. 57).

⁷⁵ Přes tyto utopické vize se do románu promítlo těsně poválečné československé vidění světa, takže nepřátelé Čechů jako Maďaři či Němci jsou označeni za válečné národy a z nového utopického světa prostě vyškrtuty (srov. Machek 2012a, s. 95).

4. Variabilita a stereotypnost beletristických reflexí současné Indie

Je příznačné, že veškeré obrazy, o nichž jsme dosud hovořili, se týkaly především tradic staroindické kultury a civilizace, byť – jako v případě reflexí nábožensko-filosofických tradic – přežívají až dodnes. Jestliže se v česky psané beletrii dlouhého 19. století setkáváme s obrazy současné Indie, narážíme zde na řadu západních stereotypů o indické historii, současnosti, kultuře i přírodě, jak jsme je podrobněji sledovali v II. kapitole. Přitom patrně izolace našeho prostředí od přímé koloniální zkušenosti způsobila pozoruhodný fakt, že tyto stereotypy pronikaly do autorské české literatury především ve formě drobnějších zmínek či obecně platných symbolů. Oproti tomu rozsáhlejší díla s danou tematikou suplovaly četné překlady ze západních literatur, pro něž byla naopak tvorba takových narativů příznačná (a v případě Anglie či Francie přímo vypovídající o vztahu ke kolonizované zemi).

Abychom tuto situaci vykreslili jako určitý – ač značně nekoherentní – celek, budeme pro přehlednost postupovat následujícím způsobem: nejprve zmíníme obecnější symboly a klišé spojené s Indií 19. století, jak pronikaly do původní české literární produkce. Dále se alespoň stručně chceme zabývat českou recepcí překladové literatury tematizující soudobou Indii. Tento oddíl rozdělíme na tzv. anglo-indickou literaturu (do jejíchž rámců zařazujeme nikoli pouze díla psaná anglicky, ale taková, která stereotypním zobrazením obvyklým v této literatuře odpovídají) a literaturu odporu, řešící problematiku indické kolonizace a svržení koloniálního panství. Podobné stereotypy na jiné úrovni zahrnuje i literatura pokládaná za čistě zábavnou a obvykle hodnocená jako nižší či braková; v jejích rámcích se chceme zaměřit na exotiku konstruovanou v rámci didaktického a dobrodružného narativu. V závěru pak věnujeme několik poznámek pozoruhodnému fenoménu pronikání Indů do evropského prostoru, jak je kodifikuje detektivní próza konce století. Toto rozdělení se snaží reflektovat především možnosti nejrůznějšího vnímání indické skutečnosti – a o zachycení této variability a vzájemných souvislostí jednotlivých představových schémat v rámci českého prostředí nám jde především; proto bude pozornost věnována možným dobovým čtením překladové beletrie (jež se ukazují např. v případě díla R. Kiplinga pro pochopení jeho popularity klíčová).

4.1. Romantické symboly v indickém hávu

A naše náruče rozpjaté
(tak zbožný brahmán svou náruč rozpínal,
když k slunci modlil se na horách)
rozpjaté naše náruče se potkaly
v hlubokém mlčení naší uzrálé touhy.

Karel Boromejský Hájek, 1905⁷⁶

Motto z *Knihy Rut* Karla Boromejského Hájka (1867–1930) dobře ilustruje jednak jeden ze základních motivů romantizace Indie, jímž je spojení s ženskostí a láskou, jednak i způsoby využití této motiviky; ta se až na výjimky nestává předmětem české poezie či prózy,⁷⁷ proniká do ní spíše ve formě obecně známých symbolů a vyjádření, majících text ozvláštnit exotickou představou a obrazem.⁷⁸ To je dáno koncepcí Orientu jako vzdáleného, exotického, nedosažitelného, a přesto v našich představách stále dosahovaného imaginárního prostoru, v němž jednotlivé prvky typické pro různé orientální země splývají a mísí se do emblematicky konstruovaných představ. Pro ilustraci uveďme jen Theerovu báseň *Srdce ženy (Háje, kde se tančí)*, v níž si Narcis přeje, aby mu žena „osvítla jeho bílé Orienty (které tak miloval), [...] u nichž dýchají bílé pagody a mešity [...] Orienty s oázami, v nichž lkají koncerty jednostrunných houslí“ (Theer 1930, s. 260). Ale i Svatopluk Čech v jedné ze vzpomínkových statí přiznává, že se mu jako dítěti „nejlépe líbily obrazy z Číny, Indie, Persie a jiných vzdálených zemí“ (Čech 1901, s. 146), a také ve Vrchlického *Anuradhapuře (Tiché kroky)*, jejímž inspiračním zdrojem bylo líčení v Lotiho *L'Inde sans les Anglais*, je zaniklé město symbolem exotiky a imaginace obecně (srov. Suková 20001, s. 48). Explicite vyjádřil tuto obecnou symboliku Indie jako vzdálené, exotické a ireálné země Karel Hloucha (1880–1957), u něhož se v dětské próze *Podivuhodné Jiříčkovo cestování* „veliké indické vykuřovadlo mosazné“ (Hloucha 1908, s. 11) stává spolu s vdechovanou orientální vůní prostředkem, jenž

⁷⁶ Cit. dle Hájek 1905, s. 60.

⁷⁷ Jednou z takových výjimek je povídka *Ajeila, indická dívka*, snad úprava cizí předlohy, kterou zařadil Jan Slavomír Tomíček do *Obrazů světa, čili popsání rozličných národů...* (Tomíček 1847, s. 409–430). Jak však napovídá název díla, stejně jako úvodní slova, podle nichž „za našeho věku touží člověk po vědomostech. [...] Vědomosti jsou duchu tím, čím potrava tělu“ (ibid., s. 3), má romantický příběh, odehrávající se v prostředí Rádžputů (Ramusů), sloužit spíše jako ilustrace jejich způsobu života.

⁷⁸ Tato situace se netýká jen české literatury, nýbrž souvisí obecně s inkulturací stereotypních romantizovaných obrazů Orientu do evropského myšlení. Jako pars pro toto uveďme jen dílo Hanse Christiana Andersena (1805–1875), u něhož se Indie, symbolizovaná romantickou láskou objevuje jak přímo ve *Výjimekách z obrazní desky měsíce (Mondbilder; česky in Malý 1852)*, tak nepřímou ve *Sněhové královně (Snedronningen)*, kde lilie líčí Gerdě, jak „ve svém dlouhém červeném šatu stojí žena Hindova na hranici“ (cit. dle Andersen 1901, s. 154).

přenáší myšlenky dětského hrdiny „do [cizích] zemí [...] s živostí takovou, že budeš prožívatí dojmy skutečnosti“ (ibid., s. 12).⁷⁹

Symbol vzdálené a ireálné exotiky, spolu s od středověku tradovanými schémata Indie jako země koření a lesku, vedl k hlubokému zakotvení představy Indie jako země bohatství, přepychu a nádhery, a to nikoli pouze v umělé literatuře, ale také ve folkloru. Z folklorních tradic čerpá Čelakovský, když ve *Velikém ptačím trhu* píše o „pláténku drahém, indickém“ (Čelakovský 1829, s. 62), neboť motiv Indie jako země bohatství a kupeckého zboží je v ruských bylinách poměrně hojně doložen (srov. Bongard-Levin & Vigasin 1984, s. 19). Ze středověkých tradic vyšel rovněž Karel Dostál-Lutinov (1871–1923) v básni *Svět květů* s motivem „indické myrhy“ jako jednoho z tříkrálových darů Kristu (Dostál-Lutinov 1930, s. 66) nebo František Sušil (1804–1868), jenž nechává v básni *Svatý Jan* protagonistu zemřít po požití „nejdražšího nápoje“, totiž „vína z Indie“ (Sušil 1851, s. 8). Orientální přepych je zároveň nedílně spjat s atmosférou kolonizace a evropského požitkářství; mimo již výše zmíněnou Kvapilovu báseň *Svatý Jeroným*, můžeme připomenout například Šimánkova *Černého rytíře (Oživlé mramory)*, kde je atmosféra rembrandtovského Nizozemí vystižena mj. pohledem na moře, „po němž koráby přivážely poklady z vyloupených osad indických a afrických“ (Šimánek 1916, s. 98), nebo Karáskovu *Genendu (Posvátné ohně)* s upomínkami na „objemné koráby, plující z Číny a Indie, plné zlata a tkanin“ (Karásek ze Lvovic 1911, s. 12). Tato motivika není nicméně typická jen pro dekadenci, pro obrozenkého čtenáře ji např. zastupuje požívání drahých indických vlaštovčích hnízd, o nichž čteme jak u Josefa Jiřího Kolára (*Libuše v Americe*, 1854; Hesová et al. 2011, s. 246), tak ve volných překladech Jakuba Malého (Malý 1853, s. 13) a která začínají být později tradičně spojována namísto Indie s Čínou. Indický přepych a nádhera se tak stanou základní stafáží Orientu a často se s poklady z jiných jeho částí volně kombinují – k čemuž snad přispělo i vytváření nejrůznějších orientálních kabinetů a volně komponovaných expozic ještě v průběhu 18. století (srov. Reychman 1964, s. 138). V *Melanii* Otokara Mokrého (1854–1899) vidíme „vzácné indické koberce pestrých barev“ vedle etruských váz či benátských zrcadel (Mokřý 1886, s. 61)

⁷⁹ Obecná symbolika exotického a vzdáleného je rovněž příznačná pro řadu próz světové literatury, k nám dobově uváděných. Nalzáme ji v Lotiho *Námořniku (Matelot)*; srov. Loti 1895, s. 16–17), ale ústředním motivem se stává rovněž v povídce *Indie (India)* maďarského impresionisty Tamáse Kóbor (1867–1942). Zde je Indie dalekou zemí, kam odjel strýček malý Vilímky (v orig. Vilmácska) jako lékař, zemí, která je v dětské mysli jednak exotizována, takže „chléb tam roste na stromech jako u nás jablka“ (Kóbor 1894, s. 654), jednak se tato exotizace neustále prolíná s přirovnáváním k důvěrně známému a v Indii tak „jezdí lidé [...] na slonech. Dunaji říkají tam Ganges a ten Dunaj teče tam také městem“ (ibid., s. 652). (Komparace Dunaje s Gangu je ostatně zásadním motivem maďarské symbolizace Indie, srov. Köves 2010, s. 92, obecně ke specifickým maďarské imaginace Indie viz Bethenfalvy 1980). Podobné přirovnání Gangy, tentokrát k Vltavě jako symbolu české země má však i O. Mokřý v *Pozdravu Vltavě* (Mokřý 1888, s. 58).

a Leger kreslí v básni *V zátiší* atmosféru bohaté domácnosti, kde „ve skleníku šperky vyloženy / a tretky různé, hračky, pagody, / vše srovnáno jen podle náhody“ (Leger 1890, s. 24). Jak pevně byla Indie v evropských představách spojena s nádherou a přepychem, ostatně dokládá i to, že se Heyduk ve chvíli prostého štěstí na louce plné květín cítí být „indickým císařem“ (Heyduk 1910, s. 17).⁸⁰

Další okruh představ, v západní imaginaci vytvářejících obraz dobové Indie, vyjadřuje romantická představa indické ženy. I tato představa Orientálky se rodí z exotického artikulování Indie jako čehosi idylického, vzdáleného a nedosažitelného. Vzorem tu byla mj. báseň Heinricha Heina *Friederike*, přinášející evropské literatuře představu úniku s milovanou bytostí do tajemné a vzdálené romantické země lásky a čistoty. U nás se touto básní inspiroval Ervín Špindler (1843–1918) v básni *Modlitba k tobě*, když – podobně jako Heine – milence říká: „Ty nejsi zrozena pro tyto země, / kde rozum vládne krotkým vypočtením“, a stěžuje si, „že nelze žít v Indův svaté vlasti, / duch přírody kde líbá líce snědé,“ neboť „v té říši bájně ty bys kralovala / a věčně žila, věčně milovala“ (Špindler 1866, s. 58). Také Jaroslav Kvapil (1868–1950), opěvuje-li milovanou ženu, myslí „na Indie lotos [...] bílý, / jejž čistá luna líbati smí pouze“ (Kvapil 1889, s. 15)⁸¹ a Arbes jako motto k *Sivookému démonu* vkládá údajně indickou sentenci, podle níž „božství stvořilo na tomto světě mnoho drahokamů; leč nejvzácnější drahokam jest žena“ (cit. dle Arbes 1988, s. 9). Mezi symbolikou čistoty, kterou pevně v evropské tradici zakotvila Goethova balada *Der Gott und die Bajadere* (viz výše), a nemravnosti spojené s orientální kurtizánou je též rozkročen obraz indické tanečnice/bajadéry. Často je proto symbolem bajadéry pouze svůdný tanec bez vztahu ke zkaženosti dívky samé. Tak Vrchlický apostrofuje bajadéru slovy: „Dítě Gangu! – Osmáhlá a štíhlá, / věčný tanec za podíl ti pad, / kde tvá pata růžová se mihla, / plesá kmet, co teprv, kdo jest mlád!“ (Vrchlický 1897, s. 83) a rovněž u Stanislava Mráze jsou vyzývány „hurisky, odalisky, bajadery, / kněžky v roj lásky blíž a Libidiny!“ (*Legenda báby loutek*, 1915; cit. dle Mráz 1998, s. 147) evidentně jako symbol lásky a tance bez hanlivého podtextu. Ten naopak do popředí vstupuje např. u Františka Eislera (1878–1913), kde se symbolem moderní zkažené

⁸⁰ Spojení orientální výlučnosti, přepychu a exotiky par excellence bylo pocíťováno rovněž v názvu stolní společnosti Mahábháraty; satiricky se jej dotýká jak Karel Matěj Čapek-Chod v úvodních partiích *Antonína Vondřejce* (1917–18), tak již předtím Otakar Auředníček (1868–1947) v *Pseudokontesách* (1894) narážkami na „stůl umělců ve výklenku, ozdobeném bizarními malbami, divnými ornamenty a majícím fantastické jméno, kterým je pokřtěna ta umělecká družina kdysi za zvláště animovaného večera“ (Auředníček 1894, s. 16).

⁸¹ Lotos jako symbol čistoty, tradičně spojovaný s ženstvím, u katolicky orientovaných básníků získává nové spojení s lilí a tím s čistotou duše, Marií a Kristem. U Xavera Dvořáka (1858–1939) může tak „svatá hostie“ plát jak „lotosu květ čistý, o němž snila / kdy vlna Gangu bájně Indie“ (Dvořák 1905, s. 17) a Františku Skalíkovi (1867–1905) je toto „dalekých krajin dítko“ dokonce „obrazem [...] věrným / mojí duše“, neboť „i její jest původ / v končinách světla, krásy“ (Skalík 1898, s. 61–62).

civilizace stává rej „prázdných bajadér“, který „se denně spouští z výsosti a kankán rozpoutává / po prknech lidské blbosti“ (Eisler 1902, s. 21). Jestliže tak mohla postava bajadéry na jedné straně symbolizovat zkaženost smyslné moderní civilizace, na druhé být symbolem prvotní krásy a lásky, propojují obě tyto tendence dekadentně ladění autoři (ač se náběhy k tomu objevují např. již u Vrchlického, srov. doklady in Pynsent 1999, s. 165–166) důrazem na orientální přepych a nádheru a zároveň základní lidské pudy a vášně. Proto je Karásek v *Sodomě* „nahostí šílen prosáklou vůněmi, / indického nardu vůněmi, / udušen balšámu dusnou tíží, / myrrh vleklou tíží“ (Karásek ze Lvovic 1905, s. 27) a v *Háji Mylittině* zobrazuje smyslnou touhu asyrské kněžky, již „indická látka stěží upoutávala chvění nader a bokův, odolávala kypícím stehnům“ (týž 1907, s. 49). Představový komplex indické smyslnosti je problematizován v novele *Bílý páv* (1910) Quida Marii Vyskočila (1881–1969), v níž hlavní hrdina Leon Tetur píše listy příteli Patrikovi, který se vydal do Indie, „země slunce a zázraků“ (Vyskočil 1910, s. 47). Zatímco však Patrik svého cíle nikdy nedosáhne, protože loď dva dny po vyplutí ztroskotá (srov. *ibid.*, s. 63), Leon se v Benátkách ocitá v tenatech tajemné dámy, jež má však kromě atributů západní Modrovousky rovněž řadu vlastností indické bajadéry, na noze nosí „široký náramek v podobě jedovatého hada se smaragdovými očima“ (*ibid.*, s. 38) a obývá orientálsky bohatý palác, v němž je nakupeno „bohatství všech dob a všech dílů světa“ (*ibid.*, s. 41).

Stereotypní básnická představa smyslné Indie a Orientu začíná být nicméně v poezii samotné počátkem 20. století pocíťována jako nereálná, vykonstruovaná a tím potenciálně pro západního recipienta nebezpečně zavádějící. Z toho důvodu Jan Opolský (1875–1942) zobrazí Indii, kde „na proudech Gangu parná smrt si hoví“, hrozící do budoucna čímsi nevypočitatelným proto, že zatím „spí srdce hrozné, srdce vždycky bdělá, / jež odkrývala všeho příčinu...“ (Opolský 1909, s. 29). Ostatně již dříve Josef Svatopluk Machar (1864–1942) dal průchod dobovým obavám ze „žlutého nebezpečí“, spojovaného nejen s Čínou, ale také Indií, již ve sbírce *Tristium Vindobona* (1893) verši: „Hladová Indie / a stamiliony / těch žlutých lidí / s šikmými očima, / jež znáš jen z pagod / pitvorných, směšných / na svojich skříních, / provalí hráze, / jež tísní je a dusí, / přebrodí řeky, / překročí hory / a špinavou nohu svou / vloží ti na šíji / a zboří tvá města“ (Machar 1932, s. 85). Tím se však již dostáváme ke spojení typickým pro období po první světové válce, kdy symbolizace Orientu jako čehosi nebezpečného, co je nutno spoutat a ovládnout, proniká z překladové literatury i do domácí produkce.

4.2. Pohled anglického kolonizátora

„Jest to podivná země, ta Indie?“

„Velmi podivná. Mešity, minarety, fakirové, pagody, tygři, hadi, bajaderky.“

Jules Verne, 1872⁸²

Motto, záměrně zvolené z *Cesty kolem světa za osmdesát dní* Julese Verna, dobře ukazuje, proč zařazujeme pod pojem anglo-indické literatury nikoli pouze díla jazykově anglická, nýbrž i taková, která vyjadřují obvyklou perspektivu autorů této literatury. Oproti dnešním představám o Rudyardu Kiplingovi jako emblematickém zástupci tohoto proudu je třeba si uvědomit, že se jednalo o celý žánr zejména období viktoriánské Anglie, na nějž bylo možno produktivně navazovat i v jiných literaturách, neboť měl své ustálené formy a způsoby artikulace (srov. Champion 1993b, s. 30–31; Roy 2005, s. 93). Proože to byl právě Kipling, kdo se dočkal světové popularity a Nobelovy ceny za literaturu, chceme se právě příčinám jeho oblíbenosti a způsobům čtení věnovat. Připomeňme nicméně, že mimo Kiplinga byla z britských autorů v našem prostředí oblíbená především Bithia Mary Croker (1849–1920), autorka dnes zcela zapomenutých 42 románů, většinou právě s indickou tematikou (srov. Foster 2008, s. 12, 49); v námi sledovaném předválečném období jich do češtiny bylo přeloženo deset. Jakkoli autorka, která v Indii strávila plných čtrnáct let (ibid., s. 141; Roy 2005, s. 196), někdy mluví o Hindech s využitím negativních stereotypů (Greenberger 1969, s. 48), její romány byly čteny proto, že v nich pravidelně zobrazuje lásku evropského páru, která i přes veškeré překážky, s nimiž se ve vzdálené zemi setkává, nakonec dochází naplnění (Singh 1934, s. 109–110). Indie zde není primárně zemí nepřátelskou, ale spíše exotickou a tajemnou, zemí mystérií a touhy (ibid., s. 40; Foster 2008, s. 230). Lze to ilustrovat na *Ženichovi z Indie*, jenž v české úpravě vyšel r. 1912. Již na jeho počátku vypravěčka přiznává, že „kouzlo východu obeprádá mne tajemnou sítí Indie! Již pouhé to jméno plnilo mou duši luznou vidinou“ (Croker 1912, s. 32). Její popisy – včetně hinduistických božstev – jsou barevné, nikoli však dehonestující (srov. např. ibid., s. 278). I se sluhou z kasty nedotýkatelných jedná hrdinka v podstatě jako se sobě rovným (ibid., s. 350–352) a Indie konečně představuje místo, kde se lze po „psotách anglické zimy“ opět věnovat „svému povolání a svým radovánkám“ (ibid., s. 26).

Obliba díla Rudyarda Kiplinga (1865–1932), vystupňovaná u nás zejména v nultých letech 20. století téměř do jakéhosi kultu, měla příčiny poněkud složitější. Právě raná recepcce autora, pokládaného dnes za typického představitele anglické koloniální literatury (Hutchins

⁸² Cit. dle Verne 1873, s. 45.

1967, s. 78; McBratney 2011, s. 24–25; Montefiore 2011, s. 95–96), ukazuje, jak je tato představa dána současným postkoloniálním diskursem. Kiplingovo autorské dílo bylo současníky daleko spíše vnímáno jako pouhá registrace a hodnocení viděného a prožívaného z úhlu pohledu zástupce koloniálního tisku (podrobně Sandison 1965). Jestliže tedy došlo již za autorova života k takovému kultu jeho osobnosti, že mezi indickými vojáky kolem r. 1900 nebylo údajně zřejmé, zda Kipling tvoří své hrdiny podle skutečnosti, nebo zda jeho hrdinové utvářejí tuto skutečnost (Golosejeva 2001, s. 53), nejde jen o zvládnutou koloniální rétoriku, ale rovněž o skutečnost, že je zde zobrazován bílý muž, voják vyslaný z Anglie bůhvíkam, který si musí poradit za všech okolností v prostředí zcela neznámém (Sandison 1965, s. 151).⁸³ A právě novost a exotičnost prostředí a vyhraněný charakter autorových hrdinů je podle dobových vyjádření základem úspěchu i u českých čtenářů; širokou oblibu dosvědčuje, že *Knihami džunglí* je v téže době fascinován jak Vrchlického syn Jaroslav Frída (1892–1918; srov. Vrchlická 1960, s. 319), tak Arthur Breisky (1885–1910; srov. Breisky 1997, s. 164, 337). Již Arne Novák (1880–1939) při recenzování překladu *Knih džunglí* artikuloval později často opakovaný postřeh, že Kipling ukázal modernímu člověku, jímž zmítala „zimničná touha po něčem novém“, „svět, do něhož by mohl prchnouti před sebou samým“ (Novák 1899–1900, s. 231). Je to svět, jenž představuje „výstřední život angloindských úředníků; dobrodružství a útrapy vojinů; Indii s jejími parny, dešti, širošířými prostory, s jejím koloritem, vůněmi, zvyky, hlady a vzpourami“ (F.O. Hart in Kipling 1910a, s. 4). Byly to látky „tragické, tajemné utrpení a hrůzy neznámé všemu střízlivému, šosáckému světu“ (Bartoš 1899–1900, s. 941), na něž se dovedl navíc dobově neobvykle dívat „zvenčí, sebevědomým, chladným okem“ (týž in Kipling 1899, s. 6; srov. též an. 1902).⁸⁴

Snad i proto označil jeden z prvních překladatelů a propagátorů Kiplingova díla u nás, Josef Bartoš (1861–1926), prozaika za „uznávanou autoritu ve věcech indických“ (Bartoš, 1899–1900 s. 904), jenž „znal nejjemnější detaily zvyků, jazyka a způsobu myšlení těch přerůzných indických kmenů“ (ibid., s. 907). Podobná tvrzení jsou pak – bez hlubší znalosti Indie a často i bez kritické reflexe Kiplingových postojů – neustále variována a autor je v dobovém povědomí s domorodou Indií úzce spojen. O to větší překvapení vyvolala v překladu díla, jakým je román *Naulahka, náhrdelník – povídka západu a východu* (*The*

⁸³ Srov. vyjádření Josefa Bartoše, podle něž Kipling učil čtenáře, že „má-li žiti pravdivě a poctivě, musí se podobati těm mladičkým anglickým důstojníkům v Indii nebo v Birmě, již pod nepřátelským nebem, sršícím zimnicí, úplavicí a cholerou, v zemi málo známé a rozbouřené, starají se s hrstkou podřízených lidí o tisíc bytostí“ (Bartoš 1899/1900, s. 1043).

⁸⁴ Proto je dodnes Kipling navzdory západní postkoloniální kritice oblíben mezi indickými čtenáři schopnými číst jeho dílo v originále (podrobně Trivedi 2011).

Naulakha: A Story of West and East, 1892, česky 1901, 1913),⁸⁵ sepsaného ve spolupráci s Wolcottom Balestierem (1861–1891; podrobně Seymour-Smith 1990, s. 203–210; Mallett 2003, s. 54), jenž vyústil ve fádňi prózu zobrazující schematicky rozdíly mezi střízlivým Západem a impulzivním a zchytralým Východem (srov. *ibid.*, s. 73). Oříškem byl pro české recenzenty i první kompletní překlad *Prostých povídek z hor* (*Plain Tales from the Hills*, 1888; česky 1912). Ačkoli již dříve bylo průběžně upozorňováno, že v těchto prvotinách „jest [...] mnoho ironie a pošklebného smíchu, ale málo milosrdenství“ (Bartoš 1899–1900, s. 1301),⁸⁶ bylo v českém překladu dlouho známo jen několik z nich v drobném výboru s překladatelskou šifrou I.K. (Kipling 1896a).⁸⁷ Příznačně byla častěji připomínána jen úvodní povídka *Lispet*, již lze dobře číst jako obžalobu prezíravé anglické společnosti, zvláště jejích misijních snah (srov. Mudiganti 2021, s. 137–138). Proto byli čeští recenzenti evidentně udiveni skutečností, že ze 40 povídek jich o domorodé Indii pojednává pouze 6 (Mallett 2003, s. 28) a že se zde běžně nalézají vyjádření, že „Indie je místo, kde se především nesmí nic brát vážně – kromě poledního slunce“ (Kipling 1912, sv. I, s. 26), „žít mezi domorodci je nesmysl a nemožnost [...] ale vypravování o jejich životě je druhem zajímavosti“ (*ibid.*, s. 41–42), nebo že „když domorodec nemá stále těsně před očima všechny viditelné známky ‚naší autority‘, nemůže právě tak jako malé dítě pochopiti, co ‚autorita‘ znamená“ (*ibid.*, s. 113–114). Tento okázale perspektivní přístup anglického kolonizátora byl českým čtenářům u autora *Knih džunglí a Kima* evidentně novým;⁸⁸ proto se sbírka setkala jen s poměrně chladným přijetím ve stručných recenzích, zdůrazňujících „prostinkost“ povídek a buď suše konstatujících, že „mají [...] veliký dokumentární význam pro poznání života v Indii“ (Tristan 1911–12, s. 623), nebo snažících se spatřovat ve vypravování „stesk nad tím, jak evropská (anglická) civilizace zatlačuje původní prostotu a svéráz praobyvatelstva indického“ (Červinka 1911–12a, s. 266).

Tyto interpretační lapy lépe pochopíme, připomeneme-li si, jak byly čteny ostatní do češtiny uváděné soubory Kiplingových povídek. Již Josef Václav Sládek dal svému drobnému

⁸⁵ Původní název měl znít „Naulakha“, tj. „náhrdelník“, omylu se dopustil hindí neznalý Balestier za Kiplingovy nepřítomnosti během korektur (Adams 2005, s. 87).

⁸⁶ Jako ironizující výsměch anglické vládě uzavřené v poklidném zátiší v Simle čtou sbírku i někteří moderní interpreti (Didur 2021, s. 45; srov. též Mallett 2003, s. 32).

⁸⁷ Obsahuje povídky *Lispet*, *Sais slečny Youghalovy* (*Miss Youghal's sais*), *Spoután s nevěřící* (*Joked with an Unbeliever*), *Ztracený* (*Kidnapped*), *Bisara z Púri* (*Bisara of Pooree*), *Podvod v bance* (*A Bank Fraud*), *Nepřavý okamžik* (*The False Dawn*) a *Todsův dodatek* (*A Tod's Amendment*).

⁸⁸ Z veskrze pozitivního obrazu indických domorodců vybočovaly v českých výběrech pouze povídky *Fantom nosítek* (*The Phantom Rickshaw*), Bartošem mimochodem nešťastně přeložený s titulem *Příšerný dvoukolák* (Bartoš 1899–1900, s. 1302), a *Podivná jízda Moorowbie Jukese* (*Strange Ride of Moorowbie jukes*), které však pracují spíše s dobovou fascinací okultismem a spiritismem a lze je označit za jakési „imperial gothics“ (podle Mallett 2003, s. 42); ostatně indické prostředí označuje první z povídek explicitě jako „svět [...] velmi, velmi vlídný a ochotný“ (Kipling 1910b, s. 5).

výboru název *Obrázky z Indie* (Kipling 1896b)⁸⁹ a na tuto tradici navázal též Emil Hácha (1872–1945)⁹⁰ při kompletním překladu souboru *In Black and White* (1888, česky 1903) s titulem *Povídky z Indie*, neboť dvojnásobnost původního názvu do češtiny údajně nelze převést (Hácha in Kipling 1903, s. 132).⁹¹ Povídky, dobově oceňované jako „nejcennější práce Kiplingovy“ (ibid.), v nichž „jeho umění blíží se svému vrcholu“ (Bartoš 1899–1900, s. 1302), rozhodně nebyly, jak je tomu dnes, čteny jako prózy vypovídající o skutečnosti, že i když Indie zůstane bílému sáhibovi zemí nepochopenou a vzdálenou, jen on je s to ji spravovat (Mallett 2003, s. 38). Recenzenti v dialogu indického domorodce s evropským sáhibem spatřují naopak „vtipný i smělý zároveň nádech k demokratičnosti“ (Červinka 1902–03, s. 23) a líčení „nové kultury indické, kde prazvláštními procesy provázeno bylo upevnění moderního panství anglického na půdě starodávné, tisícileté kultury staroindické“ (ibid.). Ve srovnání s *Prostými povídkami* je zde naivita domorodců líčena skutečně spíše ve světle dobromyslném a shovívavém. Jako příklad uveďme povídku *Dungarův soud* (*The Judgement of Dungara*), známou ostatně již ze staršího časopiseckého překladu J. Bartoše,⁹² v níž je čtenář zaveden do prostředí „těch nahatých, dobromyslných, bázlivých, nestoudných Buria-Kolů“ (Kipling 1903, s. 18), k nimž musíte být „neobyčejně laskaví a trpěliví [...], neboť jest vám jednati s prostotou dítěte, se zkušeností muže a se zchytralostí divocha“ (ibid., s. 18–19). Podobně laskavě shovívavý přístup se zračí i v pečlivě sestavených výběrech Josefa Bartoše (srov. an. 1900a), přinášejících „charakteristické obrazy plemen indických ve styku s anglickými vojáky a úředníky“ (an. 1904, s. 3).⁹³ Např. povídka *Vilém Dobyvatel* ze sbírky *The Day's Work*, nepřijatá v Anglii příliš pozitivně (Mallett 2003, s. 97), zobrazuje záchranu domorodců před hrozbou hladomoru neúnavnou prací několika evropských úředníků s laskavým pochopením pro zdánlivě malicherné starosti Indů, kteří „věděli, jak drtiti rýži ve svých hmoždířích, ale nevěděli [...] nic o plodinách, jež jim bílý muž tak pracně přivážel. Křičeli o rýži [...] na kterou byli zvyklí, a když žádné nebylo, odcházeli mlčky od vozů“ (Kipling 1899, s. 34–35). A stejně se v povídce *U dědova hrobu* anglický úředník vžije do prostředí domorodých Bhílů, z nichž

⁸⁹ Obsahuje povídku *Finance bohův* (*The Financies of the Gods*) ze sbírky *The Life's Handicap* (1891) a širší výbor ze souboru *My Own People* (1891): *Emira, Jak se Imray vrátil* (*The Recrudescence of Imray*) a *Moti Gudž, buřič* (*Moti Guj, the mutineer*).

⁹⁰ Překladačská činnost byla jen krátkou epizodou v jeho studiu historie a práva; na překladu s ním údajně spolupracoval také Antonín Klášterský (srov. Klášterský 1934, s. 137).

⁹¹ Pokusila se o to druhá překladatelka kompletního souboru, Elsie Havlasová (1891–1957) titulem *Černé na bílém* (1928).

⁹² *Lumír* 36, 1899, č. 1, s. 6–8.

⁹³ V *Několika povídkách* (1899) jsou do indického prostředí zasazeny *Vilém Dobyvatel* (*Willem the Conqueror*) a *Malý Winkie* (*Wee Willie Winkie*), ve *Výbranych povídkách* (1903, 2. vydání 2014) *Brána sta starostí* (*The Gate of the Hundred Sorrows*), *Královský ankus* (*The King's Ankus*), *V rukhu* (*In the Rukh*), *Jeho vojenská čest* (*His Private Honour*) a *U dědova hrobu* (*The Tomb of His Ancestors*).

„staletí útisků a vraždění učinilo [...] pološílené lotry a zloděje dobytka“ (Kipling 1903, s. 165, upraveno JH), neboť jen tak je schopen získat si jejich respekt (srov. Hutchins 1967, s. 184).

Největší proslulost v zahraničí nicméně Kiplingovi zajistily obě *Knihy džunglí* (*Jungle Books*, 1894; česky 1899, 1911). Okamžitého úspěchu se dočkaly ihned po prvním vydání (Mallett 2003, s. 81) a podle dobového svědectví dokázaly dobýt i Paříž (A.T. 1899–1900). Největší obliby doznaly povídky o Mauglím (o čemž ostatně svědčí i dva překlady první povídky s tímto hrdinou, *V rukhu*, in Kipling 1903, 1910a). Ten nebyl jako dnes nazírán jako bílý pán domorodé džungle (Montefiore 2011, s. 94–95), ale právě naopak jako její nedílná součást. Podle Bartoše autor dokonce „staví [...] člověka před pozadí přírody, ukazuje inferioritu přecivilizovaného a doma vychovaného člověka před člověkem přírody a inferioritu společnosti lidské před společností zvířat“ (Bartoš 1899–1900, s. 1304). I podle dalších recenzentů se „tu stává [...] příroda Kiplingovi božstvem“ (Pallas 1911–12, s. 785), příroda čistá a nezkažená, přijímající člověka pokoušejícího se navrátit do jejího nitra (A.T. 1899–1900; Červinka 1911–12b; Krejčí 1910–11). Právě v těchto intencích byl polský spisovatel Adolf Dygasiński (1838–1901), tematizující volný život zvířat v přírodě, označen přímo za „slovanského Kiplinga“ (an., 1911). Méně si již recenzenti všimají didaktického poselství díla, zobrazujícího krutý a nelítostný odvěký zákon přírody, jemuž je cizí křesťanská lítost, a iniciaci dětského čtenáře jeho poznáním, prováděným prostřednictvím dětské mysli blízkých hesel a tabu, jak dílo snad chápal sám autor (podrobněji Seymour-Smith 1990, s. 244–246; Mallett 2003, s. 83–84; Adams 2005, s. 99–100; Montefiore 2011). Tento rozměr si uvědomuje snad jen referent *Národních listů* (an. 1899), jenž povídky označil za „filosofické povídky“.⁹⁴

Podobně protipólné je dnešní a dobové vnímání *Kima* (1901; česky 1903), dnes většinou čteného jako typická ukázka koloniální literatury, jejíž hrdina zůstává Evropanem přesto, že ze sebe „dělá Inda“, aby mohl Indy ovládat, čehož je však schopen právě jen jako Angličan (Zimmermann 1991; Golosejeva 2001, s. 152–175; Brantlinger 2011). Pro Kima nemá Indie žádná tajemství právě proto, že jako Angličan je přirozený vůdce (Hutchins 1967, s. 156; Greenberger 1969, s. 14), a proto autorovo vyjádření o tom, že jde o román „nepokrytě pitoreskní“ (Kipling 2017, s. 223), je nutno vztáhnout k líčení Indie, především postavy tibetského lámy, Kimova průvodce, jehož chlapec ve skutečnosti ovládá a znevažuje tím celou indickou (nejen buddhistickou) tradici (Metcalf 1995, s. 80; Gottschalk 2013, s. 289). České recenzenty oproti tomu upoutává na prvním místě pestrost zobrazované Indie (srov. Kipling

⁹⁴ O alegorickém chápání některých próz svědčí i skutečnost, že *Zázrak Purun Bhagatův* (*The Miracle of Purun Bhagat*), kde krutý zákon přírody ustupuje ideji setkání Východu a Západu (Mallett 2003, s. 85), byl – bez uvedení autora – přetištěn také v theosofické revue *Lotus* (Kipling, 1905).

1903b, např. s. 54, 101, 126, 165, 241, 286), ony „báječné scenérie tajuplné indické přírody se všemi stopami tajuplné tisícileté kultury indické, promíšené profanujícími sledy novodobého anglického panství“ (Červinka 1903–04, s. 141). Postava Kima není tedy čtena jako obraz anglického vůdce, který může v úvodní scéně románu sedět na lafetě děla proto, že „Angličané měli v moci Pandžab a Kim byl Angličanem“ (Kipling 1903b, s. 14), ale jako „přítelíček celého světa“ (ibid., s. 34), který „byl jedna ruka s lidmi, kteří žili životem podivnějším, než o jakém se kdy snilo nějakému Harun al-Rašidovi“ (ibid., s. 16). Recenzenti jej nápadně často přirovnávají k Mauglímu (Bartoš 1902–03, s. 51; Bačkovský 1903–04, s. 97), neboť i jeho „kalhoty a kazajka ochromovaly [...] na těle“ (Kipling 1903b, s. 176). Jestliže je chlapec v románu učen, aby nezapomínal, „že je sahib a že jednoho dne bude veleti domorodcům“ (ibid., s. 205), a přes námitky, že „jistě věci nejsou známy těm, kdo jedí vidličkami“ (ibid., s. 211), se dopracovává až k filosofii: „Nezapomínat mezi sahiby nikdy, že jsi sahib, a mezi lidem hinduským připomenouti si vždy, že jsi [...] musulman, hindu, džain nebo buddhista? To je tvrdý oříšek“ (ibid., s. 233), je to interpretováno jako nedostatek vyplývající z toho, že Kim tak úplně Mauglím není: „Mezi druhem, ku kterému Maugli patří, a mezi zvířaty, s nimiž žil společný život, je daleko větší propast rozdílů než mezi bytostmi stejného druhu, ale různého plemene, jako je Kim a jeho hindské okolí. To je jedna ze základních příčin, proč *Kniha džungle* stojí umělečtěji výše“ (Bačkovský 1903–04, s. 98). Takový způsob čtení dobře vysvětluje též Bačkovského negativní názor na postavu tibetského lamy, který je „slepý svojí věrou, tou monotonní střední cestou“ (ibid., s. 99), a jehož proto musí Kim vést a opatrovat: „Byl kdy takový žák jako já?“ křičel vesele na lamu. „Kdybych tě nestřežil, byly by tvé kosti rozmeteny po vší zemi na deset mil kolem města Lahore“ (Kipling 1903b, s. 106). Také Bartoš uznává, že se Kim lamovi stane „ne chelou, ale vůdcem a pozemskou prozřetelností“ (Bartoš 1902–03, s. 52), v lamovi však spatřuje nejen naivního starce, nýbrž zosobnění ideálu. Lama, jemuž „nikdo nemohl pohlédnouti do prosté, vážné tváře [...] a pochybovati o něm dlouho“ (Kipling 1903b, s. 82–83), nerozlišuje mezi náboženstvími a kastami (ibid., s. 43) a jeho vyznáním je, že „je jediná cesta k nohám Jediného, ale tam putujeme všichni“ (ibid., s. 298). Proto se pro Bartoše příznačně stává zosobněním „ideální stránky indického života se svou hlubokou filosofií, s touhou uniknouti iluzím tohoto pomíjejícího světa“ (Bartoš 1903–04, s. 52). V takovém čtení tedy Kim tvoří jakýsi protipól lamy a potvrzuje se tak lamův výklad džátaky o slonu a mláděti, které zachránil a které jej následně zbavilo pout (Kipling 1903b, s. 267–268), ve smyslu vzájemné pomoci a nepostradatelnosti: „Byl jsi poslán ku pomoci,“ říká lama, ale i on si „získal zásluhu, když Kima „poslal k branám vědění a daroval mu klenot, jenž slove

moudrost“ (ibid., s. 309, upraveno JH).⁹⁵ Právě toto vnímání určité symbiózy Kima s hindským prostředím snad vede k poněkud hyperbolizované představě, že autor v románu odsuzuje exploataci Indie Angličany, a k politicky motivované výzvě: „Čtěte ho a najdete analogii s provincií českou a její německou pevností na Malé Straně!“ (an. 1908, s. 1).

Jako imperialistická a problematická byla dobově pocíťována pouze Kiplingova poezie; kritizována byla zejména sbírka *The Seven Seas* jako zcela nepoetická oslava anglických vojáků, neboť „ukazuje své smutné hrdiny bez jediné vlastnosti, která by si dovedla získati naši sympatie“ (O.S. 1901–02, s. 540). Kiplingovi přitížilo i rozhodně probritské stanovisko v průběhu búrské války (P. 1901; an. 1901–02) a poněkud ironicky bylo dokonce konstatováno, že „napsal celou sérii politických a válečných poemat, kteráž setkala se s velikým souhlasem ve Velké Británii, potřebující útěchy nad krutými vítězstvími svými v Jižní Africe jako soli“ (an. 1902b, s. 4). Jakkoli byla naproti tomu se zadostiučiněním kvitována básníkovy nevraživost k Němcům (ibid.), stejně jako fakt, že nepřijal povýšení do šlechtického stavu (-r. 1901–02), při příležitosti udělení Nobelovy ceny, o níž ještě před oficiálním vyhlášením podal zprávu *Venkov* (an. 1907), si referent *Zvonu* posteskl, že je jí poctěn autor, „jenž – jaká ironie osudu! – má několik spisů velebicích militarism“ (an. 1907–08). Snad právě v souvislosti s agitační poezií byl záhy kritizován též Kiplingův registrující a popisný styl, fakt, že se „zbavuje [...] vši přítěže, všech sil skrytých, kterých by moderní umělec zajisté dovedl využítkovati“ (Bačkovský 1903–04, s. 99). Jakkoli měl tento styl své zastánce, upozorňující, že se jedná o „ryzí víno, které opijí svěžestí a vůni silného nápoje“ (an. 1909–10, s. 22), a doporučující: „Čtenáři český, čti, aby si vkus tvůj odpočal a oddechl na umění pravdivém a životním“ (an. 1911–12, s. 25), měl i své významné odpůrce. Nejhlasitějším z nich byl patrně F. X. Šalda,⁹⁶ který pokládal za „velmi přeceňované“ i *Knihy džunglí* (Šalda 1954, s. 88) a autorův věhlas napadal i při jiných příležitostech (např. Šalda 1908; týž 1953, s. 246). V námi sledované době představoval kulminační bod jeho spor s Karlem Čapkem, oceňujícím syžet a formu Kiplingových próz, kdy na Čapkovu adresu uvedl: „Ukazovati mně starou odvěkou nestylovost jen nově křiklavě látkově přebarvenou [...] a tvrditi o nich, že jsou výrazem ‚nových hnacích sil‘, pokládám za žert málo vkusný a vtipný; vpravdě jsou jen výrazem staré tvůrčí nemohoucnosti, které bylo, jest a bude vždycky tolik, že se o ni bude klopýtat“ (Šalda 1912–13, s. 755).

⁹⁵ Do děje románu měl být původně vložen celý cyklus takových podobenství (srov. Kipling 2017, s. 145); ač má příběh patrně obecnější smysl, vykládá jej např. Salman Rushdie jako alegorii o nutnosti, aby se lama podrobil Kimovi jako evropskému kolonizátorovi (podrobně včetně diskuse Nagai 2021).

⁹⁶ Také Gustav Pallas (1882–1964) se kriticky vyslovil o cestopisných fejetonech *Od moře k moři* (*From Sea to Sea and Other Sketches*, 1899, česky 1913), neboť údajně „nesou [...] značné a rušivé stopy různodobého uveřejnění“ a o autorově osobnosti „nepovídají nic“ (Pallas 1912–13, s. 649).

Jak jsme již poznamenali, nebyla typická atmosféra anglo-indických románů inspirací jen pro anglicky píšící autory. Na vykreslování společenství Evropanů žijících v Indii navázal Anton Giulio Barrili (1832–1908) románem *Poklad indické Golkondy* (*Il tesoro di Golconda*, 1879, česky 1917). Ač byl autor znám svým zájmem o indickou literaturu (Morando 1926, s. 160–161) a dobově se těšil pověsti okultisty se zájmem o východní nauky, podobně jako např. L. N. Tolstoj (Ruggiero 2017, s. 64–65; srov. IV.4.), odehrává se jeho román sice formálně v Indii, ale téměř výhradně pouze mezi Evropany: „Všichni jsme cizinci v této zemi [...] a všichni se cítíme bratry, zde spíše než kdekoli jinde, neboť zde uznáváme, že jsme syny jedné veliké matky — Evropy“ (Barrili 1917, s. 26). Autor – podobně jako Crokerová – konstruuje příběh jakého milostného čtyřúhelníku mezi španělským markýzem Fernandem di Maranou, dcerou anglického guvernéra Lawsona a italskými manželi Laurentiovými, odehrávající se na pozadí příběhu o hledání pokladu posledního golkondského panovníka. Poklad sice „mohl býti odhadován na pětadvacet milionů lir“ (ibid., s. 69), je však, stejně jako celá Indie, jen jakýmsi konverzačním pozadím milostné idyly. Veškeré výklady bizarních indických reálií programově působí dojmem nikoli odsuzujícím a znevažujícím (tak De Donno 2019, s. 225–226), ale spíše konverzačně nenuceným; dozvídáme se tak, že památný Buddhův slunečník v Kárlí je „nestor všech slunečníků a deštníků, které trápí lidstvo na cestách“ (Barrili 1917, s. 66), nebo že rýže je „pokrmem chudých Indů – pokud totiž Indové mají vůbec nějaký pokrm“ (ibid., s. 10). Přes lovy na tygry a kobry není Indie nebezpečnou zemí, neboť „v bungalowu [...] není jiného nebezpečství, než že najdeme hroznýše, schovaného v koutě, nebo leoparda, schovaného pod postelí“ (ibid., s. 8). Ačkoli tedy poklad nakonec nalezen není, hinduisté, kteří ostatně v celém románu symbolizují mírnost a životní vyrovnanost (srov. De Donno 2019, s. 236), rezignovaně prohlašují: „Šťastní oni, kdož se dovedou zřící všech statků pozemských, pomýšlejíce, že tam nahoře je cit vznešenější než radost i bolest“ (Barrili 1917, s. 165). V tomtéž duchu dopadají i milostné rošády evropských párů, jejichž výsledkem je „nirvana ve dvou, blaženost, které neznali mudrci indičtí, již přece znali tolik vznešených věcí“ (ibid., s. 172) – výraz autorova poklidného a idylického vidění života, ostatně pro jeho díla charakteristický (Morando 1926, s. 308; Villa 1995, s. 31).

Specificky kolonizační pohled na Indii v některých ze svých děl modifikuje Jules Verne (1828–1905), jehož romány u nás představovaly koncem 19. století důležitou složku knižního trhu (Horák 2005; Pošva 2009). Jedná se především o romány *Cesta kolem světa za osmdesát dní* (*Le tour du monde en quatre-vingts jours*, 1873) a *Zemí šelem* (*La Maison à vapeur*, 1880), ačkoli se romantizovaná Indie mihne např. i v románu *Robur dobyvatel* (*Robur le conquérant*, 1886; srov. Verne 1907, s. 123–124).

Z výše zmíněných próz vyvolala *Cesta kolem světa* senzací hned po svém vydání (Lottman 1998, s. 159), stala se vůbec druhou verneovkou přeloženou do češtiny (Pošva 2009, s. 8) a další vydání vyšla u Al. Hynka, B. Kočího i Jos. R. Vilímka (ibid., s. 26, 56; Horák 2005, s. 104). Indie je zde zobrazena – stejně jako ostatní části světa – jen v jakémsi kaleidoskopu nejzažitéjších západních stereotypů, podtrhovaných navíc bizarně se rozvíjejícím narativem. Indické pasáže začínají scénou o „mňoukajícím králíkovi“ na talíři Philease Fogg, pokračují Passepartoutovým incidentem v hinduistické „pagodě“; následuje přerušení cesty vlakem proto, že trať není dostavěna, a cesta dále pokračuje na hřbetu slona. Vrcholem indických scén je dobrodružství v Bundelkundu, kdy Fogg a jeho společníci zachrání mladou dívku Audu z hranice satí – přesně podle vzoru, kdy bílí muži zachraňují hnědé ženy před hnědými muži (Chakravorty 1998, s. 297) – ze spárů fakírů, „pruhovaných žlutou hlinkou, pokrytých klikatými řezy, z nichž kapala krev, zblbělých to šilenců“ (Verne 1873, s. 69). Happy endem po skončené cestě pak je scéna, v níž anglický gentleman Fogg nabízí zachráněné Indce, která však „mluvila anglicky velmi čistě“ a „vychováním byla zcela přeměněna“ (ibid., s. 83), manželství. (Podrobnější analýzu indických scén srov. Biès 1974, s. 240–242).

Není divu, že dějově pestrý román vybízela nejen u nás k řadě adaptací. František Ruth (1854–1926) vydal pod pseudonymem Fr. Hurt dokonce dvě, obě určené pro dětské publikum. Zatímco prozaické převyprávění je poměrně suché a jedinou prokreslenou postavou zůstává Passepartout, jenž má evidentně být dětskému čtenáři blízkým hrdinou a který např. po zachránění Audy „radostí div neskákal na hřbetu slona“ (Ruth 1895, s. 17), paralelně vzniklá dramatizace se jeví jako daleko invenčnější. Passepartout, který i zde má hlavní roli, byl s odkazem na loutkového Kašpárka překřtěn na Kaspártua, celý děj jako Kašpárek vtipně glosuje a na zprávu o indickém zvyku satí reaguje: „Krásný to zvyk! Aspoň ušetří na smuteční šaty!“ (Hurt 1894, s. 27). Zachránění Audy je zde vypuštěno a Kaspártu o něm pouze referuje v poklidném prostředí kolkatského hotelu (ibid., s. 30–31). Do Evropy Auda neodjíždí sama, ale se sestrou Nemeou, žádný svatební happy end se ovšem nekoná. Hurtova (patrně loutková) dramatizace však nebyla jedinou; do rozsáhlé pětiaktové hry upravil román ve spolupráci s Adolphem d’Ennerym (1811–1889) r. 1874 již sám autor a tuto verzi opět pro české divadlo přepracoval Antonín Pulda (1848–1894). Dvojí adaptace text hry původnímu románu značně vzdálila, nechybí zde pitoreskní scény s krokodýly a opicemi. I zde však Passepartout hraje roli vtipného glosátora, poznamenávajícího, že „u nás v Evropě pálí vdovy také – ale za jinými – jakmile jim muž zemře“ (Pulda 1876, s. 24), a udiveně při pohledu na bráhmana vykonávajícího satí konstatujícího, že „to je cosi zvláštního, s jakou chladnou bestiálností ten vousatý dědek lidi odpravuje“ (ibid., s. 25). Tyto tendence k veselému kašpárkovskému divadlu vyvrcholily

v *Kašpárkově cestě kolem světa v balonu za 60 minut* Aloise Rady (1868–1941). I zde přilétá Kašpárek v balonu do Indie právě ve chvíli, kdy má jakási kněžna vstoupit na pohřební hranici, kolem níž „klečí brahmíni“. Ti se vyděsí Kašpárkovým přiletem, neboť jej pokládají za samotného Šivu, jenž sestoupil z nebe na pomoc oběti. Kašpárek pak za prohlášení: „To máte pěkné obyčeje! Jestli to ještě jednou uděláte, tak si spolu promluvíme“ (Rada 1908, nepag.) odlétá bez dalšího zase jinam.

Jestliže již v *Cestě kolem světa* vytvořil Verne z Indie jakýsi spektakl, platí to ještě více pro román *La Maison à vapeur* (česky jako *Zemí šelem*, poprvé 1895; *Nana sahib*, 1914; *Ocelový obřím*, 1919; podrobněji Horák 2005, s. 62, 97, 131; Pošva 2009, s. 38, 224). Ostatně když prózu napsanou r. 1878 nakladatel Hetzel odmítal vydat, Verne si rozhořčeně stěžuje, že „pokud jde o Indii, byla tato kniha psána s takovou péčí, že se to tam zvláštnostmi té země jen hemží“ (Lottman 1998, s. 216). Román situovaný netradičně do doby deset let po událostech indického povstání sipáhijů (srov. Chakravarty 2004, s. 112) je románem pomsty, neboť ač jsou události vzpoury zdánlivě uzavřeny, „neukročená zášť [...] zůstala jak v srdcích přemožených, žíznicích po pomstě, tak v srdcích vítězů, kteří ještě po desíti letech nosili smutek po nebožtících“ (Verne 1914, sv. I, s. 49). Povstání je vnímáno jako událost veskrze tragická, vypuknuvší nevyhnutelně z „nenávisti potlačených proti potlačovatelům“ (ibid., s. 41). Verne se nestaví ani na jednu z obou stran, líčí pouze ukrutnosti, jichž se dopouštěli jak povstalci, tak kolonisté (srov. Diesbach 2019, s. 96) a které působila především nedisciplinovanost vojenských oddílů (Vierne 1972, s. 392–393). Jejich důsledkem je i nesmiřitelná touha po pomstě plukovníka Munroa, vedeného „jen jedinou myšlenkou, vypátrati nanu Sahiba, kterého dala anglická vláda všude hledati“ (Verne 1914, sv. I, s. 23). Obraz indického povstání je nicméně spojen s na první pohled zábavnou cestou napříč subkontinentem, konanou ve zdokonaleném parním stroji, lokomobilu v podobě slona, na němž se tak projevila zvláštní indická „fantazie, nesouhlasící s praktickým duchem Angličanů“ (ibid., s. 73), na nějž však Indové pohlížejí s pocitem posvátnosti smíšeným s hrůzou (ibid., s. 98) a který je ideální projekcí viktoriánské představy o cestovním pohodlí v exotickém prostředí (Pezeu-Massabuau 2015, s. 155–157; srov. též Janatka 1959, s. 30–31). Ačkoli se tedy lov na zvířata mění v hon na člověka a mezi oběma složkami románu vzniká jistý nesoulad (Biès 1974, s. 247), Indie je zobrazena skutečně pitoreskně a s anglicky sarkastickou ironií, na rovině postav vyjádřenou glosami poručíka Hoda, který „neprojevoval k Indům, jejich mravům, jejich předsudkům a k předmětům jejich úcty té shovívavosti, kterou docela spravedlivě projevují jeho krajané“ (Verne 1914, sv. I, s. 111). Tak při posvátné koupeli Indové „pomýšleli více na to, aby si umyli své tělo, než na to, aby umyli duši“ (ibid., s. 116), ve starodávném Benáresu „nenajdete ani

jediné památky, která by byla starší tři set let“ (ibid., s. 132), Šivův lingam v Bišéšvaru je „beztvárný balvan, považovaný za část těla nejdívějšího boha indického bájesloví“ (ibid., s. 138) a kdysi mocný benáreský maharádža „byl by [...] spokojen, kdyby penze jeho nebyla bývala snížena“ (ibid., s. 130). Verne tu tedy představuje kaleidoskop indických bizarností, viděných záměrně sarkastickým a skeptickým evropským pohledem, úmyslně artikulovaným jako vidění Angličanů (podrobně Biès 1974, 243–247).

Ačkoli román neměl v české literatuře podobný adaptační ohlas jako *Cesta kolem světa*, pokládali jsme za důležité uvést alespoň těchto několik charakteristik, abychom zdůraznili, jak se typicky anglický (nebo Angličanům připisovaný) pohled na kolonizovanou zemi může prolínat s protianglickou a protikoloniální kontinentální rétorikou jiných Verneových děl (k ní viz dále). Nejděčnějším prvkem celého románu plného stereotypů a klišé byl ovšem ocelový sloní lokomobil. Ten našel napodobitele nejen v zahraničí, ale i u nás. Jinak neznámý Iva Šír jej použil v povídce nazvané příznačně *Cobarthův slon* (kolem 1890). Povídka ale není pouhým plagiátem Vernova románu (tak Adamovič 1995, s. 215), neboť jednak je příběh zasazen nikoli do Indie, ale do severní Afriky, jednak Verneův lokomobil Šír přeměnil na elektromobil (slon je zde poháněn „elektrickým strojkem“ [Šír 1890, s. 14]), nebo spíše jakýsi tank – zatímco z chobotu Vernova slona stoupá pára, v Šírově je umístěno otočné dělo používané pro boj s nepřáteli. Poslední rozdíl je pak v celkovém vyznění prózy: Šírův slon neslouží k rekreaci, ale k záchraně ztraceného cestovatele, bratra hlavního hrdiny, jenž i přes možnost pohodlného domácího života „jen pryč a pryč – v dál“ (ibid., s. 8). Tím dostává povídka značný didaktický potenciál, resp. se přibližuje podobným dílům pro mládež, evidentně varujícím před hazardním dobrodružstvím (viz dále). I Šírův bizarní a na první plagiátorský text tak ukazuje prostupnost jednotlivých motivů a jejich různou artikulaci napříč literárními žánry.

4.3. Indové v povstání a boji za svobodu

Noha jejich pokročila až k vrchům Himalájským, a Hindostani stali se jejich otroky. Pole, jež vzděláváme, obchod, jež vedeme, nosí plody jenom jim, naši synové jsou jejich žoldnéři, naše víra jest jim k posměchu, cizí mužové vládnou nám a sedí na trůnech, jež odňali našim otcům. Neštěstí! Neštěstí!

John Retcliff, 1858⁹⁷

Jestliže jsme v předchozí kapitole sledovali české překlady tzv. anglo-indické literatury a jejich reflexi, ocitáme se nyní před problémem, jak pojednat o jiném důležitém fenoménu, totiž o literatuře spíše anglofobní, jejíž překlady jsou pro naše prostředí rovněž charakteristické a typické jsou zejména jako projev francouzského vlastního zájmu o Indii (podrobně Cornick 2006). Ač zde totiž registrujeme množství překladových děl, zůstávají především ve sféře konzumní literatury a jako taková nejsou v dobovém tisku, ale ani např. v memoárové literatuře reflektována. Před literárním historikem tak zůstává pouhý fakt recepce doložený vlastním překladem a jeho případnými opakovanými otisky, fakt nicméně velmi důležitý, neboť to byla jistě do značné míry specifická situace české reflexe kolonialismu, která vyvolávala zájem o podobná díla, resp. předpoklad tohoto zájmu ze strany nakladatelů. Protože je tedy pro nastínění komplexního obrazu žádoucí na existenci tohoto fenoménu upozornit, na straně druhé ale nelze zabíhat do podrobných interpretací vlastního smyslu cizojazyčných děl, pokusme se dále alespoň o letmý nástin několika příkladů s odkazy na odbornou zahraniční literaturu k tématu.

Ačkoli, jak bylo zmíněno, je francouzský vliv na dané téma patrný, nejrozsáhlejším dílem tohoto typu je třídílný román *Nena Sahib, oder die Empörung in Indien* (1858–1859, česky asi 1910) německého romanopisce Johna Retcliffa (vlastním jménem Hermann Ottomar Friedrich Goedsche, 1816–1878). Román vydaný v neobvykle krátké době po potlačení povstání sipáhijů, jenž učinil jako první hlavním hrdinou událostí maráthského pěstvu Nanu Sáhíba (1824 – asi 1859), byl neobyčejně populární a nakladatelskou reklamou chválený jako historicky pronikavá analýza nedávných událostí (Neuhaus 1980, s. 182). Jestliže se pozdější reklama zaměřovala spíše na vyzdvižení pestré dějové mozaiky než na historickou pravdivost (ibid., s. 184), lze to připsat reflexi neskrývané tendenčnosti románového poselství. První díl rozsáhlé románové fresky, *Tyranové země* (*Die Tyrannen der Erde*), se totiž soustředí na popis anglického dravého kolonialismu, který utlačuje touhu po volnosti a svobodě na celém světě –

⁹⁷ Cit. dle Retcliff 1910, sv. II, s. 283.

ať jde o Búry v Jižní Africe, nebo o řecké povstalce proti turecké nadvládě. Spletitý děj uvádí na scénu nejen Nenu Sahiba, jenž je líčen jako kultivovaný a evropsky vzdělaný Ind, ale zároveň hrdý vlastenec (srov. Retcliff 1910, sv. I, s. 299), ale i další bojovníky proti anglickému tyranství – vystupuje zde řecký povstalec Markos Grimaldi vedle irského vlastence Ochterlonnyho i búrský vůdce Petr Pretorius; jejich symbolické setkání je situováno na Svatou Helenu, kde na Napoleonově hrobě skládají „svatou přísahu proti Anglii“ (ibid., s. 422). Druhý díl, *Zlé sémě* (*Die böse Saat*), je již situován do Indie, kde autor rozehrává veškerý potenciál imaginace exotické země v dobrodružném románu, jimiž je čtenář přímo zahlcen (srov. Neuhaus 1990, s. 119). Indie je vyobrazena jako země plná nebezpečí, obývaná škrtiči bohyně Kálí (thagy),⁹⁸ jejichž moc je taková, „že ani celá moc Faringů jim nemůže vyrvat žádnou z jejich obětí“ (Retcliff 1910, sv. II, s. 53), ale i přírodních nebezpečí: lesních požárů, bouří, hadů a tygrů. Země, v níž se Angličané dopouštějí na obyvatelstvu nejhorších surovostí, líčených údajně přísně historicky pravdivě (ibid., s. 95): „Úřední zpráva komise vypovídala, že v jedné vsi prsy všech ženských [...] byly smáčkuty dvěma dřevěnými hůlkami, takže mnohé z nich umřely rakovinou“ (ibid., s. 101). Navíc jsou Angličané ještě chlípni a snaží se nutit k souloži všechny krásné Indky; ve své lenosti se nechávají obsluhovat stovkami sluhů a zavádějí v zemi nesmyslné pořádky, mající za cíl jediné uspokojit jejich ctižádost: „[Anglický voják] s houževnatým odoláváním jakémukoli namáhání spojuje zpupnou víru naprostého vítězství“ (ibid., s. 144). Tyto obecně načrtnuté vlastnosti jsou ilustrovány na četných konkrétních příbězích, dotýkajících se bezprostředně hlavních protagonistů povstání, Nany Sáhiba a maharání Lakšmíbái z Džhansí (1828–1858), které nakonec vedou k vypuknutí vlastního povstání. Zatímco však maharání se vůdkyní povstalců stává z pohnutek vlasteneckých a tudíž čistých, Nana Sáhiba do jeho čela přivede touha po osobní pomstě nad ztrátou manželky (již mu unesl chlípny Angličan Rivers): „Kolem úst rýsoval se ohyzdný, zlý posměch, výraz ukrutné chtivosti, jenž nadzdvihl horní ret, takže ostré bílé zuby vypadaly jako chrup dravce“ (ibid., s. 379). Z osobních pohnutek se proto přidává k vražedným Thagům a takto pak přísahá „smrt Faringům“ (ibid., s. 406) nikoli jako obránce vlasti, ale jako náboženský fanatik a mstitel osobních křivd. Proto je třetí díl románu nazván *Žeň hříchů* (*Der sünden Ernte*), neboť líčí ukrutnosti počátků povstání, zejména dobytí Dillí a khánpurský masakr; autor však (zřejmě veden přáním nakladatele) řadu postav opouští a příběh zůstává neuzavřen (Neuhaus 1980, s. 39). Základní poselství, naznačené již ve II. díle, je ovšem zřejmé: Nana Sáhíb jako vůdce

⁹⁸ Motiv „škrtičů bohyně Kálí“, pro dobrodružnou literaturu s indickou tematikou neodmyslitelný, do Evropy pronikl především zásluhou románu *Doznání thagova* (*Confessions of a Thug*, 1839) Philipa Meadowse Taylora (1808–1876; srov. Zvelebil 1960, s. 184).

povstání selhal právě pro svou osobně motivovanou nenávisť a nedostatek citu pro spravedlivý a čestný boj (jak jej symbolizují do Indie přibylí Evropané, rovněž bojující proti Britům). Proto výrok jednoho z nich o Nanovi nakonec zní téměř jako kletba: „Nebudeš již osvoboditelem své otčiny, ale zrádcem jejím a vrahem! Boj za svobodu jest vůbec na zemi posvátný. Ty však znesvětil jsi svobodu a zhanobil boj“ (Retcliff 1910, sv. III, s. 377).

Teoreticky vůbec prvním ostře protianglickým dílem s indickými motivy je však román *Věčný žid* (*Juif errant*, 1844–1845, česky 1850–1851) Eugèna Sue (1804–1857), jenž česky vyšel v pěti svazcích v překladu Václava Bambase. Zde je však příběh indického prince Džalmy, vyhnaného z vlasti pletichami Angličanů, pouze jedním z četných románových motivů (srov. Champion 1993b, s. 51). Nicméně i zde se dočteme o tom, že „jest vojna Angličanů tolik co zrada, pustošení a vraždění“ (Sue 1850–1851, sv. I, s. 126). Na rozdíl od rozporuplného Nany Sáhiba je Džalma líčen zcela pozitivně a „zdá se býti tak dobrý, jako jest krásný“ (ibid., s. 608). Přesto i zde nalézáme spolek indických škrtilů, kteří „neprolévají žádné krve, nýbrž uškrcují své oběti – ne tak skrze loupení, jako aby sloužili vražednickému povolání svému a zákonům božstva pekelného, jež zovou Bohwanie“ (ibid., s. 329).

Výrazně protibritské a antikoloniální motivy obsahuje rovněž několik románů Julese Verne. Ten již v *Dětech kapitána Granta* (*Les enfants du capitaine Grant*, 1864) brojí proti kolonizaci, která ruší původní svéráz obyvatelstva impéria (Diesbach 2019, s. 91), a svůj román *Černé Indie* (*Les Indes noires*, 1878), odehrávající se v skotských uhelných dolech, názvem s orientální zemí spojil proto, že „přispěly snad mnohem více k rozmnožení nesmírného bohatství Spojeného království nežli Indie východní“ (Verne 1906, s. 6; srov. Janatka 1959, s. 160; Lottman 1998, s. 199). Nejvýrazněji ale tento protibritský odpor zobrazil v postavě kapitána Nema v románech *Dvacet tisíc mil pod mořem* (*Vingt mille lieues sous les mers*, 1869, česky 1877) a *Tajuplný ostrov* (*L'île mystérieuse*, 1875, česky 1878). Jak se dozvídáme na konci druhého z obou románů, tajemný kapitán Nemo „byl Ind, princ Dakkar“ (Verne 1878, sv. III, s. 212),⁹⁹ který se jako hrdina zúčastnil povstání sipáhijů: „Bojoval vždy v první řadě a dával život svůj všanc jako nejposlednější z Indů“ (ibid., s. 213). Stává se tak jakýmsi protikladem krutosti Nany Sáhiba, rozhodně nikoli jeho alter egem a možnou transformací (jak se domnívá Dasgupta 2005). Namísto osnování pomsty „srdce jeho zahořelo nenávisť proti vzdělanému světu, tento svět odhodlal se opustiti navždy“ (Verne 1878, sv. III, s. 214). Jako kapitán Nemo pak splyne s mořem, které se stane jeho domovem, a jako takový není mstitelem, ale spíš obětí

⁹⁹ Původně měl být kapitán Nemo polským šlechticem, vyhnaným ze své země ruskou okupací, po sblížení mezi Francií a Ruskem v šedesátých letech bylo nicméně takové vyznění nevhodné (Verne 1972, s. 296; Dasgupta 2005, s. 94).

násilí (Macherey 2018, s. 275). Proto také při návštěvě perlonosných lovišť u pobřeží Šrí Lanky, líčené ve *Dvaceti tisících mil pod mořem*, zachraňuje před „žralokem s ohnivýma očima“ lovec perel („vodoleze“), indického „chud’asa“, který „přišel sbírat klasy před žatvou“ (Verne 1877, sv. II, s. 25), s vysvětlením, že „tento Ind [...] jest obyvatelem země pojařmené a já na svůj vrub vždycky budu zastávat se slabších!“ (ibid., s. 26).¹⁰⁰

Ambivalence v pojetí indického povstání, vyplývající z jeho ukrutnosti a absence ideálů, je plně vykreslena v románu *Krotitel hadů (Le charmeur de serpents, 1875, česky 1893)* Louise Rousseleta (1845–1929), majícím četné typologické shody s didakticko-dobrodružnou dětskou literaturou. Podobně jako u Retcliffa i zde sledujeme okamžiky počátku povstání Nany Sáhiba, motivovaného nesmiřitelnou nenávistí k anglickým utlačovatelům: „Pomstu chci strašnou. Chci, aby krev jejich žen a jejich dětí mně zaplatila slzy, které jsem vyronil nad ponížením a ztročením své země“ (Rousselet 1893, s. 39). Taková nelidskost je nicméně, viděna francouzským prizmatem, zcela pochopitelnou, neboť Angličané „namísto aby se s [Indy] bratřili, jak to činili staří francouzští obyvatelé Indie, staví hradbu po hradbě, aby se od nich lišili“ (ibid., s. 28). Proto je hlavním hrdinou chlapec Henri Burkien, jenž „pro domorodce byl spíše Indem než Evropanem“ (ibid., s. 16) a jemuž pomáhá zachránit otce a sestru, kteří upadnou do spárů krvelačných povstalců, krotitel hadů Mali, který „byl [...] pouze šelmou uprostřed ošklivých plazů“, ale dobrosrdečný Henri „z něj učinil člověka“ (ibid., s. 50). Vděčný nedotýkatelný „povznesl se pojednou svou oddaností tak vysoko, jak hluboko klesl [Nana Sahib ...], vážené kníže a ode všech přátel hledaný“ (ibid., s. 53). Poselství románu tedy opět poukazuje na vyšší etické hodnoty a zavrhuje ukrutný a barbarský, byť ospravedlnitelný boj: „Kdyby všichni Angličané z Anglie a z Indie byli vyhubeni, zbylo by ještě deset národů v Evropě, hotových pozvednouti prapor lidskosti a táhnouti sem proti těmto vražedníkům dětí“ (ibid., s. 45).

Rousselet nebyl zdaleka jediný, kdo do popředí svého románu postavil Francouze v protikladu k Britům. Učinil tak rovněž Paul d’Ivoi (1856–1915) v *Tajemném doktorovi (Le docteur Mystère, 1900, česky 1902)*. V rozsáhlé próze, čerpající motivicky z Verneovy *Země šelem*, sledujeme tajemného doktora, vyhnaného indického prince Ramu, a jeho přítele, francouzského gamina Cvrčka (Cigale) v boji za osvobození Indie od společného útlačku Angličanů a bráhmanů (podrobně Champion 1993c).¹⁰¹ Slouží jim k tomu nejnovější

¹⁰⁰ Je snad příznačné, že při svém stručném shrnutí obsahu románu Jan Neruda (v *Národních listech* 5. 11. 1874) zmínil podrobně právě i tuto epizodu (Neruda 1961, s. 128–129).

¹⁰¹ Podobnou myšlenku o boji proti útisku působenému fanatickým bráhmanismem vyjádřil u nás Rudolf Illový (1881–1943) v básni *Mrtvé město (Květy odboje, 1903)* verši o tajemném indickém městě, kde „dva smělí mužové

vymoženosti západní vědy, včetně elektrického vozu, „vagonu o dvou poschodích obsahujícího úplný byt“ (Ivoi 1902, s. 28). Základní myšlenka, že „kněží Brahmovi a vojáci angličtí jsou spolčení na utiskování indického národa“ (ibid., s. 77), spočívá na přesvědčení, že hinduismus „nejlépe se zamlouvá dobyvatelům, neboť jest náboženstvím zbabělosti“ (ibid., s. 29). Spojené síly bráhmanské vychytralosti a anglické zpupnosti proto umožňují vytvořit z většiny Indů jen „stádo otroků ochotné snášeti nadvládu kteréhokoli národa“ (ibid.) a tím i „panství britského, praktického a mamonicího, špatně založeného na civilizaci hindostanské, utkané ze sna a ze zapomenutí všech potřeb pozemských“ (ibid., s. 175). Do této situace přichází vyhnaný princ Rama, aby zde vyrazil „výkřik republikánský, který zazněl v prostředí autokratickém“ (ibid., s. 30). Nad bráhmanskou prohnaností nevíteží pouze doktor jako reprezentant evropské učenosti (ibid., s. 64), ale stejně i prohnanost a mazanost pařížského gamina, takže všichni bráhmani „nad pařížské dítě nejsou s to“ (ibid., s. 181). Celý boj je veden zásadami francouzské republikánské demokracie a představou, že „bráhmanismus bude přemožen duchem vlasteneckým, vědomí národní že se probudí v srdcích Hindů, ohromný poloostrov asijský stane se svobodným a povznese se k slavnému osudu“ (ibid., s. 105).

Nejnámějším produktem imaginace francouzského boje proti Angličanům v Indii jsou však patrně *Aventures merveilleuses, mais authentiques, du Capitaine Corcoran* (1867, česky s titulem *Hrdinný kapitán Korkoran* 1903) Alfreda Assollanta (1827–1886). Hlavní hrdina Korkoran jako typicky anglofobní figura (srov. Cornick 2006, s. 142) putuje Indií v doprovodu tygřice Jiskry (Luison), která román přibližuje dětskému čtenáři; ač je dnes někdy vykládána jako personifikace Indie podrobené Korkoranově vůli (ibid., s. 145), daleko spíše se jedná o oživení románu, z něž vyplývá v důsledku většina komických situací a rozuzlení napínavých dějových zvrátů (Codner 2017, s. 116). Těch je více než zapotřebí v atmosféře atavistického boje mezi Francouzi a Angličany (Cornick 2005, s. 143), neboť tyto „dvě rasy“ proti sobě „stojí v témže poměru jako pes a vlk. Obě mají stejné vášně. Jedni dychtí po slávě, druzí po penězích“ (Assollant 1903, s. 51). Ač byl Korkoran vyslán do Indie, „aby pátral [...] po [...] první svaté knize Indů, slavnější ještě, nežli jsou védy“ (ibid., s. 8), čímž se román dostává do zvláštního napětí mezi imaginací staré posvátné a moderní Indie (Bridet 2014, s. 11), poselství boje proti zbabělým a nesmyslně krutým Angličanům nakonec převládne a vítězný Korkoran, provolaný nadšeně za maharádžu, vtiskuje poddaným zásady francouzské republiky: „Všichni lidé přicházejí na svět rovni a svobodni; ale protože nemají všichni stejné moci, jest třeba chrániti slabší a poslouchati zákona“ (Assollant 1903, s. 188). Proto ani jeho snahou není stát se

[...] se prý zrodili, / ti hrdých odbojníků chasu zplodili / a bůžky posvátné z oltářů shodili“, pročez je dnes město „prokřeto / a šedým popelem je všude poseto, / od vozů pohřebních cestami ujeta“ (Illový 1903, s. 65).

indickým vládcem, ale pouze vtisknout Indům zásady demokracie a vlastenectví: „Dejte se raději zabít, než abyste snášeli rány holí“ (ibid., s. 393). Poselství že „cnost osobní vítězí nad hrubou přesilou“ si všiml i jediný recenzent prvního českého překladu (á. 1903, s. 310), který jinak, patrně pod vlivem dobové obliby, srovnává dílo především s indickými romány Julese Verna.

Jakkoli je tento výčet několika děl charakterizujících přístup ke koloniální Indii velmi neúplný,¹⁰² demonstruje snad dobře onu variabilitu přístupů, na niž jsme poukázali v úvodu této kapitoly, a skutečnost, že přes zdánlivou hojnou reflexi kiplingovských próz (nehledě již k jejich záměrnému exotizujícímu čtení) nabízela česká překladová literatura k typicky koloniální britské rétorice řadu kritických pohledů, zejména skrze překlady více či méně anglofobních francouzských populárních románů. Právě jen prizmatem takovéto mozaiky (do níž po válce přibudou tóny německého impresionismu (viz poznámku výše), je proto třeba nahlížet nejednoduché pronikání zahraničních kulturně-ideologických orientalistických schémat do českého prostředí.

4.4. Exotická povídka ve službách didaxe

Mnohý z mladistvých čtenářů snad již nejednou zatoužil podívat se do vzdálených zemí, zvláště horkého pásma. Bývají krajiny ty v povídkách vylíčeny jako pravý ráj, kde není potřeba pracovat a jen po chuti všeliká dobrodružství sháněti. Spisovatelé povídek takových jednají nesevdomitě, neboť mnohý [...] nejednou snad pomyslí si, že jinde bylo by mu lépe a že pověděni „Všude dobře, doma nejlépe“ není pravdivo.

Jan Dolenský, 1898¹⁰³

Rozsáhlé motto z pera Jana Dolenského (1859–1933) je dokonalou manifestací komplikovaného vztahu mezi exotizující dobrodružnou a didaktickou literaturou. Jakkoli je pravdou, že řada dobrodružných cestopisně laděných próz hlásá programově (jako povídka Jana Možného [1822–1863], příznačně nazvaná *Uprchlec z vlasti*) heslo, že se čtenář „má přidržeti

¹⁰² Stranou jsme ponechali jak Maupassantovu povídku *Cháli* (česky in Maupassant 1908), tak počátky impresionistického přístupu k Indii s jeho metodou veit'ování. Již před válkou vznikl patrně překlad *Lingamu* (1909, česky 1919) Maxe Dauthendeye (1867–1918). K jehož autorovi Arne Novák poznamenal, že „vžívá se do zvyků, povahy a názorů cizích plemen a kmenů, mezi nimiž dovede na čas zapomenouti svého evropanství“ (Dauthendey 1919, s. 12), neboť pochopil, že „každý národ vyrůstá z ovzduší a z půdy své otčiny“ (ibid., s. 11). Poetika exotizující imprese, pociťující programově v Orientu přítomnost Evropanů jako cizorodou (Wendt 1962, s. 99; Ganeshan 1975, s. 124), typická pro těsně předválečný německý impresionismus (reprezentovaný mimo M. Dauthendeye zejména dílem K. Gjellerupa a W. Bonselse), k nám totiž v hojnější míře proniká až počátkem 20. let a později.

¹⁰³ Cit. dle Dolenský 1898, s. 54.

své předražené vlasti, kde mu tvůrce popřál spatřiti světlo tohoto světa“ (Možný 1861, s. 3), většinou je tento vztah konstruován složitěji. Roli tu sehrává iniciační topos cesty (Champion 1993b, s. 52; Brožová 2010, s. 80), takže překonání nebezpečí indické džungle činí z chlapce muže, neboť mu poskytne často velmi tvrdou lekci, jak se orientovat ve světě, který může být metaforou takové džungle (srov. Mikulášek 2020, s. 29, 43). Navíc schematickým kategorizováním dobra a zla sdílí s výchovnou povídkou s jejími předem očekávatelnými artikulacemi též řadu formálních prvků (ibid., s. 18–19, 29–30; Brožová 2008, s. 253).¹⁰⁴ Pojem „zábavné“ literatury, jak byl chápán ve druhé polovině 19. století, tak vlastně osciluje mezi moderním pojetím lehké nenáročné četby a starší koncepcí krásné, především didaktické literatury (srov. Otruba 1990), resp. zastřešuje obě složky této zdánlivě diskrepantní dvojice a spojuje je v jediný celek.

Proto může být exotická cesta, na niž se vydává mladý hrdina, hodnocena explicitě jako pochybení vydáváním se v nebezpečí, nebo může tento aspekt vyplynout až z celkového vyznění jinak dobrodružně laděné prózy. První případ reprezentuje spisek, vydávající se za úpravu založenou na cestopisech Adama Olearia (1599–1671) a líčící strastiplnou pouť Georgese Iwerse do Indie, odkud se po namáhavé cestě brzy zase vrací domů (srov. Olearius 1834, s. 42), nicméně s důležitým poučením o moci Boha, který poutníka, „jenž mnoho snášel, trpěl, vzdálen od své vlasti“, vždy spolehlivě ochrání (ibid.). Podobně je k cestám do dalekých končin sváděn i jistý Berthold svým amsterdamským přítelem Vohlradem, jenž mu „všelikeré své šťastné příhody v tak vzdálených krajinách vypravoval, [až] mladý Berthold, celý jsa dychtivostí rozpálen, pevně ustanovil se [...] od rodičů svých odjeti“ (ibid., s. 5). Hned na první cestě však ztroskotá na pustém ostrově, odkud jej osvobodí až záchranná výprava zorganizovaná jeho otcem. Ještě tvrdší iniciaci zažije po svém rozhodnutí k plavbě do Indie hrdina povídky Franze Hoffmanna (1814–1882), česky vydané s titulem *Ze tmy ku světlu* (1865, originál nezjištěn), jenž musí celou cestu do Kolkaty strávit ve skladovém mezípalubním prostoru zavřen jako v rakvi (podrobně Mikulášek 2020, s. 61–63). A konečně daleká a exotická Indie žádným pozemským rájem není, jak ukazuje ve své době velmi populární (Sieglová 1990, s. 58) František Josef Andrlík (1852–1939) v povídce *Ze života plavcova*, jejíhož hrdinu, chlapce Dicka, Kolkata již po prvním setkání naprosto znechutí: „Hluk a volání prodavačů ledu, ovoce, vody, masitých pokrmů, ryb a konečně mraky prachu, jenž hrozil zadušením, oslepil

¹⁰⁴ Pozoruhodnou výjimkou, ukazující zároveň neostrou hranici mezi čistě dobrodružnou a didaktickou exotickou povídkou, jsou *Tři lodi* (*Three Cutters*, 1836, česky 1842) Fredericka Marryata (1792–1848). Zde hodlá pašerák opia Jack začít nový spořádaný život, k němuž však potřebuje „několik nákladů opium“ získaných v Indii; aby působil jako obchodník solventně, „nepije, nekouří, ani tabák nežvýká. Ruce své drží čisté“ (cit. dle Malý 1853, s. 27).

a omámil Dyka tou měrou, že [...] zatoužil po čistém vzduchu mořském a klidu lodním. Odněs si pouze jehlici s několika perlami na památku; koupil ji pro svou matičku“ (Andrlík 1889, s. 33).

Když se již hrdina do daleké Indie dostane, je třeba, aby se zde choval čestně a neohroženě. Takového hrdinu zobrazil Karl Gustav Nieritz (1795–1876), protestantský autor dětských knih, postupně vytlačující díla Christopha von Schmida nejen ze saského (Zimmer 1937, s. 163; Mendl 1995, s. 248), ale i z českého trhu (Mikulášek 2020, s. 70), neboť jeho díla, nahlížející na historické události prizmatem Boží vůle a ukazující tak svět dobře a spravedlivě fungující pod Božím vedením (podrobně Schmideler 2012; Alzheimer-Haller 2004, s. 599), dobře odpovídala biedermeierovskému vkusu měšťanského čtenářstva. Jakkoli již jeho první povídka nesla titul *Pomerantschenbäumchen* a zabývala se pěstováním exotických pomerančovníků (ibid.), nebyla exotika ani Orient nikdy jeho tématem, bližší mu byl typický svět saského měšťana (Zimmer 1937). Není tedy divu, že povídka *Mladý vojín, aneb Arthur v Indii* (*Der junge Soldat, oder Arthur in Indien*, česky 1851) i její první část vydaná s titulem *Sourozenci, aneb Sirotci a přátelé jejich* (*Geschwister*, česky téhož roku) jsou ve skutečnosti adaptací děl skotské spisovatelky Marthy Blackford (1775–1846).¹⁰⁵ Sledujeme v nich (ze zátiší rodinného domu v Lochmore) osudy mladého Arthura, jenž se dostal jako voják do Indie. Rodině vždy působí nesmírnou radost jeho zprávy o tom, jak, ačkoli byl v bitvě raněn, „v statečnosti své zatajil ránu po několik hodin, v kterýchžto [...] nepřátele zcela zahnal“ (Nieritz 1851, s. 36), takže vojáci nepřátelské město dobudou „prolivše mnohem méně krve, než [...] se nadáli“ (ibid., s. 33), ale také o jeho výborném chování: „V společnosti jest on všady nejvzdělanější a milování nejhodnější, ve všech pak náhodách a nesnázích křesťan nejnábožnější a nejlaskavější“ (ibid., s. 20).

Klasickou ukázkou iniciačního příběhu je však především *Cesta do Východní Indie* (*Ein Ostindienfahrer*, česky 1882 [srov. Alzheimer-Haller 2004, s. 760]) reformovaného kněze, pastora a učitele Friedricha Wilhelma Philipa Oertela (1798–1868), publikujícího didaktické prózy pro mládež pod pseudonymem W. O. von Horn (ibid., s. 602). Ctihodný pan Waidner v ní líčením svých příhod ilustruje přísloví, že „Bůh poctivého muže neopustí“ (Horn 1882, s. 4). Přiznává se, že „bylo cosi v mé duši, co rušilo mou spokojenost [...] přání jíti do dalekých zemí“ (ibid., s. 19). Proto „vzdal [...] se zaopatření jistého a oddal se životu nestálému a nejistému“ (ibid., s. 23) na obchodní cestě do Kolkaty. Ač líčí Indii, „která již od mého dětství

¹⁰⁵ V případě *Sourozenců* jde o její prvotinu a patrně neznámější prózu *The Scottish Orphans* (1822), *Mladý vojín* je adaptací navazujícího románu *Arthur Monteith, a Moral Tale, Founded on an Historical Fact, and Calculated to Improve the Minds of Young People*.

bývala cílem tužeb mých“ (ibid., s. 32), značně romantizovaně, je fascinován tropickou přírodou, pohledem na mohutnou Gangu i pokojným vzezřením obyvatel, je tato idyla jen zdánlivá.¹⁰⁶ Indové, kteří je zdraví „svým sálem, tj. pokoj vám“ (ibid., s. 71), „bezpochyby [...] hned na počátku [...] zabývali se [...] ukrutným záměrem“ (ibid., s. 72) evropské cestující zavraždit a oloupit. I když mu tyto zrádné záměry Indů působí neustálé obtíže, mladý hrdina potlačí nutkání k pomstě a tím „vybojoval [...] vítězství nad ukrutným hnutím hříšného srdce“ (ibid., s. 81). Jediným trestajícím je totiž Bůh, jenž zločince zahladí způsobem skutečně spektakulárním: „V témž okamžiku, kdy na mě si vystřelili chtěl, jako bleskem vrhl se na něho had a zařal mu hrozné své zuby do týla“ (ibid., s. 83). A tentýž spravedlivý Bůh, k němuž se hrdina vždy vroucně modlí a vzývá jej v neštěstí (ibid., s. 73), mu nedá zahynout; hrdina nejen vyvázne ze všech nebezpečností, ale dokonce zbohatne a získá nesmírný majetek. Ten mu však není cílem sám o sobě, poskytuje mu jen „prostředků, bych mohl okrášlit a osladit stáří těch, již byli mými prvními a největšími dobrodinci“ (ibid., s. 110). Příběh o ztraceném synu tak končí návratem do lůna rodiny, návratem po iniciační cestě, na jejímž konci čeká nicméně nejen zmoudření, ale i hmotná odměna. Povídka tak funguje zároveň jako popis dobrodružných cest po dalekých krajích i didaktická četba, neboť jediným hrdinovým „prohřeškem“ je právě touha po cizích zemích a dobrodružství (srov. Mikulášek 2020, s. 65–66) – to a silné náboženské zabarvení jsou jedinými rysy, jež tvoří výrazný mezník mezi takto stavěnou didaxí a zábavnou dobrodružnou literaturou, často se stejně schematickými hrdiny.

Kromě motivu iniciační cesty bylo další možností zobrazení života přímo v Indii; to mělo za cíl jednak poučení dětského čtenáře o různých aspektech exotické země, jednak opět představení mezní situace, v níž musí hrdinové prokázat dostatek odvahy i šlechetnosti. Na jedné straně takto vzniklého spektra stojí spíše beletrizované naučné texty, na straně druhé povídky hraničící s brakovou kolportážní dobrodružnou literaturou. Beletristicky vyličil (nejen) tropickou přírodu František Dolenský v cyklu *Doma i v cizině* (1898) a záměr odchýlit se od pravidel naučné literatury deklaruje již předem: „Nebudeme počítati drápků, zoubků, kostiček; též metr na měření výšek a délek necháme doma. Dosáhneme-li, že zajímati se budete o život ve přírodě [...] za zdar práce své [to] považovati budeme“ (Dolenský 1898, s. 5). Proto je tygr vyličen jako „nejstrašnější a nejnebezpečnější ze všech šelem“ (ibid., s. 66), jenž „nešetří na světě nikoho, ani žilky není v něm dobré“ (ibid.). Podobně k indické fauně přistoupil také Matěj Karas (1839–1898) v *Loveckých obrázcích z dalekých krajin* (1880). Protože „lov náleží

¹⁰⁶ Mimo zvýraznění nebezpečí číhajících v napohled krásné zemi slouží tyto romantizující popisy rovněž jako oslava Božího stvoření. Při pohledu na banján hrdina vzkřikne: „Pane, jak veliká a přčetná jsou díla tvoje; krásné jsi je učinil, plna jest země dobrotivosti tvé!“ (Horn 1882, s. 68). Takto mravoučně a nábožensky komentované skutečnosti jsou ostatně pro didaktickou literaturu charakteristické (podrobněji Šidák 2022, s. 90–91).

k nejoblíbenějším a nejzajímavějším zábavám všech národů“ (Karas 1880, s. 1), prokládá svá vyprávění o honech na slony a tygry, kteří jsou líčeni stereotypně jako „nejnebezpečnější a nejstrašlivější škůdci zvířat a lidí“ (ibid., s. 61), loveckými historkami přebíranými z různých dobových cestopisných zpráv.¹⁰⁷ Etnologickou a náboženskou situaci současné Indie se podobně beletrizovanou formou pokusila zachytit Élie Berthet (1818–1891) v jednom ze souboru obrázků nazvaného *Žákyně v pěti dílech světa* (*Les Petites Écolières dans les cinq parties du monde*, 1880, česky 1884). Představila zde v intencích misijních zpráv indickou dívku Situ, která „jsouc křesťankou, [může] svobodně vyznati, že brahmínské náboženství činí šíření se vzdělanosti nepřekonatelné překážky“ (Berthet 1884, s. 102). Dívka, jejíž otec „byl činným členem strany pokroku, nazývající se ‚mladá Indie‘, usilující úsilně o znovuzrození kmene hindského“ (ibid., s. 103), je dána do anglikánské školy v Kolkatě otevřené „pro všechny dívky bez rozdílu národnosti a náboženství“ (ibid., s. 104). To však vzbudí odpor bigotních hinduistů a především bráhmanů, kteří „kázali proti škole ve svých pagodách“ (ibid.). Vypravování tak přibližuje snahy o westernizaci indického vzdělání i života i zuřivý odpor, s nímž se tento trend setkává u ortodoxních hinduistů.

Mezi beletristickými zpracováními indických příběhů s didaktickou tendencí jsou nejčtenější ty, jejichž motivem bylo povstání sipáhijů. Nejoceňovanější z nich byla v našem kontextu von Hornova *Vděčná Indiánka* (*Der Lohn einer guten Tat, eine Geschichte aus Indien*, česky 1878; srov. Alzheimer-Haller 2004, s. 760), a to nejen díky obecné oblíbě autorových textů z exotického prostředí,¹⁰⁸ ale i proto, že „prosta jest [...] braní jména Božího nadarmo, kterýžto hřích velmi zhusta ve spisech pro mládež se ukazuje“ (an. 1890, s. 178). Povídka o záchraně mladé dívky (pokřtěné později na Marii) před upálením během obřadu sáti postupuje podle tradičního schématu o zachraňování hnědých žen bílými muži před hnědými muži,¹⁰⁹ dodává však tomuto skutku evangelizační poselství: „Můžet' v srdci mnohé šlechetné

¹⁰⁷ Podobné popularizační články tvůrčím způsobem využil Jaroslav Hašek ve statích otiskovaných ve *Světě zvířat*. Často zůstává v mezích tradičních evropských představ, již tak dosti bizarních; v sloupku *Posvátní krokodýlové* např. uvádí, že Indové uctívají krokodýly kvůli víře, „že duše lidí, kteří byli těmito zvířaty snědены, usazují se v jejich těle“ (Hašek 1973, s. 118), a podobně připomíná na příkladu poslední knihy *Mahábháraty* úctu Indů ke psům (ibid., s. 147). Oproti tomu v aprílovém článku *Ranní cvičení s tygrem* uvedl, že redaktor *Světě zvířat*, Ladislav Hájek (1884–1943), „každého dne podniká malý řecko-římský zápas s velkým bengálským tygrem“, takže „dnes [...] již ho to pranic neunavuje“ (ibid., s. 143).

¹⁰⁸ Jen namátkou: *Strýc na Javě* (1869), *Náčelník Kafrů*, *Poslední honba na otroky v Sudanu*, *Vděčný černocho*, *příběh z ostrova Haiti*, *Vypovězenci v Sibiři* (vše 1878), *Hualma, šlechetná Peruánka* (1879).

¹⁰⁹ Toto schéma pozoruhodně modifikuje povídka Paula Marquardta *Lorana, indická princezna* (*Lorana, die indische Fürstentochter*, česky 1890), idylický příběh o tom, jak těžce zkoušený rádža, „kníže bandeganorský“ (Marquardt 1890, s. 51), za pomoci evropských cestovatelů znovu nalézá svou ztracenou dceru. Evropané totiž najdou Loranu ve šrilanské džungli, kde se chce dobrovolně sama podrobit obřadu sáti, aby se nedostala do rukou mladému Váddovi Hondruovi, který ji nicméně vroucně miluje. Sáti tu tedy nepřipravují divocí Váddové, kteří jsou jen zvědavými diváky, neboť tento obřad „není [...] u Weddahů zaveden“ (ibid., s. 17). Také motiv záchrany před Váddy jako necivilizovanými divochy je zpochybňován tím, že všichni členové kmene kromě zamilovaného

a věrné křesťanské ženy v prvním návalu bolesti nad ztrátou milovaného manžela [...] vzniknouti přání, aby zemřela s ním; avšak ona poddá se nevyzpytatelnému řízení Božímu [...] čekajíc, až i ona bude zavolána k opětnému shledání se s ním“ (Horn 1878, s. 29). Teprve křesťanská víra dívku probudí „k novému pravému životu, jí byla povinnována tím, že nyní na svět i na lidi pohlížela jiným, jasnějším okem“ (ibid., s. 53).¹¹⁰ Proto neváhá ve chvíli, kdy hrozí vypuknout krvavé povstání proti Angličanům,¹¹¹ použít veškerých schopností, aby zachránila rodinu svých evropských dobrodinců. Prokazuje přitom víc odvahy a srdnatosti než mužové, kteří „nemohli déle odolati moci přírody, kterou přemáhala silná duše Mariina v útlém ženském těle“ (ibid., s. 105).

Plagiátem Hornovy *Vděčné Indiánky* je *Vzbouření Indů* Alfonse Bohumila Šťastného (1866–1922). Autor nepřebírá jen základní syžet – i u něj Angličané zachrání indického chlapce, který má být umučen a který jim pak následně slouží a zachrání je před hrozcím povstáním sipáhiů – ale i četné detaily. Šťastného Gisah stejně jako von Hornova Marie slídí po plánech povstalců v Dillí v přestrojení za spiklence, oba utíkají se svými evropskými dobrodinci po Jamuně na loďce, oba cestou zabijí krokodýla a jeho maso předhodí tygrům, přestože v důsledku toho „následujícího dne dostavil se do loďky zlý host – hlad“ (Šťastný 1901, s. 31). Jedinou výraznější změnou je ve Šťastného povídce větší míra negativního pohledu na „potměšilé“ Indý (ibid., s. 4), kteří povstanou jen z touhy po krvi a přesto, že „Angličané vůči Indům [...] nedopouštěli se [...] nijakých přehmatů, [...] nerušili jejich náboženské obřady, [...] vystříhali se všeho, co by mohlo domorodce popuditi“ (ibid., s. 11). Již tato letmá komparace ukazuje na oblíbenost motivu – a zároveň je text pozoruhodnou sondou do Šťastného autorské metody, nebojící se v tak vysoké míře plagiovat ani text, jenž byl v té době v češtině dostupný a relativně dobře známý.

Podobně schematicky vystavěné prózy se nicméně od přelomu století stávaly terčem značné kritiky. Již r. 1901 píše Jaroslav Petr (1862–1922), že „o stravu naší mládeže starají se svorně školometové, dlouhé řady laciných a slavomamem posedlých ‚spisovatelů‘“ (cit. dle Šmahelová 1999, s. 29), a podle Jaroslava Františka Urbana (1889–1960) dítě takové knihy

Hondrua vyjadřují nadšený souhlas s tím, aby si Evropané dívku odvedli, neboť „by to nemohli trpěti, aby ji některý ze vznešeného kmene Weddahů pojal za manželku“ (ibid., s. 25).

¹¹⁰ Silně náboženská artikulace nebyla v podobné literatuře výjimkou. Tak anonymní *Výpravování z poslední indické války*, vydané česky v New Yorku, má povzbudit na příkladu z indického povstání vojáky k víře v Boha, neboť „jedenkaždý z nás má přítele shůry, který ho vroucnější a všelejší láskou miluje, nežli jakou země zná“ (an. 1900b, s. 4).

¹¹¹ Od zkoumání jeho příčin text příznačně upouští: „Nemůže zde býti úlohou naší, vyšetřovati, jak veliká byla v tom vina samých Angličanů“ (Horn 1878, s. 4), povstání však typicky traktuje jako všeobecnou a z jednoho centra organizovanou konspiraci za cílem svržení anglické vlády (podrobněji Wagner 2010, s. 223, 240), což umožňuje zpětně ospravedlnit i nepopíratelnou skutečnost, že Angličané „sotva méně vztekale zuřili proti Indům nežli tito dříve proti Angličanům“ (Horn 1878, s. 121).

„ani nečte, nebo jen letmo, poněvadž ví, že ten život není takový, jak se popisuje v těch četných knihách Hofmannů, Nieritzů, Schmidů, Špačků, Šťastných a jiných velkovyrábitelů knih pro děti“ (ibid., s. 293). Částečnou reakcí na tyto výtky přílišné didaxe se staly snahy přiblížit exotické povídky skutečnosti, čímž se však dostávaly na pole literatury čistě dobrodružné, bez zjevného morálního poselství. To platí evidentně o *Postrachu džungle* od blíže neznámého J. M. Francise (česky 1918), dobrodružném vlkodlačím příběhu o ženě, již údajně „iblis propůjčil [...] zlořečený dar, že se může proměnit v tygra“ (Francis 1918, s. 11–12). Konečné didaktické poslání hororového příběhu, totiž že „v našem vypravování hlavní úlohu hraje náboženská báj, navádějící neuvědomělé domorodce k tomu, aby svého bližního pronásledovali a kladli mu za vinu zločiny, jichž se nikdy nedopustil“ (ibid., s. 32), zní jen uměle a strojeně. Podobně již dříve dopadl pokus Matěje Karase s přímočarým názvem *Dobrodružství v Indii* (1885). Příběh mladé dívky Mary Bryantové, dcery bohatého anglického obchodníka, která je unesena, když „chtěla navštívit některé chudé a nemocné [...] pomáhati ubohým domorodcům“ (Karas 1885, s. 13–14), je skutečně spíše detektivního rázu. Pátrání vede totiž ke zjištění, že únoscem je běloch, plukovník Osborne, který byl předtím dívkou odmítnut, a jeho pomocníkem prohnáný fakír Sangasi (evidentně namísto sannjásin), který je s ním spolčen, přesto ale za odměnu pomocí různých kejklů uvede pátrání na pravou stopu. Ač má i zde vypravování nést poučení proti domnělým pověrám a zázrakům fakírů (srov. ibid., s. 28) a zprostředkuje řadu faktografických informací o Indii a její historii (např. ibid., s. 7–9, 14–15, 33–34), zůstává spíše v rovině dobrodružné kolportážní povídky.

4.5. Indové v hledáčku slavných detektivů

Sidi byl hodný chlap, měl svého sahiba opravdu rád. Jest to však Ind a Indové jsou přec jen zlá čeládka.

Alfons Bohumil Šťastný, 1907¹¹²

Neustále vzrůstající zájem o rekreační beletrii vedl přibližně od sedmdesátých let 19. století ke stále větší diferenciaci pojmu modelového čtenáře a s tím souvisejícímu vzniku kolportážní literatury pro nevzdělané publikum (Pavliček 2010, s. 549). Přitom schematismem, kopírujícím pravidelně jednotlivé působivé scény a stejně schematická prostředí (Pomajzlová 1991, s. 218) až nápadně připomínala literaturu didaktickou. Jestliže život zde byl stejně neskutečný jako v knihách „pro dívky a přátele jejich“, byl to život vzrušující, nepotřebující didaxi, a tedy na

¹¹² Cit. dle Šťastný 1907, s. 13.

první pohled bez určitých výchovných tendencí. Proto není divu, že se kolportážní sešitky nejrůznějšího typu staly na přelomu století nesmírně oblíbenými, takže si v *Naší době* r. 1908 stěžuje anonym pod šifrou A.R., že zná „hochy 12–13leté, kteří přečetli na 50 i více svazečků detektivních novel, fabričních výrobků, jichž účelem je toliko rozčilovat a opíjet“ (cit. dle Šmahelová 1999, s. 68).

Vyzdvihli-li jsme výše poměrně opomíjenou souvislost s didaktickou literaturou, chtěli jsme tím rovněž poukázat na podobnou schematičnost v pojetí Orientu, která se objevuje i zde. Charakteristickým rysem, jímž se vyznačují především právě detektivní prózy, je nicméně skutečnost opouštění orientálního prostředí samého a tematizace jeho pronikání do západního světa. Tato tendence je dána snad mj. některými zakladatelskými díly žánru, zvláště *Měsíčním kamenem* (*The Moonstone*, 1868, česky 1896) Wilkieho Collinse 1824–1889). Ač byl Collins v českých překladech znám již dříve,¹¹³ jeho nejproslulejší detektivní próza vyšla u nás pod názvem *Žlutý dýmánek* ve značně zkrácené podobě, vypouštějící především rozsáhlé dialogické pasáže. Jakkoli byl Collinsův postoj k Indii a britskému impériu neobvykle kritický (Free 2006, s. 350–351), je tento názor v jeho románu vyjádřen prizmatem východního nebezpečí vyvolaného přehmaty západní civilizace. Jestliže tedy můžeme hodnotit kladně postavy bráhmanských Indů, kteří se v Anglii pokoušejí všemi cestami zmocnit ukradeného „měsícového kamene“, a tím berou do svých rukou spravedlnost (Narayan 2017), je důležité rovněž nezapomínat na fakt, že jejich metody jsou podle měřítek Britů (a tedy i západních recipientů) pokládány za nepřiměřené civilizované britské společnosti (Nayder 2006, s. 139). Indy totiž „jejich náboženství učí [...] houževnatosti a vytrvalosti při sledování vytčeného cíle, o jaké my ani ponětí nemáme“ (Collins 1896, s. 44), zatímco Evropa je zcela materiální a alespoň v některých osobách románu též bezzásadová; již první zloděj diamantu se „dopustil krvavého zločinu na třech Indech“ (ibid., s. 14) a drahokam si ponechal „přes vražedné útoky, které byly proti němu v Indii podniknuty, a ponechal si jej i v Anglii jakoby navzdor proti všemu veřejnému mínění“ (ibid., s. 35). Pomsta Indů je tak skutečně oprávněná, je důsledkem kletby, kterou na sebe Evropané uvalí. Proto je jediným možným smírným řešením stav, kdy se diamant ocitá opět ve své vlasti, v níž „obyvatelstvo ještě fanaticky lne ke starému indickému náboženství“ (ibid., s. 442), neboť jen tak je zamezeno pronikání nespoutaných tajemných orientálních sil do moderního západního světa (Schouten 2020, s. 135). Platí tedy zároveň obě premisy pronesené v úvodu v rozhovoru mezi Betteredgem a Murthwaitem – Indové jsou

¹¹³ Jako první byl přeložen román *Bezejmenná* (*No Name*, 1862), vydaný česky již r. 1874 (Jareš & Mandys 2019, s. 34).

skutečně „národ ničemný a lupičský“, zároveň však také „národ velice podivuhodný, jemuž ve mnohých věcech není rovného na světě“ (ibid., s. 69).

Z detektivní klasiky, jež se k nám v překladu v námi sledovaném období dostala, je třeba zmínit ještě *Znamení čtyř* (*The Sign of the Four*, 1890, česky 1905) Arthura Conana Doylea (1859–1930), jednu z prvních zčeštěných holmesovek.¹¹⁴ Jakkoli je Indie přítomná i v jiných příbězích slavného detektiva,¹¹⁵ právě zde Doyle využil nejvíce stereotypů spojovaných s Orientem, aby tak poukázal na nebezpečnou fluidnost britského impéria a prostupnost jeho hranic (Reitz 2019). Měl-li nicméně v britském prostředí text snad i varovné vyznění, pro českého čtenáře z něj zůstal jen příběh se snovou atmosférou, jehož hlavním hrdinou není ještě sebejistý pozdější Holmes, ale detektiv oddávající se ve chvílích nečinnosti požitkům opia a dopouštějící se značných přehmatů (k této interpretaci Frank 1996). Do této atmosféry, do Anglie, která občas, jako v případě bytu majora Sholta, přechází do snově orientálních prostorů (srov. Doyle 1905, s. 32), zasadil autor postavu divokého a necivilizovaného Andamance, jehož tahy „nesly pečeť zvířecí krutosti“ (ibid., s. 135). Zároveň je však řečeno, že „jestliže [...] si kdo jednou získal jejich důvěry, jsou také schopni oddaného přátelství“ (ibid., s. 108), a divoký host z necivilizovaného východu se tak stává (na rozdíl od Collinsova románu) pouze nástrojem v rukou „civilizovaného“ evropského zločince (srov. Reitz 2019, s. 135).¹¹⁶

V naší literatuře zobrazil indické protagonisty v západním prostředí v obou těchto polohách – jako samovolně jednající entitu i jako nástroje v rukou Evropanů – A. B. Šťastný v řadě příběhů amerického detektiva Léona Cliftona.¹¹⁷ Je samozřejmé, že do kolportážních sešitků pronikaly četné etnické a rasové stereotypy, nejen vzhledem k indickému prostředí (Jareš 2018, s. 56–57);¹¹⁸ není tedy divu, že i zde se setkáváme především se dvěma stále varioványými motivy hadů a tygrů. Máme-li stereotypně vystavěné příběhy kategorizovat právě

¹¹⁴ Prvním českým překladem byl časopisecky v roce 1903 vycházející *Pes baskervillský* (Jareš & Mandys 2019, s. 30). Ač snad právě z těchto důvodů je v úvodu českého překladu *Znamení čtyř* využito jakési resumé *Studie v šarlatovém* (*A Study in Scarlet*), seznamující čtenáře s hlavními protagonisty, je jinak překlad překvapivě věrný. Změněna jsou pouze záhlaví některých kapitol, tak namísto „The Story of the Bald-Headed man“ (Doyle 1970, s. 108) čteme „Vypravování Sholtova syna“ (týž 1905, s. 34).

¹¹⁵ Nejvýrazněji v *Případu strakatého pásu* (*The Adventure of the Speckled Band*), vyjadřujícím ostatně podobnou myšlenku jako *Znamení čtyř* (srov. Redmond 1993, s. 14).

¹¹⁶ Andamanec je také označen jako „malý pekelný pes“ (Doyle 1905, s. 140; v orig. little hell-hound [týž 1970, s. 141]), čímž se ještě posiluje představa loveckého/lovíciho psa jako nástroje vypuštěného pánem, později propracovaná v *Psu baskervillském*.

¹¹⁷ Motiv příběhu s tajemstvím s výraznou postavou Indů k nám nicméně uvedl již Otakar Mokřý v povídce *Indický princ* (*Povídky a arabesky*, 1884). Florentský hrobník zde vypravuje příběh své dcery Julietty, kterou uhranul během své cesty po Evropě tajemný indický princ s očima zářícíma „démonickým leskem“ (Mokřý 1884, s. 161). Princ je později za tajemných okolností zavražděn: „Na místě hrůzné události zbyla pouze dýka, dle výroku znalce vzácná indická práce, a krví zbrocená, pošlapaná kytice kamélií“ (ibid., s. 168). Skutečnými démony se nakonec ukazují indiští princovi průvodci, kteří svého pána bestiálně zavraždili pro lásku k italskému děvčeti.

¹¹⁸ Jarešovu monografii, publikovanou i knižně (Jareš 2022), citujeme podle online dostupné rigorózní práce, jejíž znění se ostatně s knižním téměř úplně shoduje.

podle výše načrtnutého podílu Indů a indického prostředí na jejich zápletky, na prvním místě stojí ty, v jejichž popředí jsou nevyzpytatelní svévolně jednající Orientálci, pronikající na Západ. V *Indickém škrtiteli* (1908; srov. Jareš 2018, s. 221) se do Chicaga dostává indický princ (nabob) Doorgal a jeho sestra Miawa. Ač Doorgal vypadá jako Evropan, pleť má „nápadně bílou“ (Šťastný 2015, s. 198) a stýká se i s policejním ředitelem (ibid., s. 200), chystá zároveň v Indii povstání proti Angličanům (ibid., s. 203) a ve svém domě zachovává orientální nádheru: „Indičtí sluhové [...] vrhli se u dveří na kolena, zkříživše ruce na prsou a sklonivše hlavu“ (ibid.). „Obojaký“ princ využívá své znalosti západní kultury ke krytí strangulačních choutek své sestry Miawy, jakési projekce západního obrazu krvavé Kálí: „Byla to rozkoš – ten krček byl tak měkký – třepetala se mi v ruce jako ptáče...“ (ibid., s. 205). Mezi sebou si naopak Indové v Americe vyřizují účty v *Nepřátelích indické princezny* (asi 1910; Jareš 2018, s. 301). Princezna Rangoon cestuje do Ameriky s pokladem diamantů „pod šatem v novém váčku, zavěšeném na hrdle“ (Šťastný 1910, s. 9–10), aby vyhledala uprchlého prince Savaha, žijícího na Západě pod falešnou identitou. Jako jakási „živá pokladnice“ se přirozeně stává terčem útoků četných svých krajanů, toužících po drahokamech, včetně služky Miavaty nebo chudého Inda, vydávajícího se za prince Savaha. Díky Cliftonově spravedlnosti se nicméně po rozřešení celého případu odměny dostává čestným Indům, kteří „nikdy [...] nevystoupili nepřátelsky proti cizincům“ (ibid., s. 25). Indkou se konečně stává i Lucy Thoussendová, hrdinka *Královny hadů* (nedatováno; Jareš 2018, s. 289–290), Evropanka, „již od útlého dětství vychovaná indickým domorodcem, proslulým krotitelem hadů“ (cit. dle Šťastný 1928, s. 12). Svou evropskou identitu skrývá a vystupuje jako „hadí královna“ Ratanha, dokonale ovládající množství brejlovců, kteří pokaždé na důkaz přízně „nadmuvsše krk vzepřeli se do výše a hlavami dotýkali se jejich rukou a jejího šatu“ (ibid., s. 24). Osudnou se poloindické krásce stane až vztah s francouzským vrahem a defraudantem Ruysdalem, kterého skrývá před spravedlností a jenž ji úkladně zavraždí.

Oproti tomu spíše nástrojem se Indové a indické reálie stávají v *Hadu v ložnici* (1907; Jareš 2018, s. 171–172); obchodníka se zvířaty Ralpa Kidda nezavraždí jeho indický sluha Sidi, „mlčenlivý, ochotný a způsobilý“ (Šťastný 1907, s. 5), ačkoli je všemi včetně Cliftona podezírán, nýbrž „přítel“ Salter, který dlužil Kiddovi značnou finanční částku. Bizarním artefaktem je Indie přítomna v *Tygrím jedu* (1906; Jareš 2018, s. 154–155) – Cliftonův přítel Mac Lindley je zavražděn svým synovcem pomocí tajného prostředku indických domorodců, tygrích chlupů, které „rozkrájí [...] na drobné kousičky, jež pak namíchají do jídla“ (Šťastný 1906, s. 22) a částečky srsti následně účinkují „jako skelný prášek, způsobivše hrozný zánět“ (ibid., s. 18). Ještě bizarnější je však zápletky povídky *V doupěti tygra* (1908; Jareš 2018,

s. 228–229). V ní po nalezení mrtvoly chlapce, z níž byla vysáta všechna krev skrze nepatrnou ranku, Clifton nejprve usuzuje, že oběť musel napadnout tygr, protože jedině ten by mohl vysát krev z celého těla (srov. Šťastný 1908, s. 3–6), přičemž měl patrně „chránidla na drápech a byl uvázan“ (ibid., s. 14), aby oběť jinak neporanil. Bizarní hypotézu ovšem předčí bizarnější skutečnost – vrahem je výstřední Američan Rogger, který kdysi „poznal v Indii domorodce, jenž pil lidskou krev, aby si zachoval svou sílu“ (ibid., s. 31–32), a rozhodl se tento domorodý obyčej sám praktikovat.

Rozbor cliftovek, stejně jako jejich velkých evropských vzorů ukazuje na skutečnost, že jakkoli mohou být zápletky s orientálními motivy spleť, bizarní a na první pohled neočekavatelné, vlastní indické motivy zůstávají stereotypní – symbolem nebezpečné Indie se stává tygr a had (nebo lidé s nimi nějak ve spojení), symbolem pohádkově bohaté orientální země princové a nabobové, hovíci za pomoci svého majetku na Západě divošským pudům. Ani zde tedy – jako jsme to sledovali výše – nešlo a ani nemělo jít o obraz skutečné Indie, daleko spíše se autorskou snahou stalo vytvořit co možná čtenářsky nejpřitažlivější schéma této země, vědomě imaginární, imaginativní a ireálné.

5. Indické motivy s humorem a prizmatem satiry

Řeknou: tolik vábných květů
čeká jenom na poety
v našich luzích, tolik hrdin
v dějů knize domácí –
a ten kams až do Indie
pro šašky se trmácí.

Svatopluk Čech, 1884¹¹⁹

Motto volené z Čechova *Hanumana* dobře vystihuje jednu ze základních distinkcí, na níž je vystavěna implementace exotických motivů do rámců humoristické a satirické české literatury – kontrast domácího a cizího, známého důvěrně a „známého“ z projevů některých módních dobových tendencí. Viděna touto optikou, může se romantizovaná „dálná Indie“ stávat jak vhodným dějištěm satiry, tak například sentimentálně laděného singspielu, jemuž dodává ozvláštňující koření pikanterie a exotična.

¹¹⁹ Cit. dle Čech 1899a, s. 263.

Nejprve se budeme věnovat reprezentacím Orientu na evropském jevišti. Vzorem, paradigmatickým pro oblast pohádkových a báchorkovitých příběhů zasazovaných do exotických krajín, se stala nikoli pouze Shakespearova *Bouře*, ale především Gozziho *Turandot* (hlavně díky romantizujícímu Schillerovu přepracování). Vliv těchto dramát v orientalizujících dekorativních kulisách (jak jej později zosobní Verdiho *Aida*) se promítl nikoli pouze do vlastní produkce těchto her, často v lehčím žánru vaudevillu či operety (viz iže), ale zdá se, že pro české obrozenské prostředí mohl ustavovat jedno ze základních recepčních schémat děl, jejichž poetika byla zcela jiná, založená na osvícensko-zednářské symbolice. To se týká především thámovských premiér orientalizujících operních děl, především Mozartovy *Kouzelné flétny* (1791) či *Sluneční slavnosti bráminů* (*Das Sonnenfest der Braminen*, 1790) Wenzla Müllera, k níž libreto složil Karl Friedrich Hensler (1759–1825) a jež měla českou premiéru r. 1793. Samotná hra je označena jako heroicko-komická, a stojí tak *Kouzelné flétně* po boku nejen symbolismem, ale také pohádkově orientálním dějem (Assmann 2020, s. 27; Nedbal 2017, s. 125). Příběh mladého Angličana Eduarda, který je se svým sluhou Barzallou (Barčalo) zanesen na daleký exotický ostrov, kde má za úkol vysvobodit do otroctví upadlou dívku Lauru a setkává se přitom i se svou ztracenou sestrou Bellou (podrobně k obsahu *ibid.*, s. 126; Großegger 1981, s. 69), nese alegorické poselství především v důrazu na milosrdenství a soucit jakožto základ porozumění mezi národy; příroda a humánnost zde nakonec vítězí nad neúprosným zákonem bráhmanských lidských obětí¹²⁰ a dochází ke všeobecnému smíru a sbratření (podrobněji *ibid.*, s. 69–70). Že čitelnější byla nicméně linie sentimentálně romantické lásky v exotickém prostředí (podrobněji Bařha 1970, s. 53), naznačuje nejen brzké uvedení ve formě trivializovaného populárního baletu (Rejchman 1964, s. 65), ale i to, že v Thámově překladu máme v antologii *Zpěvy z nejvýbornějších oper českých* (1799) zachovány pouze sentimentálně milostné árie, popřípadě komické glosy Barzala a zahradníka Piroka. Do první skupiny patří árie *Schwermuth uns Grillen* (český incipit *Nechci se soužit*) a dueto *Mädchen, willst du meine sein* (*Děvče, chceš-li si mě vzít*), zatímco druhou tvoří ostatní antologizovaná čísla: *Weiber! wenn mit dürstem Blick* (*Když se muž na vás ženy*), *weg mir den Grillen* (*Ten, kdo je láskou střelený*) a *Die Katze läst die Mausen nicht* (*Myši chytají kočky*). Tomu odpovídá i jednoduchý styl překladu, užívající hojně lidové frazeologie, který ještě napomáhal zlidovění jednotlivých árií (srov. Bařha 1970, s. 58).

¹²⁰ Představa lidských obětí v Indii byla patrně základem i pro drama *Der Waldemnach oder das Menchenopfer in Indien*, které bylo v překladu Václava Tháma s titulem *Lesník aneb Oběť lidí v Indii* uvedeno u Hybernů 30. 12. 1791 (Laiske 1974, s. 61).

Že nebyl Orient na obrozenském jevišti neznámý, dokládají mimo několika zachovaných překladů (zejména Jungmannova převodu Mozartova *Únosu ze serailu*) a několika drobných fragmentů či zpráv o dobových premiérách také názvy her, jejichž obsah nejsme přesně s to dnes určit, můžeme v nich však orientální prvky předpokládat, jako v *Jindřichově cestě kolem světa*, uvedené v překladu Matěje Stuny (1765–1819) r. 1790. Příklad užití motivů Indie čistě ke komické charakteristice máme však teprve v Klicperově *Kráse a nekrase* (asi 1857), pokládané za nejlepší z pozdních autorových komedií (Justl 1960, s. 151) a v roce 1943 úspěšně uvedené v moderní úpravě jako *Krása neblaží* v režii Jana Porta (ibid., s. 229). Na jedné rovině zde Indii neustále tematizuje Buřislav, vrátivší se z kupecké cesty do Madrásu, a to jak svým „slušným poloorientálním oděvem“ (Klicpera 1906, s. 557), zaklínáním se „u všech madraských pabohů“ (ibid.), ale především neustálým vyprávěním skutečných i vybájených zážitků, takže přítel Blahotín „zná tam již každou ulici, každý chrám, každou bambusovou chýši, jak [...] tam nikdy nebyl“ (ibid., s. 558). Proto Buřislava zákonitě pohorší osudný omyl jeho syna Havlína, který se vydá hledat svého otce do Indie, protože však netuší, že „dvojí Indie ve světě stává“ (ibid., s. 583), nastoupí na loď do Indie Západní – podle Buřislava jsou obě země tak rozdílné, že „Amerika ještě jako vejce v moři Atlantském plovla, když východní Indie světokupectvím v starém oboru zemském proslavena byla“ (ibid., s. 582). Na jiné úrovni střetu Východu a Západu je postaven do češtiny přeložený vaudeville *Javarajah, indický princ* (*Le voyage des Berluron*, 1893, česky 1908) autorské trojice Maurice Ordonneaua (1854–1916), Ernesta Grennet-Dancourta (1853–1913) a Henriho Kéroula (1854–1921). Jeho zápletku tvoří cesta indického prince Javarajaha, konaná inkognito po Francii proto, aby „studoval civilizaci tohoto národa“ (Ordonneau et al. 1908, s. 18), a pozdvižení, jež skrývaná identita královského „divocha, muže, v jehož říši ještě lidojedi řadí“ (ibid., s. 72) vyvolává v maloměstském prostředí Tournenvillu. Ačkoli je orientální „princ-despota“ omylem postřelen do zadku komickým měšťákem Berluronem, který se za něj následně dokonce vydává, nakonec vše odpouští velkoryseji než přihlížející Evropané.

Komický efekt francouzského vaudevillu, dosahovaný mj. napětím mezi maloměstskou malostí a orientální exotikou, nebyl nicméně v našem prostředí ničím novým. Své místo zde měly především parodie motivicky více či méně čerpající z Gozziho *Turandot*, z nichž nejpopulárnější se stala loutková fraška Aloise Gallata (1827–1901) *Rytíř Šnofonius a princezna Mordulina* (1867). Z imaginárně čínského do stejně imaginárně indického prostředí motiv přenesl anonym píšící pod pseudonymem Brkomír Šťoural v silvestrovské merendě *Spanilá Cigorie* (1881). Krále Kičinčiliho sužují (blíže nedefinované) vrtochy jeho dcery Cigorie, z nichž ji slibují vyléčit španělský grand don Baltazar Bečka a jeho průvodce

a „vybraná kopa“ Pelikán. Bečka je však do Cigorie zamilován („plamen lásky byl by srdce moje, / jež v něm roznítla sladká Cigorie, / v prach a škvarek uhloidal“ [Šťoural 1881, s. 36]) a brzy i s princeznou, která se, věrna své lásce, nebojí „ani dravců [...] ani příkopův / [...] ani s dynamitem podkopův“ (ibid., s. 46), uprchne. Romantická zápletka ale skončí tragickým mordem, neboť princeznu napadl, syn krále sousední říše, Sýr Ali Pagátl, jak slíbil, „litr pomsty naplní“ (ibid., s. 40) a lstivě španělského granda probodne – Cigorie pak ukončuje svůj život jaksí přirozeně proto, aby naposledy nezbyla „na ocet“ (ibid., s. 54). Indické ve frašce není nic kromě názvu a vágního situování do „neznámých končin indických“ (ibid., s. 28), roli exotické země tu přebírá Španělsko, „bonbóny kde sladce uzrávají“ (ibid., s. 38).

Zcela jinak formuluje opozici Východ – Západ v *Hanumanu* (1884) Svatopluk Čech. Ačkoli motiv nezkaženého indického tvora, násilně přesazeného do Evropy, byl v naší literatuře již znám¹²¹ a ač autor snad užil i několika předloh satiricky laděných zvířecích eposů,¹²² poslání básně (a tím i její žánrové vymezení) dlouhou dobu literární vědce zaráželo – dílo bylo označeno za parodii pro „kontrast mezi malicherným obsahem a důstojně velebnou formou“ (Čech 1894, s. 247), za čistě heroikomický zvířecí epos (Krejčí 1964, s. 424) i za nepodařený pokus o smíšení satiry a burlesky (Flajšhans 1906, s. 213–214). Přitom se báseň dočkala nadšeného přijetí jako čistě humoristický narativ, bavící „proudem dravého, humorného děje“ (rez. 1884, s. 464). Různorodá hodnocení jsou zde více než u jiných autorových děl závislá na kritickém hledisku, z něž je jednání opičího národa, předvedené perspektivním er-formovým narativem (srov. Suková 2000, s. 94), hodnoceno. Pro účely této práce chceme zvýraznit indické inspirace, a to nikoli pramenné,¹²³ ale spíše motivické, především v opozicích Východ – Západ, přirozenost – civilizace. Jakkoli lze totiž souhlasit s kritickým postřehem Leandra Čecha, že zde Indie částečně slouží jen jako dekorace, na niž se poukazuje jen vnějškovými znaky (Čech 1894, s. 9), a že „děj [...] není prius v mysli básníkově, podnětem jeho bylo smýšlení básníkově o jistých věcech“ (ibid., s. 251), domníváme se, že tento vztah je poněkud složitější, ač jej snad autor naznačil hned úvodním čtyřverším: „Vzdychal jsem jak světec pouště / po vidinách rajské síně, / zatím rarach pokušitel / vhopkoval mi do jeskyně“ (Čech 1899a, s. 263). Autor totiž

¹²¹ Především díky *Papouškovi* (*Vert-Vert ou les voyages de peroquet*, 1734, česky 1817) Jeana-Baptiste-Louise Gresseta (1709–1777), líčícím parodicky snahu po vychování papouška „zlatouška [...] ode břehů indických“, který „Do Európy přišel v letech mladických / [...] nevěda nic nicoucí“ (Gresset 1817, s. 7).

¹²² Nesporný je zejména komplikovaný vztah k Vinařického *Sněmům zvířat*, z nichž přejímá základní téma, zároveň však jejich žaloby proti všemu modernímu a osvícenskému do značné míry travestuje (podrobně Procházka 1930). Uvažuje se dále o inspiraci básní *Der Affe Hanuman* (1863) Moritze Hartmanna (1821–1872; srov. Krejčí 1964, s. 425) i o blízkosti chronologicky nicméně pozdějšímu *Homunculovi* (1888) Roberta Hamerlinga (1830–1889), konkrétně jeho VII. zpěvu (Novák 1921, s. 71).

¹²³ Jediným identifikovaným pramenem informací o ději *Rámajány* je Rückertovo zkrácené přebásnění eposu s titulem *Rahmas Ruhm und Sitas Liebeslied* (Lesný 1916–17, s. 12).

předvádí Indii až nápadně romantizovanou a idealizovanou, přesně v intencích romantického básnictví. V rozvalinách města, obývaného nyní opicemi, sní autor „o hemžení nábožného lidu, / o palácích, kde se drahokamy / třpytil prestol pyšných nabobů“ (ibid., s. 265) a okouzluje jej i exotická tropická příroda, ať mořské pobřeží, nebo prales, jímž „táhne svěží dech, / jak vál by z nitra slastiplné hrudi“ (ibid., s. 275). Taková líčení jsou v rámci Čechova díla ojedinělá a směřují evidentně svou obrazností i užitím četných cizích výrazů k navození téměř impresivního čtenářského zážitku (Vítová 2000, s. 186). Ostatně autor poukazuje na záměrnou konstruovanost tohoto postupu formou předpokládané kritické výtky, podle níž by učenci „o tvém hindostanském pralese / a jiném leccos mohli [...] říci“ (Čech 1899a, s. 303). Tato romantická idyla je záměrně stavěna do ostrého protikladu k jednání Hanumana, který v Evropě „pustil z mysli cele / dálný prales a svůj božský rod“ (ibid., s. 270) a jediným heslem, které hlásá, je civilizace: „Nám nesvíti ni paprsk osvěty, / nás hudba nešlechtí ni poezie / a sotva jménem divadlo nám známo / a politika, salóny – ó Brámo!“ (ibid., s. 279). Právě na tomto pozadí může vyniknout nepatřičná směšnost Hanumanových pokusů zavádět „civilizaci“ v divadelních kulisách,¹²⁴ která se však ukazuje jako hraná a teatrální ve chvíli, kdy se má proměnit v žitou skutečnost (srov. např. popis do evropských šatů oděného opičího vojska, ibid., s. 316–317). Tentýž romantický podklad, pracující s prvotní koncepcí opic jako posvátných indických zvířat (ibid., s. 283), ale dává vyniknout stejné směšnosti i v případě odbojného Vindragupty, hlásajícího heslo „Jen žijme dál, jak žili předci naši“ (ibid.) až do té míry, že jeho přívrženci nakonec „opství své tak do krajnosti vedli, / že po rukách jen lezli, nohou jedli“ (ibid., s. 321) – a stávají se tak jen jakýmsi zrcadlovým odrazem „evropských těch bloudů, / jak naškrobeni kruhem sedají / podobni loutkám tragantových oudů“ (ibid., s. 283). Poselství Čechovy básně, viděné tímto prizmatem, je patrně varování před všemi krajnostmi (srov. Krejčí 1964, s. 424–425) zamýšlené nejen s ohledem na českou společnost jeho doby, již byla básně určena, ale také jako jakési varování proti globálním rozměrům podobně „opičích“ trendů – neboť i opice „věru dovedněj by nesly / pantalony, frak a rukavičky / nežli pachtící se nejnověji / po vzdělání národ Japanů“ (Čech 1899a, s. 337). Právě poukaz na překotně se westernizující Japonsko znovu v samém závěru vrací básně do Orientu k jejímu – byť idylickému a idealizovanému – východisku, které zde tak slouží jako jakási resonanční deska celého příběhu.¹²⁵

¹²⁴ Divadelnost je Čechem dováděna až in extremis popisem hostin, kde „na oko jen sem tam nůž se šine, / neb ani opům nejde pod vous asi / chuť obarvené papírové masy – / než kdo by v osviceném státě syt / chtěl od hostiny dvorní odstoupit!“ (Čech 1899a, s. 300).

¹²⁵ Tuto interpretaci podporuje též komparace s básní *Snové* (1872), jež bývá označována jako první náběh k *Hanumanu* (Flajšhans 1906, s. 73) a v níž se vypravěč-hoch ve snovém vidění ocitá před podobným rejem opic

Vraťme se však opět k jevištním podobám Indie jako pohádkové a exotické země. Pokusem o jejich uvedení na českou scénu je rovněž *Indická princezna* Karla Bendla, k níž libreto vytvořil Antonín Pulda podle Kotzebuovy opery *Die Prinzessin von Cacambo* (1813; srov. Šulc 2002, s. 36; Janota 2020, s. 55–57). Stejně jako Kotzebue, ani on nezapře inspiraci již zmíněnou *Turandot*. Děj se odehrává na ostrově Elefantě, kde vládne král s čínským jménem Tšing-Tšang, nešťastný proto, že každý, kdo pohlédne na jeho dceru Dželmu, láskou zešílí. Do království přichází perský princ Darajavus, oba se do sebe s princeznou zamilují, král je však chce dát popravit, protože tento stav považuje za cosi nepřirozeného. V posledním okamžiku princův společník, šibal Ispahani, přichází s „univerzálním prostředkem“ proti lásce (Pulda 1878, s. 21), totiž sňatkem. Jím je „nanovo velký důkaz dán, / že všechny byly v prsou vzňaté / vyhojí plápol lásky svaté“ (ibid., s. 23). Prostý děj se tak pohybuje spíše na hraně lidového singšpílu – inkognito cestující princ si stěžuje, že „v hospodě mi řekli slovo jen / a šup, hned nás vyhodili ven“ (ibid., s. 7). Je-li zde zobrazena orientální exotika, pak v podobě poměrně bizarní – připomeňme jen příjezd princezny Dželmy ve vozíku „taženém hejnem malých černochů. Otěže drží v ruce šedá stařena s dlouhými vlasy a ve fantastickém kokrheli“ (ibid., s. 8). Přesto se hra setkala zpočátku s úspěchem, snad i díky „dobré pověsti, která novinku tu předcházela“ (an. 1877, s. 2), stejně jako pečlivé výpravě a nákladné premiéře v Prozatímním divadle 26. 8. 1877 (Šulc 2002, s. 36). Brzy se nicméně vedle nadšených hlasů, podle nichž „o operetě této se již napřed povídalo, že v mnohém předčí i opery cizích skladatelů“ (r. 1877, s. 2), začala ozývat kritika. Podle ní libreto údajně postrádá oheň veselohry a „schází vtíp i žert“ (cit. dle Pacák 1946, s. 96). Přestože se dočkala celkem 26 repríz, byl zájem o ni udržován spíše uměle a především kvůli Bendlově hudbě (ibid., s. 217; Šulc 2002, s. 36).

Snad proto již v květnu 1900 uvedl Karel Kovařovic, že chce podpořit oživení Bendlovy hudby jiným textem (Němeček 1968, s. 17). Na novém libretu začal pracovat Karel Mašek a dokončil je na jaře 1906 (ibid., s. 171). Tento krok byl kritikou vnímán spíše negativně, neboť „by se spíše doporučovalo ponechat novou fabuli a postarati se jen o nový, svižný vtípem sršící dialog“ (an. 1906, s. 2) a Mašek údajně nemá dostatek „praktického talentu aneb aspoň [...] divadelní rutiny“, jelikož jeho libreto je nudné, „mnoho a doširoka se povídá a děj [...] jen hlemýždím tempem se vleče“ (lh. 1905–06, s. 875). Vrcholem nespokojenosti byl veřejný dopis „ctitelů Bendla a Puldy“, zasláný ředitelství Národního divadla 21. 5. 1906 (Němeček 1968, s. 172). Ostrá reakce nebyla vyvolána jen odporem k nezvyklé metodě, a to tím spíše, že

v lidském přestrojení. Scénou je však nikoli romantická Indie, nýbrž „jakýsi kurník“ (Čech 1899b, s. 132) a tento nekontrastní prostor, zároveň neodrážející přirozené opičí prostředí, podtrhuje výjev pouze jako „rej nízkých, nerozumných zvěřů / s pitvornými obličejí“ (ibid., s. 134).

Maškovo libreto nese s Puldovým řadu společných rysů; i jeho základním poselstvím zůstává, že „láska také moudrost skýtá“ (Mašek 1906, s. 51), a převzaty jsou i některé dílčí motivy (převleky mužů za ženu, lstivé zatčení hlavního hrdiny). Mašek však zcela záměrně hru přetransformoval do romantického ovzduší, neboť byl přesvědčen, že Pulda jako libretista podlehl „tradici falešného humoru, jaký pěstován byl špatnými překlady operetních textů, různými merendáři a besedníky“ (ibid., s. 4). Aby na jeviště uvedl „skutečnou“ Indii, užil, jak sám přiznává, vydatně kiplingovských inspirací (ibid., s. 5). Výsledkem je romanticko-filosofická hra s nesmírně spleťtým dějem. Princeznu Lalun slíbil její otec za ženu nepálskému princovi Sikandar-chanovi; to je však „vysušený, pergamenový muž shrbeného zevnějšku, věčně zahloubaný v myšlenky ku přítomnosti se nevztahující“ (ibid., s. 25). Protože podle přesvědčení místních se má princezna vdát spíše za „syna zdravého národa, muže vroucí krve, bohatýrské síly [...] aby nám vzešlo pokolení nové a silné“ (ibid., s. 22), rozhodne se „národní hrdina“ Ram Narain, že použije lsti, aby plánovaný sňatek zmařil, a v přestrojení za mudrce se vloučí do princovy blízkosti. Zároveň na princeznin dvůr vyšle starého asketu Burru-bhagata, věčně hledajícího strom poznání, jenž by člověku ukázal „cestu ke štěstí samoty, zániku, nirvány – v nic“ (ibid., s. 17). Celé drama – samozřejmě šťastně završené sňatkem princezny s Ram Narainem – je tedy vystavěno na konfliktu dvou světónázorů. „Indická“ filosofie zmaru, usilující, aby se lidstvo „zbavilo přítěže tělesné, poznalo rozkoš zániku a snadněji povzneslo se v ono svaté, veliké, nekonečné, spasitelné, oblažující nic“ (ibid., s. 43), stojí proti zdravému životnímu názoru, že „největší moudrostí láska jest“ (ibid., s. 38). Kiplingovské inspirace jsou více než patrné. Blouznivý světec Buru-bhagat, jehož provází prohnáný šibal Nur Ali, neboť jinak „zajisté ztratil by se [...] v ošidném koloběhu života“ (ibid., s. 22) je plagiátem převzatým z *Kima*, ale opisování se projevuje i na nižších rovinách (i zde jako u Kiplinga figuruje v indickém náboženství „Dungara, bůh věcí, jak jsou“ [ibid., s. 64]).

Mašek svým přepracováním nicméně naplno rozvinul další v humoristické literatuře latentně přítomný aspekt, totiž perziflování Indie jako země moudrosti a duchovna. To se děje někdy na obecné rovině, někdy přímo odkazy na indickou nábožensko-filosofickou tradici. Do první kategorie patří například Nerudových *Půl tuctu nápadů českého brahmína* (*Humoristické listy*, 1860), epigramy, satiricky mířící na českou společnost, v nichž „brahmínství“ slouží jako perziflující odkaz k hluboké moudrosti.¹²⁶ Podobně je tomu v *Homrajovi* (*Bajky velkých*) Elišky Krásnohorské. Bajkář se vydává pro moudrost do Indie, kde doufá „poznat vtípných šelem rod“ (Krásnohorská 1889, s. 102), namísto toho mu však bájný pták Homraj, mluvící „po

¹²⁶ Soubor původně nazvaný *Moudrost českého brahmína* byl v rukopise širší (15 epigramů; otištěno in Neruda 1951, s. 478–482).

sanskritsku“,¹²⁷ jako nejvyšší moudrost sdělí, že ve hnízdě v dutině stromu zazdil hlínou svoji ženu: „Tamť její místo, její svatyně,“ neboť pouze sameček „smí [...] mítí svobodu, / by z plných sil se vznášel na peruti“ (ibid., s. 104). Hrot emancipační alegorie autorka nijak neskrývá, když si na konci bajkář povzdechne nejen, že „dost máme doma takých homrajů“ (ibid., s. 105), ale i že „zazdít mimo zobák ženu v skrýš, / jak! Pro tu novost jsem si k Hindům vyšel?“ (ibid.). Indii v tomto smyslu jako hyperbolu pro moudrost a učenost užil v polemických paratextech k 1. vydání *Pana Vyšinského* (1858) i Gustav Pfleger-Moravský (1831–1875). Reakce na kritiku autorových *Dumek* (v *Moravských novinách*) v rámci Pflerova eposu byla ostatně zamýšlena čistě časově, jak uvádí i sám autor, který „rád by si chtěl vyjet na toho brněnského kaňhala“ (Pfleger-Moravský 1880, s. 47; srov. týž 1910, s. 358), a snad proto byla většina těchto poznámek, jimž „často více chybí na jemné, ušlechtilé formě než na síle a drastičnosti“ (ibid., s. XV) z 2. vydání básně vypuštěna. To se týká jak úvodní poznámky o tom, že se po vydání i tohoto díla moravský kritik jistě „příležitosti uchopí, aby rozlil svou bramínskou učenost na útraty indické moudrosti“ (Pfleger-Moravský 1858, s. VI), tak i závěrečné poznámky k II. zpěvu, podle níž bude Julius Feifalik za odsouzení pravosti *Rukopisu královédvorského* „co nevidět [...] povolán na univerzitu do Pekingů“, neboť dokonce „indické telegrafické zprávy navzdor vši válce a strašlivého vraždění se Angličanův a Indův upozornily naň“ (ibid., s. 77). Podobně si za pomoci Indie vyřizuje účty s kritikou také 2. vydání *Sněmů zvířat* (1861) Karla Aloise Vinařického, kde je kritik pro změnu v předmluvě přirovnán k indickému fakíru, protože i on „sám sobě rány dělá napořád sebe bodaje dýkou“ (Vinařický 1861, s. VI), a částečně i Jan Pravoslav Koubek, který si v *Básníkově cestě do pekel* povzdechl, že již tisíc let „dávného [...] Kalidasy plody / v staré vlasti starý mají stan“, zatímco dnešní „levít Múzy“ vynakládá množství času a sil, „by své jméno perem proslavil“ (Koubek 1857b, s. 136).

Přímých humoristických šlehů na indickou filosofickou a náboženskou tradici samozřejmě přibývá s koncem století a vzrůstem obliby alternativních a okultních směrů, objevují se však již dříve; uveďme jen scénu z Hněvkovského *Doktora Fausta* (1844), kde radí druh Faustovi: „Chcete-li výš vystoupiti v pověsti, / vyberte smrt, co si Indianky volí, / lehce jest ji pro pravotu naleztí, / najde mnohý ji, co pro ni neplápolí“ (Hněvkovský 1844, s. 26), nebo na pouhé slovní hříčce Višnu – višňovka založený epigram Augustina Nevšimala *Bůh síly a jeho vdova* (Nevšimal 1876, s. 9). Podobných perzifláží na přelomu 19. a 20. století přibývá především na adresu obecné fascinace okultismem. Připomeňme Haškovy humoresky *Badatelé*

¹²⁷ Podle jména i způsobu života jde nicméně o dobře známý ptačí druh, dvojzoborožce žlutozobého (*Buceros bicornis*).

neznáma (Hašek 1925, s. 177–185) a *Spiritistické sezení* (týž 1920, s. 16–18), komicky transponující spiritistické sezení do prostředí školní třídy a policejního ředitelství.¹²⁸ Na atmosféru duchovního hledání a nejistot po svém reagoval i Alois Škampa (1861–1907), upozorňující, že bez ohledu na náboženskou či filosofickou tradici se všichni řídí tímž během času (Škampa 1888, s. 68), nebo Karel Horký (1879–1965), jenž v *Utrpení mladého Schmiedeberga* zobrazil osudy tohoto „kdysi katolíka, potom protestanta, potom buddhisty a potom bezvěrce“ (Horký, 1926, s. 81–82), který se „modlil z upřímnosti duše své a prosil Boha, Luthera, Buddhu i přírodu“ (ibid., s. 82). Největší popularity se ale patrně dočkalo umění indických fakírů, neboť jeho perzifláž máme doloženu již počátkem 20. století i kabaretní scénou. Ta pravděpodobně v původní verzi vyšla pod pseudonymem Dalamánek Calapatina s titulem *Nezranitelný fakir a jeho druh Albino*; kabaretiér vystupoval jako „nepřekonatelný div dvacátého století und [...] ein unüberwundenes Wunder světa a na všech královských i obecních dvorkách známý nezranitelný fakir a kumštýř všech možných a nemožných atrakcí a traktací i dovedností a cauberštiků“ (Calapatina 1900, nepag.). To demonstroval propichování jazyka za pomoci uzenářského výrobku a vlastní skalpování snětím paruky. Výstup o několik let později rozpracoval Eduard Šimáček (1897–1980) scénou *Zázračný fakir Sakra Palito*. Inovací byl především životopis fakíra, který se narodil „v tý Západní Indii až u Zadní Třebáně“ a přes přání svých rodičů se „začal učit fakirem“, vystupovat ve varieté a ve svém zázračném čísle „polykal [...] oheň, někdy také jenom sliny“ (Šimáček 1920, nepag.).

Jakkoli jsou tyto humorné polohy indických motivů v naší literatuře spíše vzácně roztroušené, pro utváření imaginace Indie mají nespornou cenu především jako doklad dobové obliby a rozšíření některých stereotypních obrazů, natolik známých a obvyklých, že je bylo možno užít jako komparativu k parodii, perzifláži nebo satíře.

6. Závěr

Předchozí text usiloval především o zachycení způsobů reprezentace indického v česky vycházející beletrii námi sledovaného období jakožto jisté formy odrazu a variování stereotypních schematizací, jejichž vznik a ustavování jsme podrobně sledovali v předchozích

¹²⁸ Jen na okraj zmiňme, že Hašek paroduje i buddhismus, byť čínský, v povídce *Jak se stal Jong-seng křesťanem* (Hašek 1925, s. 192–199). Indické sociální poměry využívá také k satirickým šlehům na poměry domácí. Ve stati *Všude dobře, doma nejlip* (*Karikatury*, 1909) ironicky uvádí, že v Indii zemře hladomorem více lidí než u nás (týž 1958, s. 227), a podobně v *Dopisu z vinohradské radnice o vinohradských záležitostech* (*Karikatury*, 1911) chválí místní chorobinec za to, že se v něm „vyskytují jen neškodné druhy blech a štěnic“ oproti Indii, kde obyvatelstvo usmrcují „jedovaté stonožky“ (ibid., s. 265).

kapitolách – i proto je tato kapitola závěrečná. Osobité místo Indie v krásné literatuře tak nechceme vnímat jako jistou raritu, vystupující svou exotičností z rámců českých beletristických námětů, ale spíše v souvislosti s imaginací daného exotického prostředí v rámci nebeletristické literatury. Protože právě tyto vazby zůstávaly dosud odbornou literaturou až na výjimky neregistrovány a zdání jisté výlučnosti vedlo spíše ke shledávání jednotlivých „indických pramenů“ pro autorskou práci, záměrně se od tohoto pramenného směru bádání distancujeme – jak pouhou stručnou registrací dosavadních výsledků, na niž se omezujeme většinou, tak výběrovými poukazy na obtíže takového pramenného studia, které často pouští ze zřetele smysl literárního díla jako celku. I proto jsme zvolili na první pohled snad méně atraktivní metodu rozboru jednotlivých literárních děl jako nerozdílných celků, produkujících určité způsoby čtení. Z nich jsou pro nás nejzajímavější v daném kontextu pokusy o historickou dobovou interpretaci (stavěné v nejzávažnějších případech do kontrastu s dnešními interpretačními trendy), a to zejména proto, že právě takto lze dle našeho názoru zvýraznit přítomnost jednotlivých stereotypizujících schémat, aniž by bylo nutno celý výklad právě těmto schématům strukturálně přizpůsobovat. Takovým přizpůsobením by totiž, domníváme se, zanikl další významný fakt, jež jsme se snažili demonstrovat, totiž seskupování indických motivů do jistých více či méně prostupných okruhů.

Z nich do značné míry samostatný celek tvoří díla situovaná do prostředí romantizované starověké Indie, jejichž nejtypičtějšími a nejznámějšími příklady jsou pro naše prostředí díla J. Vrchlického a J. Zeyera. Svou fantastičností umožňují pracovat s mytologickými indickými náměty poměrně volně, nebo spíše tuto volnou práci vyžadují – jinak jim hrozí (jako v případě Vrchlického *Savítri*) výtka pouhé parafráze (kterou se ostatně někdy stávají). Tyto zdánlivě protichůdné tendence vedou jednak k záměrnému výběru zobrazovaných motivů z již existujících (většinou literárních či mytologických) předloh (nejen na rovině fabule, ale i jednotlivých artefaktů vyprávění), jednak k zjevné individualizaci textem artikulovaného poselství, jež jen málokdy zůstává na rovině pouhého přetlumočení staroindického textu.

Starou Indií se motivicky inspirovali i filosofující a alegorizující reflexe indické nábožensko-filosofické tradice. Ty mohou zůstávat jak na rovině obecného morálního zrcadla nastaveného Západu (jako je tomu u osvícenských próz, hojně překládaných převážně v době obrození), rovněž se však může jednat o beletrizující pokusy vykládající konkrétní indickou filosofickou tradici. I zde jsme nicméně mohli sledovat na Grünwaldově příkladu hrozící nebezpečí, totiž suchopárnou didaktičnost a rétoričnost. Jí se dovedně vyhýbá Julius Zeyer, když v *Janu Marii Plojharovi* svérázné (a několikavrstevnaté) čtení *Kathópanišadu* činí nedílnou součástí vlastního narativu.

Je-li nutno pokládat překlady „orientálních“ osvícenských próz za nedílnou součást obrozením konstituovaného žánru orientální povídky, nemohlo z téhož důvodu zůstat stranou pozornosti ani pronikání stereotypizovaných imaginací Indie ve formě překladů ze západních literatur, neboť do značné míry suplovalo chybějící nebo jen okrajovou autorskou reflexi současnosti země a tím pomáhalo utvářet schémata, jejichž prizmatem zemi česky čtoucí recipient vnímal. Jak ukazuje dobová obliba R. Kiplinga na počátku 20. století, mohly být tyto trendy značně ovlivněny evropskými tendencemi, zároveň však svérázná interpretace Kiplingova díla, vnímaného v intencích exotismu, ukazuje na specifická interpretační schémata, vyvazující překládaná díla z jejich původní zakotvenosti do koloniálního diskursu. Ač v případě dalších autorů tematizujících Indii nemáme k dispozici tak rozsáhlá recepční svědectví, již výběr překládaných děl je zde charakteristický – nápadná je zejména snaha po uvádění děl světové literatury s anglofobní tendencí. Pokud tedy čistě koloniální diskurs do naší krásné literatury pronikal, dělo se tak paradoxně patrně nejexplicitněji v dílech určených dětskému čtenáři s didaktickým vyzněním. Právě pro tato díla se typické kolonizační rozdělení na „my“ a „oni“ s jasnými hodnotovými znaménky stalo nosným prostředkem imaginace binarity dobrý – zlý, na jejichž explikacích je didaxe často založena. Proniká-li pak Indie do nižších vrstev zábavné literatury rovněž v podobě značně schematizovaného koloniálního imaga, je to dáno především návazností na tuto základní opozici, v níž je dobrodružně laděný syžet zbaven didaxe, a tím posunut do polohy nenáročné četby.

Pro jednotlivá stereotypizovaná schémata vidění Indie, jak jsme jejich aplikaci sledovali, je tedy především typická využitelnost pro nejrůznější záměry. Je-li v centru pozornosti orientalistických či postkoloniálních studií existence a vznik těchto stereotypů, snaží se náš pohled zviditelnit především jejich funkci a životaschopnost v nejrůznějších modifikacích. Pomineme-li obecnou saidovskou ideu o vypovídání o druhém jakožto vlastnění a moci na její nejvyšší rovině (kdy vypovídat znamená vytvářet diskurs a projevovat moc), ukazuje se právě tento postřeh zakladatele orientalismu jako problematický na nižší rovině, na níž Said uvažuje o konkrétní aplikaci této moci při kolonizaci orientálního prostoru. Jestliže totiž ve specificky českém případě vypovídání o Orientu jakožto o exotickém a vzdáleném nemá přímý vztah ke koloniálnímu diskursu, stává se stereotypizovaný Orient spíše nástrojem artikulace obecnějšího smyslu než samotným předmětem literárních děl. Zasazení do indického prostředí tak zejména u Vrchlického nemusí znamenat soustředění na Indii, ale daleko spíše souvisí s obecnější koncepcí vývoje lidského ducha. Podobně westernizující interpretace indické filosoficko-náboženské tradice mohou stejně sloužit k moralizování (Grünwald) i satirizování (Čech) vlastního, přivlastnění si filosofických tradic Východu tedy ani zde není vlastním cílem.

A konečně ani karikované zobrazení Orientu na divadelním jevišti a v prostředí kabaretu nemusí mít pouze stereotypizační účel – jedná se spíše o exotizaci par excellence, o zobrazení záměrně „jiného“ a „odlišného“, mající spíše rekreační účely – podobně jako jinakost pohádkového světa. V prostředí operety a kabaretu pak toto záměrné zkarikování nemá za terč orientální skutečnost jako takovou, ale právě západní stereotyp, na jehož persifláži karikatura může fungovat. Zásadní tak pro nás není odhalování stereotypů jako negativně zjednodušujících charakteristik jiného/cizího, ale v situaci existence těchto stereotypů se zaměřujeme na práci s nimi a jejich dobovou recepci. Stejně jako v celé práci i zde chceme poukázat na širší možnosti historicky zaměřené interpretace orientalistických představových schémat, jež nemá vést „pouze“ k jejich odhalení a dekonstrukci (jako je tomu u Saida či v případě postkoloniálních studií), ale rovněž k pochopení jejich historické funkce v konkrétním časoprostoru.

ZÁVĚR

Rozsáhlá materiálová práce, jako je tato, si vyžádala stručné samostatné resumé výsledků každé rozsáhlejší kapitoly. Na tato resumé se odvoláváme, pokud jde o shrnutí jednotlivých témat práce, jak jsme je podrobně sledovali na rozsáhlém pramenném materiálu. V samém závěru se proto chceme pokusit o alespoň letmý nástin historického vývoje jednotlivých výše sledovaných trendů a jejich vzájemné provázanosti v české reflexi Indie v průběhu dlouhého 19. století.

Je charakteristické, že jeden z proudů, jímž se česká reflexe začíná výrazněji dotýkat indických reálií, je (pre)romantická snaha po odvození slovanské etnogeneze právě z Indie – neboť (stejně jako u dalších recepčních schémat) i zde leží v základě představa Indie jako tajemné země prastaré kultury a moudrosti. K představě exotického indického prostoru se po objevení sanskrutu jako indoevropského jazyka a staroindického literárního a kulturního dědictví přidává vědomí příbuznosti s tímto vzdáleným exotickým světem. Ten se tak zároveň stává namísto světa „neznámého“ skutečně světem „cizím“ ve smyslu vzdáleného a prastarého. Nicméně právě vědomí existence indoevropského jazykového společenství vede ke snahám po identifikaci vlastních etnických kořenů s touto kulturou. Ta se stává alternativou ke snahám ztotožnit vlastní etnogenezi s antickými kořeny především pro ty formující se evropské nacionální rétoriky, které historicky neměly přístup ke klasickému dědictví. Ač se obvykle jako nejpregnantnější případy této orientace na Indii uvádí ideologie německá a slovanská, neměli bychom zapomínat, že tato vlna indofilie zasáhla v menší míře také teorie o formování baltských či keltských národů.

V rámci odrazu této ideologie v českém prostředí jsme mohli sledovat především několik procesů, souvisejících bezprostředně s formováním národní identity v rámci národně obrozenského procesu. Ukázalo se tak, že vznikající obrazy indického jako prastarého a prapůvodního nejsou v této imaginaci prvořadé, neboť na prvním místě zde stojí daleko spíše imaginace vlastního já probíhající na pozadí projekce druhého, nikoli ovšem procesu vymezení se, ale ztotožnění, hledání a konstruování společných etnických kořenů. Jestliže se navíc český diskurs chtěl do tohoto procesu, probíhajícího širě prakticky v celém slovanském světě (nejvýrazněji patrně v Polsku a Rusku, posléze rovněž na Balkáně), zapojit, bylo nutné obrátit se nikoli k národní, nýbrž ke vzdálenější všeslovanské identitě, jež se jako jediná pro filologické a mytologické komparace se staroindickým protějškem mohla stát výchozím bodem. Proto se brzy ukázalo, že podobné ideje stojí na vykonstruovaném základě, nejen pokud jde o konstrukci

staroindické etnogeneze, ale rovněž o ideu jednotného slovanského etnika. Přes některé idealistické konstrukce slovanské vzájemnosti (Jungmann, Kollár) se tento koncept musel nutně ukázat pro vymezení specificky české nacionality jako nevyhovující. Je tedy příznačné, že mimo výše zmíněné idealistické koncepce je v rámci rodící se české slavistiky akceptován jen opatrně a s výhradami. To se týká nejen Dobrovského, jenž byl vůbec jedním z prvních, kdo si souvislost sanskrtu, resp. indoárijských a slovanských jazyků uvědomil, ale rovněž později Šafaříka, který mohl již navázat na výsledky dobové indoeuropeistiky, do nichž vznikající filologicky orientovanou slavistiku včlenil.

Neboť to byly právě výsledky historické a srovnávací indoeuropeistiky, které z filologického hlediska ideologickou tezi o zvláštní blízké příbuznosti slovanských jazyků a sanskrtu zdiskreditovaly a odkázaly ji spíše ke spekulacím fantastických etymologů, které později zaujaly vůči „oficiální“ lingvistice negativní stanovisko a postavily se záměrně do pozice alternativní, vnímané ze strany seriózní vědy jako pseudovědecká a konspirační. Počátek tohoto vývoje (jenž bude vzhledem k árijskému mýtu ve světě Slovanů pokračovat i ve 20. století především v dílech ruských a ukrajinských nacionalistů) vidíme již v námi sledovaném období. Modelovým příkladem zde není jen skeptické přijetí Kollárovy *Slávy bohyně* a *Staroitalie slavjanské* v řadách srovnávacích lingvistů, ale především marginální epizoda spojená s „objevem“ falza, známého dnes převážně jako *Veda Slavena*, jenž započal rozsáhlé nacionalisticky orientované diskuse na Balkáně, u nás byl však vyhodnocen jako pseudovědecká a konspirační falzifikátorská aféra. V této době byl totiž u nás již položen základ české indoeuropeistiky, a to především v rámci formující se německé filologie (jejímž nejsilnějším proudem se později stal mladogramatismus). Ač je obtížné mezi našimi indoeuropeisty nalézt přímého stoupence této školy (výhrady k ní měli J. Gebauer, E. Kovář i J. Zubatý), je příznačné, že se vnímání sanskrtu a indoárijských jazyků v rámci vývoje české srovnávací lingvistiky nese v podstatě na podobné vlně. Ta po výše zmíněném období indofilie představuje značné vystřízlivění z názorů o starobylosti sanskrtu, jenž je postupně označen za umělý jazyk, mající pro zkoumání vývoje indoevropské jazykové rodiny podle některých názorů jen poměrně malou cenu – namísto něj se do popředí dostávají do té doby okrajově zkoumané jazyky pokládané dlouho za mladší (neboť později doložené literárně), především baltoslovanské a keltské skupiny. Je pozoruhodné sledovat, jak je v rámci těchto indoeuropeistických trendů v našich filologických studiích traktována role sanskrtu a indoárijských jazyků obecně, a to od opatrných artikulací faktu, že staroindický jazykový materiál nemá jako komparandum ani pro rekonstrukci praindoevropštiny ani pro slovanské jazyky výraznější význam než jiné jazyky, až po jeho odsunutí stranou. Vzápětí s sebou tento

vývoj nese i vzrůst eurocentrismu v rámci indoeuropeistiky jako celku, majícího opět značný sebedefiniční potenciál; modelovým příkladem tohoto vědecko-ideologického procesu je postupné přenášení indoevropské pravlasti z Indie či střední Asie do střední či jihovýchodní Evropy, jak je vidíme na textech E. Kováře. Je přitom pozoruhodné, že přes tyto tendence zůstává část recipované staroindické literatury, zvláště nejstarší vrstva hymnů *Rgvédy*, vnímána jako dědictví společného indoevropského folkloru (mj. právě u E. Kováře). Nicméně právě tato filologická orientace, zaměřená především ke studiu jazyka a literatury, se posléze silně projeví na formování české indologie jako samostatného vědního oboru, nezávislého již na indoeuropeistickém bádání. Ač některé významné osobnosti v sobě ještě indology a indoeuropeisty spojují (zejména J. Zubatý), zůstává toto spojení spíše formální, resp. nejde již evidentně o jedinou disciplínu, ale o dva vědní obory s četnými průniky (ty vidíme především v Zubatého etymologických a versologických pracích, oproti nimž však stojí jeho překlady ze sanskrtu a práce o staroindické literatuře, které již stojí čistě na indologických poznacích a k praindoevropskému materiálu se téměř nevztahují). Toto rozdělení filologicky orientované indologie a indoeuropeistiky dovrší Zubatého žáci, především indoeuropeisté O. Hujer a J. Baudiš a indolog V. Lesný.

Tato výše zmíněná orientace českého odborného zájmu o Indii má nicméně v průběhu celého dlouhého 19. století za důsledek opomíjení ostatních oblastí odborného indologického zájmu, ať jde již o indickou historii, etno- či geografii. Silně je zde znát akcentování filologické německé tradice a na druhou stranu obtížnost přímého kontaktu a terénního výzkumu ve vzdálené britské kolonii. Proto v těchto oblastech vědeckého zájmu vidíme (až na výjimky, jakou je u nás např. O. Feistmantel) přejímání a úpravy především cizojazyčných (zejm. německých, příp. francouzských) textů. Přesto má toto přejímání svá specifika daná výše popsaným romantizovaným pojetím Indie. Tak jsou Hellwalldovy etnografické texty, plné negativních stereotypů vůči árijským i neárijským obyvatelům Indie (traktovaných v tradičně křesťanském diskursu), vlivem historických okolností našimi autory do značné míry přehodnocovány. Stejně jsou rovněž v částečném souladu s francouzskou i německou ideologií přijímány většinou kritické postoje k britské koloniální správě Indie, získávají nicméně zcela jiný kontext – jak ostatně vidíme i na přejímání beletristických textů s touto tematikou (jako jsou romány J. Vernea, A. Assolanta či J. Retcliffa). Zatímco v německém (a především francouzském) prostředí byly tyto kritické postoje vnímány v kontextu frustrace z vlastního koloniálního neúspěchu v Indii (pokládáné za „perlu v britské koruně“), v našem prostředí, tradičně se identifikujícím jako nesamostatné a odolávající kolonizačním germanizačním tlakům, jsou vnímány daleko spíše v obecnějších rámcích boje za svobodu a národní

sebeurčení. Právě takto, jako pěvec svého národa (v ruchovsko-lumírovské artikulaci), je u nás těsně před válkou recipován rovněž laureát Nobelovy ceny R. Thákur; je příznačné, že i v budoucnu Thákur v českém diskursu zůstal především básníkem své země, a nikoli prorokem či filosofem obecných ideálů humanity.

Výše zmíněné romantizující tendence, odvozující ze staré Indie slovanskou etnogenezi, nebyly nicméně založeny pouze filologicky, ale též na teoriích vznikající komparativní mytologie a religionistiky. Jestliže se někteří autoři pokoušeli tyto dva proudy organicky propojit (především J. Kollár a V. Krolmus), vznikal často nerozdělitelný amalgám, propojený řadou nejrozličnějších pseudo-lingvistických a pseudo-mytologických vztahů, vlastně dokonale konstruovaný imaginární svět, přehodnocující místo Slovanů v celkové historii lidstva (viz k tomu pro materiál konstruovaný na paralelách se starou etruštinou, Hubáček 2024). Ač jsou tyto jednotlivé případy nesmírně pramenně bohaté pro výzkum vzájemně závislého utváření auto- i heteroimaga na do značné míry fantastických základech, je příznačné, že se jednalo skutečně spíše o výjimky. Pravdou přitom zůstává, že na rozdíl od srovnávací lingvistiky mělo konstruování slovansko-indických responsí na mytologické úrovni podstatně delší životnost – podleli mu do značné míry i jinak skeptičtí J. Dobrovský a P. J. Šafařík. Pozvolna začíná ustupovat teprve s orientací srovnávací mytologie spíše k obecněji pojímanému atmosférismu, jenž umožňuje „zrovnoprávnění“ vlastně všech indoevropských (a částečně i dalších) mytologických systémů. Tuto postupnou proměnu u nás představuje především dílo I. J. Hanuše a K. J. Erbeny. Počínaje sedmdesátými lety registrujeme již jen zbytky této slovansko-indické mytologie. Přesto ani tento vývoj není především pro vývoj formování české slavistiky pouhou epizodou, neboť – spolu s komparací s jinými mytologickými systémy – pomohl utvořit představu jednotného slovanského panteonu, do značné míry hierarchizovaného podle řeckého olympského vzoru (právě tak, jako byl paralelně západní indologií někdy klasifikován panteon hinduistický) a vytvořil tím koncepci jediné slovanské mytologie, kterou lze do značné míry rekonstruovat.

Pokud jde nicméně o další vývoj tohoto konceptu pro vnímání Indie, vidíme, že ústup slovansko-indické ideologie na mytologické úrovni se v podstatě časově kryje se vzrůstem zájmu o indické myšlení a náboženské systémy jako inspirační zdroje pro západní duchovnost. Jakkoli je zájem o indickou spiritualitu, a především religiozitu přítomen v evropské reflexi již od antiky (a toto dědictví nikdy není zcela zapomenuto), je pozoruhodné, nakolik v našem prostředí v této oblasti z počátku 19. století převládá raně novověká rétorika, založená do značné míry na starých misionářských konceptech pohanství a modlářství, i když je často rámována osvícenským důrazem na svobodu myšlení (jako u Krameria). Teprve pozvolna se

začíná prosazovat koncept hinduismu jako jednotného systému nábožensko-filosofických představ, jenž může být pro evropského recipienta v mnohém (historicky i myšlenkově) inspirativní. U nás s tímto názorem vystupuje okrajově počátkem sedmdesátých let F. Šembera a do největší šíře jej rozvíjí ve svém čtyřsvazkovém *Učení staroindickém* F. Čupr. Toto monumentální dílo – byť založeno na cizích, převážně německých a latinských zdrojích – představuje impozantní pokus seznámit českého čtenáře s indickou filosofií a náboženským vývojem a podat mu v překladech reprezentativní výbor nejen staroindické (ale rovněž staroperské a čínské) náboženské literatury. Přesto nesmí být upozadována aktuálnost celého Čuprova záměru, majícího prokázat, že náboženství jako takové je produktem lidské mysli a že tedy i to, co pro nás zůstává sakrálním, lze modifikovat a reformovat, neboť sakrální neznamena ještě nutně božské a apriori dané. Tento Čuprův záměr můžeme sledovat na řadě rovin, nejen na jeho pojetí historického vývoje indických náboženských systémů, jejich komparaci se spinozismem či konstruování jejich přímého či nepřímého vlivu na křesťanství, ale rovněž na způsobu jeho překládání a interpretace jednotlivých děl staroindické literatury (která mu jsou na prvním místě především konkrétním dokladem jistého stupně náboženského vývoje, až v druhé řadě uměleckým dílem). Právě spojitost s aktuálními potřebami duchovního vývoje sekularizujícího se Západu je třeba vidět i za další reflexí staroindických náboženských představ. Vzrůstající zájem o buddhismus či upanišadovou filosofii (traktovanou většinou prizmatem šankarovské advaitavédánty) je u nás, stejně jako ve světě, určován především vzrůstající potřebou individualizace duchovního vývoje jedince v sekularizujícím se světě, v němž církve přestává postupně hrát roli duchovního arbitra (tato pozice jí zůstává především formálně) a jenž začíná pozvolna klerikalizované a formalizované křesťanství vnímat jako neuspokojující aktuální dobové duchovní potřeby. Je-li nicméně stále zřejmá zakořeněnost západního člověka v tradičním křesťanském eschatologickém myšlení, je rovněž pochopitelné, že i alternativní směry „indického“ myšlení transformovaného na Západ na ně musí nutně reagovat – a jedná se tak skutečně o jistý druh akulturace prvků hinduismu a buddhismu do západní spirituální tradice. To ukazují nejenom texty věnované u nás védántě či buddhismu (a snažící se cíl těchto směrů vysvětlovat primárně prostřednictvím západní religiozity a soteriologie), ale především okultní hnutí přelomu 19. a 20. století, jež sice programově z indické tradice čerpají, zároveň ji však přizpůsobují potřebám sekulárního západního myšlení. Zřetelně to demonstuje nejen poněkud vulgarizovaná představa jógy jako prostředku k dosažení vyšších okultních schopností a nadpřirozených sil, jak ji traktoval hermetismus zaměřený k západní esoterní tradici, ale i americké hnutí New Thought, promyšleně pracující s potřebami vznikající západní kapitalistické sekulární společnosti. Nicméně na jiné rovině na

tuto atmosféru reaguje i klasická theosofie H. P. Blavatské či A. Besantové, která u nás byla populární zejména od devadesátých let po vzniku Theosofické společnosti, neboť její pojetí některých prvků indické spirituality, především karmanového zákona, bylo jasně rámováno křesťanskou eschatologickou ideologií. Že i takto westernizovaná představa východních nauk mohla být pokládána za exotizující a odporující západní myšlenkové tradici (a že i zde tedy bylo dědictví Indie pokládáno za určitou výzvu západní kultuře), přitom dobře ukazuje předválečný vývoj naší theosofie, zrcadlící spory východně a západně orientovaného křídla této společnosti na světové úrovni, v jejichž důsledcích r. 1912 tuto společnost jako příliš orientalizující západní myšlení opustil R. Steiner, aby přišel s vlastním konceptem theosofie.

Zrcadlem, odrážejícím vlastním způsobem vidění tyto akulturační tendence západní duchovnosti, je specifický klerikální diskurs, rozvíjející tradiční rétoriku misijního působení mezi indickými pohaný zejména v obranné reakci proti vzrůstajícímu antiklerikalismu. Především v období od sedmdesátých let má tato tendence jak katolického, tak evangelického tisku svou obecnější záštitu (pro vymezování se katolické církve je nutno znovu připomenout *Syllabus errorum humanarum*, pro prostředí evangelického misijního tisku snahy po ideologickém propojení s německými luterány a českou – marnou – snahou po ekumeně evangelických církví, cítících se oproti státem podporovaným katolíkům stále v defenzivě). Jak evangelický, tak katolický klerikální tisk postupně vytváří specifický způsob komunikace aktuálních témat, mající na ideologické rovině recipientovi nahradit četbu všech ostatních tiskovin. Proto je přirozeným (jakkoli paradoxním) důsledkem uzavření tohoto diskursu do určitého „ghetta“, neboť se – až na drobné výjimky, jako byla obecněji pojatá Langova příručka o buddhismu – obrací k poměrně úzce vymezenému čtenářskému okruhu. Jakkoli totiž byly konfesionálně české země nominálně většinou katolické, sledujeme především právě od sedmdesátých let 19. století zároveň vzrůst obecně antiklerikálních tendencí (zaměřených především proti představitelům vyššího kléru). Fakt, že řada katolických periodik se neprofilovala pouze jako konfesionálních, ale právě klerikalistických, měl pak v důsledku paradoxně zúžení čtenářské základny. Proto zde může zůstat zachována řada tradičních stereotypních schémat, především obracení pohanů (na něž je redukována představa hinduismu) na jedinou pravou víru; k nim se nově přidávají reakce na vzrůst západního zájmu o buddhismus, snažící se především ostře vymezit rozdíly mezi křesťanskou a buddhistickou spiritualitou, a to opět za cenu značné stereotypizace buddhismu.

Tento náčrtek proudů uvažování o indické religiozitě a spiritualitě tak ukazuje především konstruovanost těchto diskursů bez bližších vztahů k indické skutečnosti. V popředí zde stojí především vyjádření vlastního sebedefinujícího postoje vůči příslušně artikulovanému

„druhému“ – at' má již tento postoj sebevymezuující, nebo ztotožňující charakter. Právě tuto čistě imaginativní konstruovanost „indického“ je v českém prostředí nutné si uvědomit, neboť jej ostře odlišuje například od prostředí anglického, které svůj koloniální diskurs konstruuje ve styku s realitou a ve snaze tuto realitu diskursivně ovládnout a přisvojit si ji. Jakkoli můžeme na základní kognitivní rovině takové tendence přisoudit i české imaginaci, neměli bychom zapomínat, že představa indické reality hrála v procesu této imaginace skutečně jen minimální roli odkazování se k něčemu zdánlivě reálnému, existujícímu. Tím nechceme českému (zejména vědeckému) diskursu upřít snahu po poznání a seznámení se s cizím, ale zdůraznit fakt, že toto cizí stále zůstává na hranicích mezi orientálním a exotickým jako do značné míry pouze imaginativním a ireálným. Právě nepřítomnost přímých koloniálních zájmů, nebo společné hranice (jako tomu bylo v případě vztahu Rakouska-Uherska k osmanským Turkům) zapříčinila, že ač byly leckteré stereotypy ze zahraniční (především německé, francouzské a anglické produkce) českým prostředím přejímány, šlo (minimálně v případě Indie) při práci s nimi spíše o jakousi „hru“ (jak tento proces definoval již R. Gáfrik), kladoucí si často daleko spíše sebedefiniční cíle v rámci vztahování se k jinému. Nejedná se pouze o ideologizující snahy jako vyvozování slovanské etnogeneze z Indie. Tento vzájemný poměr totiž přinesl rovněž četné pozoruhodné vědecké výsledky, především proto, že jejich materiál tuto „hru“ umožňoval často bez explicitních politických kontextů. To se týká především filologické indologie, která je sice u nás pod přímým vlivem německé vědy, na rozdíl od ní však postrádá (i proto, že její institucionalizace byla až do první světové války nedostatečná) patos jediného možného vědeckého výkladu indické skutečnosti za použití přísně vědeckých západních metod. Tak se tímto zdánlivě orientalizujícím postupem, poskytujícím (řčeno se Saidem) hlas pouze západní vědě, nesnaží v našem případě ani tak o hegemonizaci poznání Orientu, natož o jeho hmotné ovládnutí, ale daleko spíše o přiblížení této jinakosti českému recipientovi. To velice dobře ilustrují úvahy i praktické pokusy překládat staroindickou uměleckou (kávjovou) literární (zejména básnickou a dramatickou) tvorbu. Nejenže na tomto poli v našem prostředí vzniká snaha vyrovnat se některým pokusům německé překladatelské práce (stojícím ale např. v osobě F. Rückerta rovněž mimo institucionalizovanou německou indologii), ale zároveň se tak vytváří jedna z mnoha platforem, na níž je možno diskutovat lumírovskou teorii vztahu formy a obsahu básnického díla.

Předchozí resumé vybraných výsledků výzkumu nám nyní umožňuje nabídnout alespoň částečné odpovědi na obecnější otázky. První z nich je tázání po české podobě orientalismu, resp. obecněji, zdali specifická česká podoba orientalismu existuje. Na základě zkoumaného materiálu (týkajícího se nicméně pouze vztahu k Indii) lze podle našeho mínění uzavřít, že

o českém typu orientalismu lze mluvit především na nejobecnější rovině tohoto pojmu, tj. na rovině zvýšeného zájmu o Orient a traktování tohoto zájmu často za užití řady stereotypů a westernizujících schémat, přijímaných často prostřednictvím cizích diskursů. Úmyslně z této definice vynecháváme hegemonizační potenciál saidovského a postkoloniálního pojetí, neboť na materiál česky psaných textů o Indii jej – domníváme se – dobře aplikovat nelze. Jakkoli se totiž někdy mluví o hegemonizaci vlastního výkladu Orientu proti výkladům jiným na čistě myšlenkové rovině (a na této rovině je tato hegemonizace vysledovatelná v jakémkoli mluvení o jakémkoli druhém), je příznačné, že právě indickou „jinakost“, byť často traktovanou především prostřednictvím přejímání orientalistických stereotypů, vnímá české prostředí jako výzvu pro sebe, pro svou sebedefinici a zaujetí určitého vztahu k druhému – ať již na rovině politické, nebo duchovní spřízněnosti. To je dáno i vědomím exkluzivity a nevšednosti, jímž u nás bylo traktování exotického indického tématu v rámci patrioticky orientovaných diskursů 19. století provázeno. Tato skutečnost tedy dle našeho názoru vybízí k nejvyšší opatrnosti při vyhodnocování přejímání jednotlivých stereotypů v závislosti na jejich rekontextualizaci – jinak řečeno, existence stereotypu, jak ukázal náš historický výzkum k protikladě k řadě v zásadě synchronně orientovaných zkoumání, ještě nemusí definovat orientalismus jako ideologický diskursivní systém, ale pouze užití základních dostupných schémat při vztahování se k druhému, jež mohou nicméně být libovolně kontextualizována. Právě způsoby této kontextualizace se podle našeho mínění může stát klíčem k historickému výkladu vztahování se k druhému obecně.“

Proto uzavřeme, že alespoň na základě výzkumu materiálu vztahujícího se k Indii pro námi sledované období o jisté specifické podobě českého orientalismu mluvit lze, nicméně jen za předpokladu, že tento termín zbavíme jeho aprioristických negativních hegemonizačních konotací; ač je taková operace především kvůli diskusím nad postkoloniálními a saidovskými studii obtížná, lze si její pomocí uvědomit na první pohled paradoxní skutečnost, že právě přejímání určitých zahraničních stereotypů o druhé kultuře a jejich reformulace do vlastního historického a ideologického diskursu může tvořit zcela zvláštní typ vztahování se k Orientu.

Druhou otázkou, na niž můžeme nabídnout alespoň částečnou odpověď, je imagologické tázání po vzájemném podmiňování se obrazu druhého ve fiktivní a faktuální literatuře. Zkoumání námi vymezeného tématu totiž poskytuje v tomto ohledu zcela atypický příklad, kdy je závislost fikčního psaní na schématech a ideologiích faktuální literatury jasně patrná. Tímto příkladem mohou být jak Zeyerovy „obnovené obrazy“ či Vrchlického „zlomky epopoje“, svým zpracováváním indické tematiky navazující většinou na literární či filosofické podněty, objevující se předtím v překladatelské či religionistické reflexi, tak i pronikání některých pojmů

východní duchovnosti (především nirvány) do básnického jazyka. Jejich specifický význam se přitom mění nikoli pouze v závislosti na autorském pojetí, ale rovněž na dobových diskusích kolem příslušných pojmů. Určitým dokladem výše zmíněné skutečnosti může být rovněž výbor překládaných cizích autorů pojednávajících především o koloniální Indii. Je pozoruhodné, že antikoloniálnímu (a tím do značné míry vlastenecky nacionálnímu, viz výše) diskursu odpovídá značná obliba francouzských a německých románů s protikoloniální tematikou. Ač tuto recepční oblibu ještě předstihl vliv díla R. Kiplinga (pokládáno dnes za čelného představitele koloniálního anglického psaní), jeho dílo je u nás dobově reflektováno ve zcela jiných souvislostech a romány jako *Kim*, dnešní kritikou pokládané za produkt koloniální rétoriky, jsou vnímány leckdy zcela opačně jako snaha po emancipaci indických témat a jejich zvýraznění v rámci anglické literatury. Pronikají-li k nám skutečně texty stereotypizující koloniální anglický diskurs, je to paradoxně především prostřednictvím k širokým vrstvám se obracející literatury, ať již v modu didaktické četby určené převážně dětskému čtenáři, nebo detektivní povídky. V prvním případě nicméně přejímání cizích (zejména německých, částečně anglických) syžetů sleduje spíše didaktické cíle orientace dětského čtenářského já v cizím a nepřátelském světě. V případě druhém tento svět není zobrazen jako cizí a nepřátelský sám o sobě, ale tehdy, pronikají-li jeho prvky, pocíťované jako neznámé a nepřátelské, do prostředí naší civilizace. Jakkoli pak má v britském prostředí toto vnímání cizího úzký vztah ke koloniální přítomnosti, u nás tento osten aktuálnosti ztrácí a stává se spíše opět hrou s neznámou a imaginární exotikou – jak nejlépe ukazují tzv. cliftonky. Oblast beletrie tak podle našeho názoru do značné míry odráží obrazy Indie, jak se vytvořily v rámci faktuálního českého diskursu; ty jsou sice doplňovány zahraniční produkcí, mající v domácím prostředí intenzivně koloniální podtext, u nás jsou však často reinterpretovány a parafrázovány způsobem, který (ač z nich tradiční kolonialistické stereotypy nemizí) činí jejich přímočarý výklad jako propagace britského kolonialismu přinejmenším z historického hlediska problematickým.

Obdobným příkladem je také cestopisná literatura zaměřená na Indii. Specifičnost orientální exotiky (odlišné do značné míry například od vnímání zemí Předního Východu) způsobuje, že právě předem utvořený imaginární konstrukt představuje základní výbavu cestovatele, resp. autora, ale i recipienta cestopisného textu. Proto daleko spíše než čistě orientalistický diskurs, mající nejrůznější (především negativní) stereotypy mnohdy potvrzovat (jako je tomu právě v případě muslimských blízkovýchodních zemí), zde nalzáme schéma očekávání, zklamání a hledání nového ukotvení vlastních představ, jak je typické především pro uvažování o klasickém exotismu. Oproti tradičně zdůrazňovanému prvku očekávání a zklamání chceme přitom zdůraznit onen prvek snahy o nové nalzáání, tedy jakoukoli snahu

se s indickou „skutečností“, neodpovídající prvotnímu očekávanému „konstrukt“, vyrovnat. Ať již má toto vyrovnávání spíše negativní nebo pozitivní rámce a ať je spíše konstrukční nebo dekonstrukční, vždy pracuje na prvním místě s předem utvořenou autorskou/čtenářskou představou, již si přeje svým způsobem narušit, resp. místo ní ustavit představu odlišnou. Protože však namísto původních představ vznikají jen poněkud odlišně artikulované konstrukty, lze dle našeho názoru v těchto kontextech cestopis vnímat především jako ucelený narativ, v mnoha ohledech blízký právě beletristickým textům. Cestopis tak může být viděn jako další způsob přivlastňování cizího, tentokrát ve značně napjatém kontaktu s předem přijatými stereotypy. (Pozoruhodné pro český kontext opět je, že, až na výjimku O. Feistmantela jako koloniálního britského úředníka a částečně J. Kořenského, z českého cestopisného diskursu o Indii nemizí často explicitní odsudek britské kolonizace země.) I zde je tedy dle našeho názoru třeba historicky mluvit o orientalismu jen se značnou dávkou opatrnosti při užívání tohoto pojmu a právě pro námi zkoumanou oblast se ukazuje jako užitečné přihlížet spíše k obecnějším schémátům kognitivních způsobů vnímání a přivlastňování si neznámého.

výše zmiňovanou historickou perspektivu jsme proto v celé práci zvolili, abychom mohli ukázat, jak kontextualizující a historizující výklad může doplnit ideologicky angažovaný saidovský orientalismus či postkolonialismus, který svým výkladem – byť orientován na nejrozumnější historická stadia vztahu Východu a Západu – zůstává v jejich hodnocení synchronistickým a ahistorickým. Snažili jsme se tak ukázat, jak kontextuálně-historické hodnocení jednotlivých textů umožňuje sledovat některé další souvislosti a především poukázat na vývoj zdánlivě ustrnulého diskursu o druhém, jenž v řadě bodů odráží především neuralgické body vlastní existence a sebedefinice (ostatně, řečeno mírně ironicky, některé dnešní vulgarizující a sebedehonestující snahy, spíše zneužívající než využívající odkaz saidovského orientalismu, mají tentýž sebedefiniční potenciál). Tím se znovu potvrzuje již jedna z našich úvodních tezí: poukazovat na stereotypnost stále týchž stereotypů se z historického hlediska začíná jevit jako stereotypizující opakování něčeho, co je již od Saidova vystoupení poměrně dobře známo. Nemá-li tedy náš výklad o vztahu k druhému sledovat aktivizační, ale především historické cíle, ukazuje se naléhavá potřeba od hodnotícího hodnocení odhlédnout a jako komplementární doplněk k němu postavit historicky kontextualizovaný výklad, zaměřený nejen nejen na vývoj reprezentace druhého, ale rovněž vlastního.

Jakkoli zůstává pravdou, že i tak vznikne pouze částečný a jednostranně zaměřený obraz, domníváme se, že právě tyto dvě perspektivy vztahování se k druhému se mohou a musí komplementárně doplňovat, abychom mohli nahlédnout celou problematiku v co největší šíři.

To je také jeden z možných dalších výhledů, který tato práce nabízí, totiž analýza jednotlivých artikulací druhého, popsaných zde na historické rovině, v jejich projekci do současnosti, resp. jejich (ne)platnosti v současném uvažování o druhém. K tomu patří samozřejmě výzva největší, k níž tato práce celým svým uspořádáním a zaměřením vlastně poskytuje základ – totiž výzva k hlubším analýzám jednotlivých textů či jevů, ať zaměřeným spíše synchronně, či diachronně. Domníváme se, že právě shromáždění značné textové základny a poukaz na širokou historickou variabilitu funkcí na první pohled několika základních přejímaných stereotypů tyto následné analýzy umožní lépe kontextualizovat i zaměřit se podrobněji na větší okruh textů i témat, než se doposud při sledování českého zájmu o Indii dělo. I přesto (nebo právě proto) si nicméně tento široce materiálově založený výzkum neklade nároky na jakoukoli úplnost – naopak, právě zkušenost rozsáhlých rešerší se paradoxně stává výzvou k pokračování výzkumu i v tomto směru. Jen v průběhu práce došlo k publikaci několika pozoruhodných pozapomenutých („fiktivní cestopisy“ V. M. Krameria) či zcela zapadlých (překlad Džajadévy *Gítagóvindy*, Vrchlického adaptace Pohlovy *Vasantaseny*) pramenů, které mohou do celkové artikulace některých problémů českého vnímání Indie vrhnout značně jiné světlo. Že tyto objevy mohou pokračovat i nadále, dokazuje například objev pozoruhodného překladu druhé poloviny Šúdrakova *Hliněného vozičku* z pera Bedřicha Votýpky (viz IV.4.1.) v regionálním dobovém tisku (*Hlasy od Blanika* 1907), který jsme učinili zhruba měsíc před odevzdáním této práce a jenž mohl být proto zhodnocen již jen rámcově. Jsou-li objevy, mající alespoň v rámci konkrétní širší problematiky (zde překladatelských přístupů ke staroindickým textům) takový význam, dosud možné, je pravděpodobné, že i naše načrtnutí základních kontur české reflexe Indie a vytváření jejích „obrazů“ v období dlouhého 19. století se může dočkat značných přehodnocení.

Na další rovině je pak samozřejmá možnost rozšiřovat stávající výzkum jak na chronologicky starší či pozdější období české reflexe Indie, tak komparace výsledků této naší práce jak s obrazy Indie v jiném prostředí (přičemž se ukazuje, že zejména produktivní pro některé oblasti mohou být komparace s polským, německým či francouzským diskursem na toto téma). Zároveň je pochopitelně velkou výzvou komparování českého přístupu k Indii s artikulací obrazů jiných orientálních civilizací a kultur – jež může opět z jiné strany vrhnout světlo na otázku existence českého orientalismu jako koherentního ideologického diskursu. Jakkoli letmé závěry, jež si lze učinit z analýz Jitky Malečkové (pro vnímání Turků) či Hany Navrátilové (pro českou reflexi Egypta), existenci takového jednotného koherentního pojetí Orientu v naší literatuře daného období příliš nenasvědčují, i zde samozřejmě podrobnější

analýzy a definitivní odpovědi může poskytnout jedině podrobná komparace jednotlivých schémat uvažování, a to jak na historické, tak synchronní rovině.

BIBLIOGRAFIE

1. Prameny

Pro značné množství citovaných pramenů byl jejich bibliografický soupis rozdělen podle jednotlivých kapitol práce do oddílů I.–VI. Zkratkou pro zdroje tištěné anonymně je an. Prameny tištěné azbukou ponecháváme netranskribované, a to včetně dobové pravopisné normy pro snazší dohledání konkrétního titulu; oproti tomu latinkou přepisujeme jméno autora pro snazší dohledání podle odkazu přímo v textu. U některých časopisů jsme měli k dispozici bohužel jen ročníky svázané bez úvodních obálek, titulních stran či obsahů, někde jsme dokonce pracovali jen se sériemi výstřížků – v takových případech uvádíme jen ty údaje, jež jsme byli s to následnou rešerší zjistit, většinou tedy bez konkrétního čísla v rámci průběžně paginovaného časopiseckého ročníku.

Úvod

FIELDING HARLL, Harold, 1905. *Duše národa*. Přeložil Zdeněk Franta. Praha: J. Laichter.

GAUTIER, Théophile, 1924. *Slečna de Maupin*. Přeložil Josef Vorel. Praha: B. Procházka.

TONGI, S. U., 1923. *Pod palmami*. Žižkov: Borský a Šulc.

I.

AMBRUŠ, Jozef (ed.), 1967. *Korešpondencia Jána Hollého*. Pripravil Jozef Ambruš. Martin: Matica Slovenská.

AMBRUŠ, Jozef (ed.), 1991. *Listy Jána Kollára*. 1., 1816–1839. Pripravil a poznámky napísal Jozef Ambruš. Martin: Matica slovenská.

AN. 1809. „Etymologies slavonnes dirées du Sanscrit“. In: *Fundgruben des Orients*. Bearbeitet durch eine Gessellschaft von Liebhabern. Wien: Anton Schmid, s. 459–460.

an. 1811. *Rapports entre la langue sanscrit et la langue russe présentés à l'Académie impériale russe*. St. Pétersbourg: de l'imprimerie de F. Drechsler.

an. 1830. (Sanskrit a řeč litevská“. *Časopis společnosti vlastenského museum v Čechách* 4, 1830, s. 472.

an. 1839a. „Sláva bohyně a původ jména Slávův čili Slavianův“. *Časopis českého museum* 13, 1839, č. 3, s. 381–383.

an. 1839b. „Кнѣжство Славенско: Богица Славе.“ *лътонуСъ Матице сербске* 13, 1839, Ч. 3 (КНБИГА 48), с. 31–48.

an. 1841. „Стечности и еднакости у Индийскомъ и Славенскомъ животу налазеће се. (Изъ Slawa Bohyně Колларове съ Чесскогъ.)“. Продужит’бе ПАВЛОМЪ СТАМАТОВИЬЕМЪ. *Сербска пчела или Новый цветник*, 1841, с. 98–103.

an. 1897. „Murko, M., Prvi usporedivači sanskrita sa slovenskim jezicima“. *Časopis Musea Království českého* 72, 1897, s. 582.

ANTON, Conrad Gottlob, 1809. *De lingua Russica ex eadem cum Samscrdamica matre orientali prognata*. Adjectae sunt observationes de ejusdem linguae cum allis cognatione et de primis Russorum sedibus. Witembergae: Seibt.

BECHYŇOVÁ, Věnceslava & JIRÁSEK, Josef (edd.), 1971. *Slovanská korespondence Karla Jaromíra Erbena*. K vydání připravili Věnceslava Bechyňová, Josef Jirásek. Praha: Academia.

BÍLÝ, František (ed.), 1907–1909. *Korrespondence a zápisky Frant. Lad. Čelakovského*. Svazek I, dopisy z let 1818–1829. Vydal František Bílý. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.

BÍLÝ, František (ed.), 1910. *Korrespondence a zápisky Frant. Lad. Čelakovského*. Svazek II, dopisy z let 1829–42. Vydal František Bílý. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.

COLEBROOKE, Henry Thomas, 1811. „On Sanscrit and Pracrit Poetry.“ *Asiatic researches* 10, 1811, s. 369–474.

ČELAKOVSKÝ, František Ladislav, 1870. *Čtení o počátcích vzdělanosti a literatury národův slovanských*. Předmluvu napsal Josef Jireček. Praha: V komissí u Fr. Řivnáče.

ČELAKOVSKÝ, František Ladislav, 1880. *Sebrané spisy*. Svazek čtvrtý, spisů prosou kniha třináctá až patnáctá s přídávky. Praha: I.L. Kober.

ČELAKOVSKÝ, František Ladislav, 1946. *Slovanské národní písně*. Připravil Karel Dvořák. Praha: Kuncíř.

ČUPR, František, 1877. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Dílu druhého část první. Praha: Fr. A. Urbánek.

ČUPR, František, 1878. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Dílu druhého část druhá. Praha: Fr. Ad. urbánek.

ČUPR, František, 1881. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Díl třetí, genetický. Praha: Fr. Ad. Urbánek.

DOBIÁŠ, Dalibor (ed.), 2010. *Rukopis královédvorský. Rukopis zelenohorský*. Ediční příprava a komentář Dalibor Dobiáš. Brno: Host.

- DOBROVSKÝ, Josef, 1815. „Slawische heidnische Alterthümer“. in: *Slovanka. Zur Kenntniß der alten und neuen slawischen Literatur, der Sprachkunde nach allen Mundarten, der Geschichte und Alterthümer. Zweyte Lieferung.* Prag: In der Herrlschen Buchhandlung, s. 170–176.
- DOBROVSKÝ, Josef, 1834. „Slawische Mythologie“. In: HANKA, Václav (ed.) *Dobrowsky's Slavin. Bothschaft aus Böhmen an alle Slawischen Völker, oder Beiträge zu ihrer Charakteristik, zur Kenntniß ihrer Mythologie, ihrer Geschichte und Alterthümer, ihrer Literatur und ihrer Sprachkunde nach allen Mundarten.* Prag: In der von Mayregg'schen Buchhandlung, s. 263–275.
- DOBROVSKÝ, Josef, 1936. *Dějiny české řeči a literatury v redakcích z roku 1791, 1792 a 1818.* Praha: Melantrich.
- DOBROVSKÝ, Josef, 1940. *Podrobná mluvnice jazyka českého v redakcích z let 1809 a 1819.* Praha: Melantrich.
- DOBROVSKÝ, Josef, 1953. *Výbor z díla.* Uspořádal, přeložil a k vydání připravil Benjamin Jedlička. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- DOBROVSKÝ, Josef, 1974. *Literární a prozodická bohemika.* K vydání připravil Miroslav Heřman. Praha: Academia.
- DOBŠINSKÝ, Pavol, 1871. *Úvahy o slovenských povestiach.* Turčianský Sv. Martin: Matica slovenská.
- EMLER, Josef (ed.), 1881–1886. „Listy Josefa Jungmanna k Antonínu Markovi“. *Časopis Musea Království českého* 55, 1881, sv. 3, s. 499–530; 56, 1882, sv. 1, s. 26–44, sv. 2, s. 161–184, sv. 3, s. 445–476; 57, 1883, sv. 1, s. 45–59, sv. 2, s. 330–353, sv. 3, s. 496–512; 58, 1884, sv. 1, s. 54–70, sv. 2, s. 285–297, sv. 3, s. 405–425; 60, 1886, sv. 3, s. 433–444.
- ERBEN, Karel Jaromír (ed.), 1867. *Nestorův letopis ruský – Ljetopis 'Nestorova.* Přeložil Karel Jaromír Erben. Praha: Nákladem Musea království českého.
- ERBEN, Karel Jaromír, 1951. *Slovanské pohádky.* Uspořádal, doslovem a poznámkami opatřil Jiří Horák. Praha: Melantrich.
- ERBEN, Karel Jaromír, 2009. *Slovanské bájesloví.* Edd. Věnceslava Bechyňová, Marcel Černý, Petr Kaleta. Praha: Slovanský ústav AV ČR, Etnologický ústav AV ČR.
- FICHTE, Johann Gottlieb, 1845. *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke.* Band 8. Berlin.
- FIŠER, Zdeněk (ed.), 2004. *Korespondence Aloise Vojtěcha Šembery.* Sv. 4, listy českým přátelům. K vydání připravil, úvodní studií, poznámkami a rejstříky opatřil Zdeněk Fišer. Vysoké Mýto: Regionální muzeum.

- FIŠER, Zdeněk (ed.), 2007. *Korespondence Aloise Vojtěcha Šembery*. Sv. 5, listy slovenským přátelům. K vydání připravil, úvodní studií, poznámkami a rejstříky opatřil Zdeněk Fišer. Chrudim: Regionální muzeum Vysoké Mýto.
- FRANCEV, Vladimír Andrejevič, 1905. *ПИСЬМА КЪ ВЯЧЕСЛАВУ ГАНКЪ изъ славянскихъ земель*. ИЗДАЛЪ В. А. ФРАНЦЕВЪ. ВАРШАВА: Типографія Варшавскаго Учебнаго Округа.
- FRANCEV, Vladimír Andrejevič (ed.), 1906. *Korespondence Josefa Dobrovského*. Díl II., vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Jiřího Samuela Bandtkeho z let 1810–1828. K vydání upravil V. A. Francev. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- FRANCEV, Vladimír Andrejevič, 1927–1928. *Korespondence Pavla Josefa Šafaříka*. I, Vzájemné dopisy P.J. Šafaříka s ruskými učiteli (1825–1861). Vydal V.A. Francev. Praha: Česká akademie věd a umění.
- FRIČ, Josef Václav, 1957. *Paměti*. I. K vydání připravil, předmluvou, vysvětlivkami, poznámkami a rejstříkem opatřil Karel Cvejn. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- GALLAŠ, Josef Heřman Agapit, 1940. *galašovy Mytické povídky o bozích a bohyních moravských Slovanů*. Podle rukopisu z r. 1820 [vydal] J. Skutil. Valašské Meziříčí: Miloš Kašlík.
- GEBAUER, Jan, 1864–65. „Srovnávací mytologie“. *Beseda* 2, 1864–1865, č. 28, s. 218–220.
- GEITLER, Leopold Václav, 1878. *Poetické tradice Thráků i Bulharů*. Praha: T. Mourek.
- GILFERDING, Alexandr Fjodorovič, 1853. *О сродствѣ языка славянскаго съ анскритскимъ*. Санкт Петербургъ: Типографія Императорской Академіи Наукъ.
- GÖRRES, Joseph von, 1810. *Mythengeschichte der asiatischen Welt*. Heidelberg: Mohr.
- GÜNDERODE, Karoline von, 2008. *Život ve snu*. Básně. Přeložil Vladimír Tomeš. Praha: Bonaventura.
- HALHED, Nathaniel Brassey, 1776. *A Code of Gento Laws, or, Ordinations of the Pundits*. From a Persian translation, made from the original, written in the Shanscrit language. London.
- HANUŠ, Ignác Jan, 1842. *Die Wissenschaft des Slawischen Mythus im weitesten, den altpreußisch-lithauischen Mythus mit imfaßenden Sinne*. Nach Quellen bearbeitet, sammt der Litteratur der slawisch-preußisch-lithauischen Archäologie und Mythologie als ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes entworfen. Lemberg: Millikowski.

- HANUŠ, Ignác Jan, 1856. *Procházky po oboře mluvozpytu a starožitností slovanských*. S úvodem o příbuznosti a živobytí řeči indo-evropských. Praha: Alexandr Storch.
- HANUŠ, Ignác Jan, 1860a. *Bájeslovný kalendář slovanský čili pozůstatky pohansko-svátečných obřadův slovanských*. Praha: Kober & Markgraff.
- HANUŠ, Ignác Jan, 1860b. *Děva, zlatovlasá bohyně pohanských Slovanův*. O sledu pozůstatkův ctění bohyně této, Pallas Atheně přepodobné. Praha.
- HANUŠ, Ignác Jan, 1862. *O methodickém výkladu pověstí slovanských vůbec a o výkladu pověstí: "Tři zlaté vlasy děda Vševeda" zvlášť*. Praha: tisk Jeřábkovské knihtiskárny.
- HANUŠ, Ignác Jan, 1864. *Nástin báječných bytostí Báby a Děda hlavně co do starožitností česko-slovanských*. Praha: Královská česká společnost nauk.
- HANUŠ, Ignác Jan, 1865. „O bohyni Živě“. *Sitzungsberichte der königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag*, 1865, č. 1, s. 123–139.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 2004. *Filosofie dějin*. Z německého originálu přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- HEINE, Heinrich, 1954. *Obrazy z cest*. I., O Polsku, Cesta Harcem, Kniha Le Grand, Anglické zlomky. Přeložili Kamila Jiroudková a Anna Siebenscheinová. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- HEK, František Vladislav, 1923. *Sebrané spisy*. Svazek 2., výbor z Hekových prací prosaických. Vydal Jan Jakubec. Praha: Česká akademie věd a umění.
- HELMOLD, 1947. *Helmolda, kněze buzovského, slovanská kronika*. Přeložil Karel Vrátný. Praha: Vyšehrad.
- HERDER, Johann Gottfried von, 1941. *Vývoj lidskosti*. Přeložil Jan Patočka. Praha: J. Laichter.
- HÉRODOTOS, 1972. *Dějiny*. Přeložil Václav Šonka. Praha: Odeon.
- HESOVÁ, Petra & ŘÍHA, Jakub (edd.), 2014. *Prozodické spisy raného obrození*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- HEYDUK, Adolf, 1863. *Nástin bájesloví slovanského a germanského*. Praha: I.L. Kober.
- HOLLÝ, Ján, 1950. *Dielo Jána Hollého*. Sv. 5., Sláv – Bájosloví. Prichystal Jozef Ambruš. Trnava: Spolok sv. Vojtecha.
- HOLLÝ, Ján, 1985. *Dielo II*. Výbor zostavil J. Štibraný. Bratislava: Tatran.
- CHMELENSKÝ, Josef Krasoslav, 1824. „Lovec“. *Krok 2*, částka 1, 1824, s. 185–186.
- CHMELENSKÝ, Josef Krasoslav, 1826. „Pěvec“. *Krok 2*, částka 3, 1826, s. 327–329.
- CHMELENSKÝ, Josef Krasoslav, 1828. „Má vlast“. *Časopis společnosti vlastenského museum v Praze 2*, 1828, sv. 1, s. 3–6.

- CHMELENSKÝ, Josef Krasoslav, 1832. *Libušin sňatek*. Zpěvohra ve třech dějstvích. Praha: Jan H. Pospíšil.
- CHMELENSKÝ, Josef Krasoslav, 1927. *Dráteník*. Zpěvohra ve dvou dějstvích. Praha: Umělecká beseda.
- CHOMJAKOV, Alexej Stěpanovič, 1900. *Полное собрание сочинений Алекся Степановича Хомякова*. Томъ пятый. Записки о всемирной истории. Часть первая. Москва: Университетская типография.
- JAGIĆ, Vatroslav (ed.), 1885. *Briefwechseln zwischen Dobrowsky und Kopitar (1808–1828)*. Herausgegeben von V. Jagić. Berlin: Commissionsverlag der Weidmann'schen Buchhandlung.
- JIREČEK, Josef, 1874. „O některých záhadných vydáních národních písní jihoslovanských“. *Sitzungsberichte der Königlichen Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften in Prag*, 1874, č. 8, s. 258–263.
- JIREČEK, Josef, 1875. „O slovanském bohu Velesu“. *Časopis Musea Království českého* 49, 1875, č. 4, s. 405–416.
- JIREČEK, Konstantin Josef, 1876. *Dějiny národa bulharského*. Praha: B. Tempský.
- JIREČEK, Konstantin Josef, 1888. *Cesty po Bulharsku*. Praha: Nákladem Matice české.
- JUNGMANN, Antonín, 1821. „O samskritu“. *Krok 1*, částka 1, 1821, s. 65–81.
- JUNGMANN, Antonín, 1823. „Výtah grammatický z Nala, k libému srovnání s vlastenskou řečí“. *Krok 1*, částka 4, 1823, s. 85–104.
- JUNGMANN, Antonín, 1824. „Krátký obsah náboženství pohanského u Slovanů, zvláště u Čechů“. *Krok 2*, částka 1, 1824, s. 339–392.
- JUNGMANN, Josef, 1820. *Slovesnost, aneb sbírka příkladů s krátkým pojednáním o slohu*. Praha: Josefa Fetterlová z Wildenbrunnu.
- JUNGMANN, Josef, 1821. „Krátký přehled prosodie a metriky indické podlé Hern. Thom. Colebrooka v Asiat. Researches vol. X.“. *Krok 1*, částka 1, 1821, s. 33–64.
- JUNGMANN, Josef, 1825. *Historie literatury české, aneb soustavný přehled spisů českých, s krátkou historií národu, osvícení a jazyka*. Praha: Písmem Antonína Straširypky.
- JUNGMANN, Josef, 1835–1839. *Slovník česko-německý*. Praha: Pomocí Českého museum.
- JUNGMANN, Josef, 1846. *Slovesnost, aneb nauka o výmluvnosti básnické i řečnické se sbírkou příkladů nevázané i vázané řeči*. Praha: České museum.
- JUNGMANN, Josef, 1849. *Historie literatury české, aneb soustavný přehled spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a jazyka*. Praha: Nákladem Českého museum.
- JUNGMANN, Josef, 1873. *Sebrané drobné spisy veršem i prosou*. Svazek II. Praha: I.L. Kober.

- JUNGMANN, Josef, 1918. *Vybrané spisy původní i přeložené*. Vydal Karel Hikl. Praha: J. Otto.
- JUNGMANN, Josef, 1948. *Boj o obrození národa*. Připravil Felix Vodička. Praha: F. Kosek.
- JUNGMANN, Josef, 1958. *Překlady II*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- KAJSAROV, Andrej Sergejevič, 1993. *Славянская и Российская мифология*. Ин: Баженова, А. И. & Вардугин, В. И. (Сост.) *Мифы древних славян*. Саратов: Надежда, 1993. Volně dostupné na: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Kaisar/_01.php
- KOLLÁR, Ján, 1821. „Myšlenky o libozvučnosti řeči vůbec, obzvláště československé“. *Krok* 1, částka 3, 1821, s. 32–47.
- KOLLÁR, Ján, 1830. *Rozpravy o jmenách, počátkách i starožitnostech národu slavského a jeho kmeni*. Budín: V královské universické knihtiskárně.
- KOLLÁR, Ján, 1832a. *Slávy dcera*. Lyricko-epická báseň v pěti zpěvích. Úplné vydání. Pešť: Tiskem Trattnera a Károliho.
- KOLLÁR, Ján, 1832b. *Výklad, čili Přímětky a vysvětlivky ku Slávy dceře*. S obrazy, s mappou a s přídavkem drobnějších básní rozličného obsahu. Pešť: Trattner a Károli.
- KOLLÁR, Ján, 1834. *Národnie zpievanky čili písně světské Slováků v Uhrách jak pospolitého lidu tak i vyšších stavů*. Sebrané od mnohých, v pořádek uvedené, vysvětleními opatřené a vyd[ané] od Jana Kollára. Díl první. Budín: V král. universické tiskárně.
- KOLLÁR, Ján, 1835. *Národnie zpievanky čili písně světské Slováků v Uhrách jak pospolitého lidu tak i vyšších stavů*. Sebrané od mnohých, v pořádek uvedené, vysvětleními opatřené a vyd[ané] od Jana Kollára. Díl druhý. Budín: V král. universické tiskárně.
- KOLLÁR, Ján, 1839. *Sláva bohyně a původ jména Slavův čili Slavjanův*. S přídavky srovnalost indického a slavského života, řeči a bájesloví ukazujícími. V listech P. J. Šafaříkovi od Jana Kollára. Pešť: J. M. Trattner-Károly.
- KOLLÁR, Ján, 1853. *Staroitalia slavjanská aneb objevy a důkazy živlů slavských v zeměpisu, v dějinách a v bájesloví, zvláště v řeči a v literatuře nejdávnějších vlaských a sousedních kmenů, z kterých zřejmo, že mezi prvními osadníky a obyvateli této krajiny i Slavjané nad jiné četnější byli*. Vídeň: Dvorská a státní tiskárna.
- KOLLÁR, Ján, 1903. *Kollárova dobrozdání a nástin životopisný z roku 1849*. Vydal a úvodem opatřil Josef Karásek. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.

- KOLLÁR, Ján, 1907. *Cestopis obsahující cestu do horní Italie a odtud přes Tyrolsko a Bavorsko, se zvláštním ohledem na slavjanské živly roku 1841*. Vydal Jan Jakubec. Praha: J. Otto.
- KOLLÁR, Ján, 1929. *Rozpravy o slovanské vzájemnosti*. Uspořádal Miloš Weingart. Praha: Slovanský ústav.
- KOŁŁĄTAJ, Hugo, 1842. *X. Hugona Kollątaja Rozbiór krytyczny zasad historyi o początkach rodu ludzkiego*. z rękopismu wydał Ferdynand Kojsiewicz. Tom 2. Kraków: w Drukarni Uniwersyteckiej.
- KOPITAR, Jernej, 1945. *Jerneja Kopitarja spisov II. del. Srednja doba. Doba sodelovanja v Jahrbücher der Literatur 1818–1834. 2. knjiga, 1825–1834*. Priredil R. Nahtigal. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti.
- KRÁL, Josef, 1883. „O původním významu bohyně Atheny“. *Listy filologické a paedagogické* 10, 1883, č. 1–2, s. 1–17.
- KRAMERIUS, Matěj Václav, 2019. *Dva indické „cestopisy“*. Edice Jiří Hubáček. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- KRBEC, Miloslav & MICHÁLKOVÁ, Věra (edd.), 1959. *Der Briefwechsel zwischen Josef Dobrovský und Karl Gottlob von Anton*. Berlin: Akademie-Verlag.
- KRBEC, Miloslav & ŠIMEČEK, Zdeněk (edd.), 1989. „Vzájemná korespondence Josefa Dobrovského a J. Chr. V. Engela.“ *Acta universitatis Palackianae Olomucensis – faculta paedagogica – philologica VI, Český jazyk a literatura* 7, 1989, s. 207–311.
- KROLMUS, Václav, 1845, 1847, 1851. *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy. Ohledem na bájesloví česko-slovanské*. Praha: nákladem vlastním.
- KROLMUS, Václav, 1853. *Příchod slova Páně od východu na západ z Jerusalema na Levý Hradec nad Vltavou do Čech*. Praha: nákladem vlastním.
- KROLMUS, Václav, 1857. *Poslední božiště Černoboha s runami na Skalsku v kraji boleslavském, v Čechách*. Praha: Jan Spurný.
- KUCHARSKI, Andrzej, 1825. „O dialektach słowiańskich i o języku sanskryckim“. *Dziennik Warszawski* 1, 1825, s. 3–44.
- KUZMÁNY, Karol, 1863. *O pohanstve a krestu Slovenského národa. Z príležitosti tisícročnej slávnosti prišlých k nám vierozvestov Cyrilla a Methoda k poučeniu neučených*. Viedeň: Tlačom OO. Mechitharistov.
- LEBEDĚ , Gerasim Stěpanovič, 1805. *Безпристрастное созерцание систем Восточной Индии брагменов, священнных обрядов их и народных обычаев, всеавгустейшему*

монарху посвященное. Санкт Петербург. Dostupné online na:

<<http://yro.narod.ru/bibliotheca/rubricator/elbib16.htm>>.

LELEWEL, Joachim, 2015. *"Dzieje starożytne Indii" Joachima Lelewela*. Wstęp i opracowanie Renata Czekalska, Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś. Kraków: Księgarnia Akademicka.

MACHÁČEK, Karel Simeon (ed.), 1823. *Krasořečník aneb zbirka básní k deklamaci*. Díl 1. Praha: u Josefy vdovy Fetterlové z Wildenbrunu.

MAJEWSKI, Walenty Skorochód, 1828. *Grammatyka mowy starożytnych Skuthow czyli skalnych gorali, Indo-skytow, Indykow, Budhynow Herodota samskrytem czyli dokładną mową zwaney*. Warszawa: Drukarnia Łątkiewicza.

MAJEWSKI, Walenty Skorochód, 2018. *Walentego Skorochoda Majewskiego rozprawa O Słowianach i ich pobratymcach*. Wstęp i opracowanie Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś. Kraków: Księgarnia Akademicka.

MAREK, Antonín, 1953. *Sebrané básně Antonína Marka*. Připravili Jan Jakubec a František Šimek. Praha: Česká akademie věd a umění.

MARSHALL, Peter James (ed.), 1970. *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University press.

MARTIALIS, Marcus Valerius, 1912. *Výbor epigramů*. Přeložil Josef Němec. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.

MILOJEVIĆ, Miloš, 1869. *Песме и обичаи укупног народа српског*. Обредне песме. Прва књига. Београд: Државна штампарија.

MURRAY, Alexander, 1823. *History of the European Languages*. Or Researches into the Affinities of the Teutonic, Greek, Celtic, Sclavonic, and Indian Nations. Volume II. Edinburgh: Archibald Constable & CO.

ONDŘEJ Z DUBÉ, 1930. *Nejvyššího sudího Království českého Ondřeje z Dubé Práva zemská česká*. Vydal, úvodem a poznámkami opatřil František Čáda. Praha: Česká akademie věd a umění.

PALACKÝ, František, 1898. *Korrespondence a zápisky*. I. Autobiografie a zápisky do roku 1863. K tisku připravil V.J. Nováček. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.

PALACKÝ, František, 1908. *Dějiny národu českého v Čechách i v Moravě*. Praha: B. Kočí.

PATERA, Adolf (ed.), 1895. *Korespondence Josefa Dobrovského*. Díl I., vzájemné dopisy Josefa Dobrovského a Fortunáta Duricha z let 1788–1800. K vydání upravil Adolf Patera. Praha: česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.

- PATERA, Adolf & BAUM, Antonín, 1877. „České glossy a miniatury v Mater verborum“. *Časopis Musea Království českého* 51, 1877, s. 120–149, 372–390, 488–513.
- PAULINY-TOTH, Viliam, 1876. *Slovanské bájeslovie*. Turčanský Sv. Martin: V. Pauliny-Toth.
- PELCL, František Martin, 1786. *Böhmische, Mährische und Schlesische Gelehrte und Schriftsteller aus dem Orden der Jesuiten von Anfang der Gessellschaft bis auf gegenwärtige Zeit*. Prag.
- PEREIRA, José (ed.), 1968. „Karel Prikryl, S. J. Principiae linguae brahmanicae. A grammar of standard konkani“. *Archív orientální* 36, 1968, s. 625–685.
- RAKOVSKI, Georgi Stojkov, 1984. *Съчинения в четири тома*. Том 3: Историография. Подбор и редакция Веселин Трайков. София: Български писател.
- RAKOVSKI, Georgi Stojkov, 1988. *Съчинения в четири тома*. Том 4. Езикознание, етнография, фолклор. Подбор и редакция Светла Гюрова. София: Български писател.
- RAKOWIECKI, Ignacy Benedykt, 1820. *Prawda Ruska czyli Prawa Wielkiego Xiecia Jarosława Władymirowicza tudzież traktaty Olga y Igora WW. XX. Kiiowskich v cesarzami greckimi y Mścislawa Dawidowicza X. Smoleńskiego z Rygą zawarte*. Których Texta, obok z Polskiém tłómaczeniem poprzedza Rys Historyczny Zwyczajów, Obyczajów, Religiy, Praw y Języka dawnych Słowiańskich y Słowiańsko-Ruskich narodow. Tom 1. Warszawa: W Drukarni XX. Piiarów.
- ROZUM, Jan Vácslav, 1853. *Slovanské bájesloví*. Praha.
- RÜDIGER, Johann Christian Christoph, 1791. *Aweiar's Kalwiorhuckam oder Sittensprüche aus Tamulischen Palmblättern übersetzt*. Mit Bemerkungen über indische Gelehrsamkeit. Halle: bey Friedrich Christoph Dreyssig.
- RŮŽIČKA, Josef, 1924. *Slovanská mythologie*. Praha: Wiesner.
- SASINEK, Fráňa Vítězslav, 1893. „Pôvod Slovanov z Indie“. In: PASTRNEK, František (ed.) *Jan Kollár 1793–1852*. Sborník statí o životě, působení a literární činnosti pěvce Slávy dcery na oslavu jeho stoletých narozenin. Vídeň: Český akademický spolek, Slovenský akademický spolok Tatran, s. 240–242.
- SCHLEGEL, Friedrich, 1808. *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. Ein Beitrag zur Vergründung der Alterthumskunde. Nebst metrischen Übersetzungen indischen Gedichte. Heidelberg: Mohr und Zimmer.
- SCHLEICHER, August, 1849. *O spisovnej češtině*. Otevřený list cizozemského linguisty Čechoslovanovi. V Bonně: A. Marcus.

- SCHLEICHER, August, 1851. „Nal a Damajanti“. Přeložil A. Schleicher a V. Šohaj. *Časopis českého museum* 25, 1851, sv. I, s. 121–123; sv. II, s. 85–101; sv. III, s. 62–84; sv. IV., s. 62–93.
- SCHMIDT, Isaac Jacob (ed.), 1839. *Die Taten Bogda Gesser Chan's*. Des Vertilgers der Wurzel der zehn Uebel in den zehn Gegenden. Aus dem Mongolischen übersetzt von I. J. Schmidt. St. Petersburg & Leipzig.
- SCHOPENHAUER, Arthur, 2011. *Parerga a paralipomena*. Malé filozofické spisy. 2. svazek. Z německého originálu přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- SŁOWACKI, Juliusz, 1939. *Král duch*. Přeložil Adolf Černý. Praha: Česká grafická unie.
- SŁOWACKI, Juliusz, 1949. *Król-Duch*. Opracował Julian Krzyżanowski. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- SOBOTKA, Primus, 1882. *Výklady prostonárodní z oboru jazykozpytu, bájesloví, psychologie národní atd.* Praha.
- SÓMADÉVA, 1981. *Oceán příběhů*. Přeložil Dušan Zbavitel. Praha: Odeon.
- STACH, Václav, 1805. *Starý veršovec pro rozumnou kratochvíli*. Praha: Jan Dysbach.
- STRABÓN. *Zeměpis*. Překlad Václav Prach. Nепublikovaný strojopis, Literární archiv Památníku národního písemnictví, fond Prach, Václav.
- SUROWIECKI, Wawrzyniec, 1964. *Śledzenie początku narodów słowiańskich*. Wydanie fototypiczne. Przedmową poprzedał Witold Hensel. Wrocław: Zakład Narodowy Im. Ossolińskich.
- SVOBODA, Vojtěch Viktor, 1853. „Povaha názornosti v pohanských náboženských soustavách s nástinem srovnávacího bájeписu“. *Časopis Musea Království českého* 27, 1853, s. 23–51.
- ŠAFAŘÍK, Pavel Josef, 1828. *Über die Abkunft der Slawen nach Lorenz Surowiecki*. Ofen: Kön. Ung. Universitäts-Schriften.
- ŠAFAŘÍK, Pavel Josef, 1862. *Slovanské starožitnosti*. Oddíl dějepisný, okres první, od l. 456 před. Kr. až do l. 469–476 po Kr. K vydání upravil Josef Jireček. Praha: Bedřich Tempský.
- ŠAFAŘÍK, Pavel Josef, 1863. *Slovanské starožitnosti*. Oddíl dějepisný, okres druhý, od léta 476 po Kr. až do léta 988 po Kr. K vydání upravil Josef Jireček. Praha: Bedřich Tempský.
- ŠAFAŘÍK, Pavel Josef, 1865. *Rozprawy z oboru věd slovanských*. K vydání upravil Josef Jireček. Praha: Bedřich Tempský.
- ŠAFAŘÍK, Pavel Josef, 1955. *Slovanský národopis*. K vydání připravila Hana Hynková za spolupráce Josefa Hůrského a Luboše Řeháčka. Praha: Československá akademie věd.

- ŠAFAŘÍK, Pavel Josef, 1963. *Dejiny slovanského jazyka a literatury všech nářečí*. Z německého originálu preložili, edične pripravili a poznámky napísali Valéria Betáková a Rudolf Beták. Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied.
- ŠEMBERA, Alois Vojtěch, 1868. *Západní Slované v pravěku*. Vídeň.
- ŠTŮR, Ludevít, 1853. *O národních písních a pověstech plemen slovanských*. Praha: České Museum.
- TÉRA, Michal (ed.), 2014. *Vyprávění o minulých letech – Nestorův letopis ruský*. Nejstarší staroruská kronika. Přeložil, úvodní studií, poznámkami a komentáři opatřil Michal Téra. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- TÉRA, Michal (ed.), 2015. *Svatí a hříšníci*. Staroruská literatura 11.–12. století. Vybral, přeložil, úvodem a poznámkami opatřil Michal Téra. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- VERKOVIĆ, Stefan (ed.), 1874. *Веда Словена*. български народни песни от предисторично и предхристиянско доба. Београд: Државна штампарија.
- VERKOVIĆ, Stefan (ed.), 1881. *Веда Словенахъ*. Обрядни песни отъ языческо врѣмя, упазени со устно предание при Македонско-Родопски-те Българо-Помаци. Книга II. Санкт Петербургъ.
- VINAŘICKÝ, Karel Alois, 1871. *Sebrané spisy veršem i prosou*. I. Drobné básně. Praha: I.L. Kober.
- VOCEL, Jan Erazim, 1846. *Labyrint slávy*. Praha: Nákladem J. B. Calve'ského knihkupectví.
- ZÁHORSKÝ, Jan, 1839. „Z Pešti. Ze soukromného psaní“. *Květy české* 6, 1839, č. 18, s. 154.

II.

- ALMÉRAS, Henri d', 1908. *Manželství u různých národů*. Svazek 2. Přeložil Josef Helm. Praha: J. Otto.
- an. 1728. *Zlatý kámen, aneb lucidář, který vysvětluje počátek všeho stvoření, totižto nebe, země a moře*.
- an. 1795. *Lucidář, to jest krátké vypsání o počátku a stvoření všech věcí*. Totiž o zemi, jejím jménovitém rozdílu, vlastního a velikosti; zadruhé o nebi a přirozenostech planétních; o způsobech národů, o náboženství, kde jaké uvedeno jest; též spolu vysvětlení nejhlavnější příběhu narození a smrti Krista Pána, z Písma svatého vybrané a k obzvláštní užitečné potřebě jak mladého, tak i dospělého lidu nově v tisk uvedené. Jindřichův Hradec: Ignacius Hilgartner.
- an. 1803. *Lucidář, to jest Vějpis světle vedoucí smysl člověka*. V kterýmžto co v jinších knihách obšírně jedná, jak z Starého zákona, tak i také z Nového, též o zemi a jejím rozdělení,

o nebeských planetách a jejich vlastnostech, to všecko vkrátkosti v tuto knížku uvedené.

Kutná Hora.

an. 1805. *Lucidář, totiž Knížka osvěcující a otvírající smysl*. Nebo co v jiných knihách zatmělého jest, o počátku a stvoření všech věcí, na nebi, na zemi, na zemi i v moři, to lucidář všecko vypravuje. Olomouc: Antonín Alexandr Škarnicl.

an. 1816. „Příběhové v Asii udalí“. *Prvotiny pěkných umění*, 1816, č. 12, sl. 97–100; č. 14, sl. 105–110.

an. 1821. „Něco z Východní Indie“. *Čechoslav*, 1821, č. 86, s. 350.

an. 1825. „Z britanské Východní Indie“. *Čechoslav*, 1825, č. 43, s. 510–512.

an. 1829a. „Indičtí hadové“. *Jindy a nyní*, 1829, část I., č. 13, s. 13–14.

an. 1829b. „Zaklínač hadů“. *Jindy a nyní*, 1829, část II., č. 9, s. 12.

an. 1834a. „Daubaši a životní strážci v Pondichery“. *Světozor* 1, 1834, č. 11, s. 87–88.

an. 1834b. „Utopení ryby“. *Světozor* 1, 1834, č. 43, s. 342.

an. 1834c. „Země květin“. *Světozor* 1, 1834, č. 38, s. 303.

an. 1834d. „Indický spánek“. *Světozor* 1, 1834, č. 38, s. 303.

an. 1834e. „Královský palác v městě Kandi“. *Světozor* 1, 1834, č. 12, s. 89–90.

an. 1834f. „Palác královského náměstníka v Pondichéry“. *Světozor* 1, 1834, č. 13, s. 100.

an. 1834g. „Dlask bengalský“. *Česká včela* 1, 1834, č. 30, s. 239–240.

an. 1834h. „Tygr (Felis tigris)“. *Světozor* 1, 1834, č. 23, s. 178–179.

an. 1834i. „Slon (Elephas)“. *Světozor* 1, 1834, č. 9, s. 69–71.

an. 1834j. „Krocení slonů na ostrově Ceylonu“. *Světozor* 1, 1834, č. 15, s. 120.

an. 1835a. „Horáci v Bagelpuru v Indii“. *Světozor* 2, 1835, č. 8, s. 63–64.

an. 1835b. „Cestující zlatník v Indii“. *Světozor* 2, 1835, č. 7, s. 53–54.

an. 1835c. „Potápěči v Dekanu“. *Světozor* 2, 1835, č. 50, s. 400.

an. 1835d. „Dům Východoindické společnosti v Londýně“. *Světozor* 2, 1835, č. 11, s. 82.

an. 1835e. „Benáres“. *Světozor* 2, 1835, č. 17, s. 131–132. [an., 1835e]

an. 1835f. „Stínovník obecný (Corypha umbraculifera)“. *Světozor* 2, 1835, č. 8, s. 58.

an. 1835g. „Zapověděné ovoce čili Evina jabloň na ostrově Cejloně“. *Světozor* 2, 1835, č. 45, s. 355–357.

an. 1835h. „Rybičky z povětří spadlé“. *Světozor* 2, 1835, č. 52, s. 415.

an. 1836a. „Most z provazů v Indii“. *Česká včela* 3, 1836, č. 30, s. 239–240.

an. 1836b. „Indické včely“. *Česká včela* 3, 1836, č. 31, s. 254.

an. 1836c. „Východoindická honba za levharty“. *Česká včela* 3, 1836, č. 13.

an. 1840a. „Ženy v Indii“. *Květy* 7, 1840, č. 12, s. 93.

- an. 1840b. „Obchod s bavlnou v Indii“. *Česká včela* 7, 1840, č. 21, s. 83.
- an. 1844. „Indičtí loupežníci“. *Česká včela* 11, 1844, č. 37, s. 147–148; č. 38, s. 150–151; č. 39, s. 155–156; č. 40, s. 159–160; č. 41, s. 162–163; č. 42, s. 167.
- an. 1845. „Braman Dvarkanath Tagor“. *Česká včela* 12, 1845, č. 75, 303–304; č. 76, s. 307; č. 78, s. 315; č. 79, s. 319; č. 81, s. 327; č. 82, s. 331–332.
- an. 1851. „Maratové a Radputové“. *Lumír* 1, 1851, č. 25, s. 617–620.
- an. 1855a. „Scény ze života Východní Indie“. *Lumír* 5, 1855, č. 34, s. 807–809; č. 35, s. 827–834.
- An. 1855b. „Obrazy z Indie“. *Lumír* 5, 1855, č. 37, s. 874–879; č. 38, s. 894–902.
- An. 1868a. „Spalování mrtvol v Indii“. *Světobzor* 2, 1868, č. 34, s. 334.
- An. 1868b. „Strašlivé povstání ve Východní Indii roku 1857“. *Světobzor* 2, 1868, č. 11, s. 108.
- an. 1869a. „August Schleicher“. *Světobzor* 3, 1869, č. 4, s. 31.
- an. 1869b. „Čeněk Šercl“. *Světobzor* 3, 1869, č. 22, s. 175–176; č. 23, s. 187–188.
- An. 1869c. „Hlad a bída v Indii“. *Světobzor* 3, 1869, č. 39, s. 320.
- an. 1873. „Žena indická“. *Lumír* 1, 1873, č. 21, s. 251–252.
- An. 1875. „Mořské lázně v staré Indii“. *Světobzor* 9, 1875, č. 30, příl., s. 357.
- an. 1877. *Lucidář, to jest Krátké vypsání o počátku a stvoření všech věcí*. Uherská Skalice: Josef Škarnicl.
- an. 1878. „Indické vojsko“. *Světobzor* 12, 1878, č. 24, s. 302.
- An. 1882. „Opium“. *Světobzor* 16, 1882, č. 86, s. 431.
- an. 1886. „Obilí indické“. *Světobzor* 20, 1886, č. 14, s. 224.
- an. 1887. „Osud vdov v Indii“. *Evanjelické listy* 5, 1887, č. 1, s. 14–15.
- an. 1889a. „Výroba cukru ve Východní Indii“. *Světém* 1, 1889, č. 13, s. 199–200.
- an. 1889b. „Sklizeň pšenice v Indii“. *Světém* 1, 1889, č. 15, s. 208.
- an. 1896a. „Drobnosti o jedu hadím“. *Živa* 6, 1896, č. 9, s. 262–263.
- an. 1896b. „O jedovatých hadech v Indii“. *Vesmír* 25, 1896, č. 20, s. 230–232; č. 23, s. 267–269.
- an. 1897a. „Mor v Indii a péče anglické vlády“. *Naše doba* 4, 1897, s. 461.
- an. 1897b. „Přední Indie (Hlad a mor)“. *Škola Božského srdce Páně* 31, 1897, s. 250.
- an. 1898a. „Indické vdovy“. *Evanjelický církevník* 16, 1898, č. 7, s. 74–76.
- an. 1898b. „Nedávné případy indického moru...“. *Evanjelické listy* 16, 1898, č. 11, s. 119.
- an. 1900a. „O moru z hladu a předpovědech sucha v Indii“. *Sborník české společnosti zeměvědné* 1900, č. 1, s. 23–24.

- an. 1900b. „Hladomor v Indii“. *Škola Božského srdce Páně* 34, 1900, s. 106–107; 192–194; 206–207, 219–222.
- an. 1901. „Dardžiling, nejvyšší sanatorium na světě“. *Illustrovaný svět* 1, 1901, č. 22, s. 683–684.
- an. 1903. „Mor ve Východní Indii“. *Illustrovaný svět* 3, 1903, č. 30, s. 702.
- an. 1904. „Mor v Indii“. *Škola Božského srdce Páně* 38, 1904, s. 87–89.
- an. 1906a. „Hladomor v Indii“. *Škola Božského srdce Páně* 40, 1906, s. 83.
- an. 1906b. „Sňatky dětí v Indii“. *Hlídka* 13, 1906, č. 40, s. 325–326.
- an. 1908. „V Indii“. *Rozhledy* 18, 1908, č. 2, s. 263.
- an. 1909. „Zvěstování Panny Marie“. *Rádce duchovní* 14, 1909, s. 297–304.
- BALBI, Adriano, 1842. *Zeměpis čili Ouplné popsání oboru zemského*. Díl II., popsání Afriky, Asie, Ameriky a Austrálie porovnání mincí, měř i vah, rejstřík a dodatky nových zpráv a změn. Praha: Václav Špínka.
- BARTHOLOMEIDES, Ladislav, 1798. *Geograffia aneb vypsání okršlku zemského*. S šesti mapami vlastní rukou jeho vyrytými. Báňská Bystrica: U Jána Štefániho, priv. knihtlačitele.
- BASL, Josef, 1908. *Asie*. Praha: Kober.
- BATĚK, Alexandr, 1906. *Chemie starých Indův*. Plzeň.
- BAUDIŠ, Josef, 1910. *Studie o perfektech typu sskr. dadáu a jajňáu*. Praha: Věstník Královské české společnosti nauk.
- BLAŽEK, Václav (ed.), 2009. „Z pozůstalosti Augusta Schleichera. Sedm let profesorem v císařsko-královských službách“. Přepsala a přeložila Zuzana Malášková. *Linguistica Brunensia* 57, 2009, č. 1–2, 207–228.
- BREHM, Alfred, 1882. *Život zvířat*. Díl první, ssavci. Svazek první. Přeložil Č. Kotal. Praha: J. Otto.
- BREHM, Alfred, 1887a. *Život zvířat*. Díl první, ssavci. Svazek druhý. Přeložil Č. Kotal. Praha: J. Otto.
- BREHM, Alfred, 1887b. *Život zvířat*. Díl druhý, ptáci. Svazek první. Přeložil Fr. Nekut. Praha: J. Otto.
- BREHM, Alfred, 1888. *Život zvířat*. Díl druhý, ptáci. Svazek druhý. Přeložil Fr. Nekut. Praha: J. Otto.
- BREHM, Alfred, 1889a. *Život zvířat*. Díl třetí, plazi, obojživelníci a ryby. Svazek první. Přeložil František Bayer. Praha: J. Otto.
- BREHM, Alfred, 1889b. *Život zvířat*. Díl třetí, plazi, obojživelníci a ryby. Svazek druhý. Přeložil František Bayer. Praha: J. Otto.

- BREHM, Alfred, 1889c. *Život zvířat*. Díl třetí, plazi, obojživelníci a ryby. Svazek třetí. Přeložil František Bayer. Praha: J. Otto.
- BREHM, Alfred, 1889d. *Život zvířat*. Díl čtvrtý, svazek první, hmyz. Přeložil Ladislav Duda. Praha: J. Otto.
- BREHM, Alfred, 1890a. *Život zvířat*. Díl první, ssavci. Svazek třetí. Přeložil Č. Kotal. Praha: J. Otto.
- BREHM, Alfred, 1890b. *Život zvířat*. Díl druhý, ptáci. Svazek třetí. Přeložil Fr. Nekut. Praha: J. Otto.
- BREHM, Alfred & SCHMIDT, Eduard Oscar, 1896. *Život zvířat*. Díl čtvrtý, svazek druhý, korýši, červi, měkkýši, ostnokožci, láčkovci, prvoci. Sepsal A.E. Brehm, díl druhý od Oskara Schmidta přeložil Josef Novák. Praha: J. Otto.
- BUFKOVÁ-WANKLOVÁ, Karla, 1913. „Severní točna, vlast národů?“ *Osvěta* 43, 1913, s. 25–29, 93–99, 175–179.
- DUŠEK, Vendelín, 1830. „Něco o slonu“. *Jindy a nyní* 1830, č. 23, s. 91–92.
- ERBEN, Josef, 1863. *Počátkové zeměpisu*. Kteréž (s částečným užitím Kozenova zeměpisu) pro školy mocnářství rakouského složil Josef Erben. Olomouc: Eduard Hözl.
- FAIT, Emanuel, 1885. „O příbuzenství národův indoevropských a uraločudských“. *Škola a život* 31, 1885, s. 11–13; 38–41.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1878. „Gurpara v radžmahalských horách“. *Světozor* 12, 1878, č. 33, s. 416.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1880. „Rohy a parohy indické zvířecí“. *Světozor* 14, 1880, č. 7, s. 81.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1886a. „Rozličné slavnosti Indů, hindů i mohamedánů“. *Národní listy* 26, 1886, č. 128, s. 2; č. 138, 1s. 2; č. 14, s. 2; č. 144, s. 2; č. 145, s. 2; č. 146, s. 2.
- FEISTMANTEL, Otakar. „Pšenice Východní Indie na trhu světovém“. *Národní listy* 26, 1886, 1/10.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1886c. „Poznámky o rolnictví ve Východní Indii“. *Archiv zemědělský* 1, 1886, č. 3, s. 166–172.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1886d. „O choleře v Indii a chování se nemoci té vůbec“. *Časopis lékařův českých* 25, 1886, č. 22, s. 339–343; č. 23, s. 353–356; č. 24, s. 389–391; č. 25, s. 404–406.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1886e. „Klimatické stanice čili sanitaria ve Východní Indii“. *Zeměpisný sborník* 1886, s. 20–35, 76–86, 115–125.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1886f. „Stromovitá kapradí v Indii“. *Světozor* 20, 1886, č. 13, s. 204.

- FEISTMANTEL, Otakar, 1887a. *Nástin všeobecných zeměpisných poměrů Východní Indie britské*. Praha.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1887b. „Hry, zábavy a tělocvičné výkony Indů“. in: ČECH, Svatopluk & VRCHLICKÝ, Jaroslav (edd.). *Za praporem sokolským*. Posvěceno mužnému duchu Čechův. Praha: Alois Wiesner, s. 22–24.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1887c. *Politické zřízení Východní Indie britské*. Praha.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1888a. „O čaji z Východní Indie britské“. *Světobzor* 22, 1888, s. 187–189.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1888b. „Objasnění některých mylných náhledů ohledně Kalkuty“. *Zeměpisný sborník* 3, 1888, č. 7–8, s. 251–254, 290–292.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1889. „Nerosty a užitečné horniny Východní Indie britské“. *Zprávy o zasedání Královské české společnosti nauk*, třída mathematicko-přírodovědecká, 1889, s. 43–84.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1890. „O pohoří Himálaji“. *Osvěta* 20, 1890, s. 214–229, 341–354.
- FILÍPEK, Václav, 1858. „Zbouření ve Východní Indii“. *Vlastenský kalendář*, 1858, s. 101–102.
- FRANKE, Emil, 1907. *O tvoření kořenů a kmenů v různých jazykových skupinách*. Praha.
- FRANKE, Emil, 1910. „Politická budoucnost Indie“. *Česká revue* 1910, s. 321–332.
- GEBAUER, Jan, 1863–64. „Přírodověda a jazykověda“. *Beseda* 1, 1863–64, č. 26, s. 204–205; č. 27, s. 211; č. 29, s. 228.
- GEBAUER, Jan, 1864–65. „Kterak povstala řeč?“. *Beseda* 2, 1864–65, č. 31, s. 244–245; č. 2, s. 252–254; č. 33, s. 260–261.
- GEBAUER, Jan, 1869. *Etymologické počátky řeči*. Praha: I.L. Kober.
- GEBAUER, Jan, 1872. „Pokusy, jimiž se některé proměny hláskoslovné mechanikou mluvidel vykládají“. *Časopis Musea Království českého* 46, 1872, sv. 3, s. 275–286; sv. 4, s. 359–368.
- GEBAUER, Jan, 1874a. „O příčinách proměn jazykových, zvláště slovanských“. *Listy filologické a paedagogické* 1, 1874, sešit 1, s. 43–56.
- GEBAUER, Jan, 1874b. „Revue de linguistique et de philologie comparée“. *Listy filologické a paedagogické* 1, 1874, sešit 1, s. 78–79.
- GEBAUER, Jan, 1875. „O větách složených a o vývoji formy podřadné ze souřadné“. *Listy filologické a paedagogické* 2, 1875, sešit 1, s. 30–48.
- GEITLER, Leopold, 1871. „O stavu a nejnovějších pokrocích srovnávacího jazykozpytu“. *Časopis Musea Království českého* 47, 1871, s. 39–56, 148–163.

- GINDELY, Antonín, 1876. *Dějepis všeobecný pro nižší třídy středních škol*. Svazek 1., věk starý. překlad Josefa Erbena. Praha: B. Tempský.
- GOBINEAU, Arthur, 1942. *O nerovnosti lidských plemen*. Z francouzštiny přeložil F. X. Lánský. Praha: Orbis.
- GRÉGR, Eduard, 1866. „Věčný boj. Anthropologická studie“. *Květy* 2, 1866, č. 35, s. 415–417.
- GRÉGR, Eduard, 1868. „Lebky, jak svědčí o životech národů. Příspěvek ke spisu A. V. Šembery o původních vlastech západních Slovanů“. *Světovzor* 2, 1868, č. 41, s. 389–390; č. 42, s. 403.
- HANUŠ, Ignác Jan, 1856. *Procházky po oboře mluvozpytu a starožitností slovanských*. S úvodem o příbuznosti a živobytí řeči indo-evropských. Praha: Alex. Storch.
- HATTALA, Martin, 1858. „O ablativě ve slovenčině a litvančině“. *Časopis Musea království českého* 32, 1858, s. 347–357, 519–533.
- HATTALA, Martin, 1869. „O jazykozpytu a přírodozpytu“. *Časopis musea Království českého* 43, 1869, s. 213–222; 332–365.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 2004. *Filozofie dějin*. Z německého originálu přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov.
- HELLWALD, Friedrich Anton Heller von, 1880. *Země a obyvatelé její*. Illustrovaná zeměpisná, dějepisná a národopisná kniha domácí. Asie. Vzdělal J. V. Prášek. Praha: Fr.A. Urbánek.
- HELLWALD, Friedrich Anton Heller von, 1886. *Přírodopis člověka*. Díl druhý. Přeložili Jan Herben, Jaroslav Vlček, Jan Hudec a František Serafinský Procházka. Praha: Fr. A. Urbánek.
- HERDER, Johann Gottfried von, 1941. *Vývoj lidskosti*. Přeložil Jan Patočka. Praha: Jan Laichter.
- HERDER, Johann Gottfried von, 2003. *Listy na podporu humanity*. Přeložil Jan Binder. Praha: Český klub.
- HORÁK, Bohuslav, 1904/05. *Pygmeové v Evropě a Africe*. Studie ethnologická. Disertační práce, Univerzita Karlova, 1904/05 Rukopis, Archiv UK, diss. 339.
- HORÁK, Bohuslav, 1922. *Starověké zprávy o trpasličích kmenech v Africe a Indii*. Brno: Přírodovědecká fakulta Masarykovy university.
- HROBSKÝ, Karel Emanuel, 1903. *Hudba kulturních národů ve starověku*. Kutná Hora: nákladem časopisu Česká hudba.
- HUJER, Oldřich, 1908. „Příspěvky etymologické a gramatické“. *Listy filologické* 35, 1908, s. 214–222.

- HUJER, Oldřich, 1911–1912. *Srovnávací hláskoslovi indoevropské*. Praha: Kroužek českých germanistů.
- HUJER, Oldřich, 1912. „Genitiv singuláru indoevropských zájmen osobních“. *Sborník filologický* 3, 1912, s. 168–182.
- HUJER, Oldřich, 1915. „Výraz pro pojem rodiče v jazycích indoevropských“. *Listy filologické* 42, 1915, s. 422–433.
- HUMBOLDT, Alexander von, 1823. „Všeobecné pozorování početních známek národů“. *Krok*, 1, částka 3, 1821, s. 145–151.
- HÝBL, Jan, 1811. *Popsání a vyobrazení nejznamenitějších zvířat z historie přirozených věcí*. V kteréž zevnitřní způsobnost těla, postava, barva, povahy, schopnost a způsobnost zvířat obsaženy a i příběhové někteří připojeni jsou, jenž se s těmi zvířaty sběhly. Praha: Antonín Straširypka.
- JANKO, Josef, 1908. „Jak soudíme dnes o starých Indoevropanech“. *Národopisný věstník československý* 3, 1908, č. 4, s. 73–88; č. 5, s. 125–128.
- JEHLIČKA, Pavel, 1878. *Z krajin vzdálených*. Část II. Praha: Fr. A. Urbánek.
- JUNGMANN, Antonín, 1823. „O Hindích“. *Krok* 1, částka 2, s. 1823, 35–47.
- JUNGMANN, Antonín, 1831. „Národové Východní Indie“. *Krok* 2, částka 4, 1831, s. 537–539.
- KADAŇ, Michal, 1823. *Krátký zeměpis v rozmlouvání s dětmi*. Praha: Antonín Straširypka.
- KAFKA, Josef, 1902. *Největší sluha člověka, slon*. Praha: F. Šimáček.
- KAHLÍK, František, 1896–97. „Objevení východní Asie“. *Roční zpráva matičného českého gymnasia v Zábřehu*, 1896–97, s. 3–31; 1897–98, s. 3–41.
- KLICPERA, Václav Kliment, 1849. *Zeměpis starého světa*. Praha: kněhkupectví Kronbergrovo.
- KNAUS, Rudolf, 1885. *Přehled dějin věku nového*. Praha: Nákladem spolku pro vydávání laciných knih českých.
- KOLISKO, Hugo Theodor, 1887. *Stručný zeměpis pro mládež*. Praha.
- KÖNIGSMARK, Josef (ed.), 1941. *Nejnovější zprávy sto let staré (1745–1859)*. Pro milé čtenáře z různých pramenů vybral a sestavil Josef Königsmark. Praha: Českomoravský kompas.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1896. *Cesta kolem světa 1893-1894*. Díl II., Čína, Malajské souostroví, Cejlon, Indie, Rudé moře, Egypt. Praha: J. Otto.
- KOSINA, Jaroslav, 1897. *Illustrované dějiny světové*. Díl I., dějiny starověké. Praha: Jos. R. Vilímek.

- KOVÁŘ, Emanuel, 1882/3. *O poměru sanskrtské declinace kmenů na -a ku starobulharské*. Disertační práce, Univerzita Karlova, 1882/3 Archiv UK, diss 10.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1884a. „Výklady o rodokmenu jazykův indoevropských“. *Listy filologické a paedagogické* 11, 1884, s. 276–283.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1884b. „Jazykozpyt a pravěk národů indoevropských“. *Listy filologické a paedagogické* 11, 1884, s. 48–56.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1884c. „Jazykozpyt a předhistorické užívání kovů“. *Listy filologické a paedagogické* 11, 1884, s. 375–390.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1885. *O škole mladogrammatické*. Praha: J. Otto.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1886a. „Nástin dějin jazykozpytu“. *Paedagogium* 8, 1886, s. 397–403, 456–464, 508–514, 553–560.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1886b. „O pravlasti národů indoevropských“. *Osvěta* 16, 1886, díl I, s. 132–135.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1887. „O působení školy mladogrammatické v oboru syntaxe“. *Paedagogium* 9, 1887, s. 78–87.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1891a. „O pravlasti národův indoevropských“. *Živa* 1, 1891, č. 10, s. 297–307.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1891b. „Nástin dějin ethnologie“. *Athenaeum* 8, 1891, s. 157–166, 202–212, 235–243.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1897–98. „Původ Slovanů a otázka indoevropská“. *Česká revue* 1, 1897–98, s. 448–461.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1898. *O původě lidské mluvy*. Praha: Bursík a Kohout.
- KOVÁŘ, Matěj Radoslav, 1871. *Všeobecné dějiny*. Díl I., věk starý. Praha: I.L. Kober.
- KRAMERIUS, Matěj Václav, 2019. *Dva indické „cestopisy“*. Edice Jiří Hubáček. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- KUBES, Augustin (ed.), 1906. *Z vlasti Buddhovy*. Obrázky z katolických missií a ze života ve východní Indii. Přeložil Augustin Kubes. Praha: dědictví sv. Jana Nepomuckého.
- KVÍČALA, Jan, 1894. *Badání v oboru skladby jazykův indoevropských*. Část I. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- KVÍČALA, Jan, 1902. „Proti redakci Listů filologických“. *České museum filologické* 8, 1902, s. 325–330.
- LACINA, Josef, 1898. *Obecná kronika čili vypravování o národech vzdělaných od dob nejstarších až po naše časy*. Díl I., starý věk. Praha: E. Beaufort.

- LANYI, Karel, 1852. *Dějepis lidstva*. I. Dějiny starověkého lidstva. Vídeň: C. k. nakladatelství školských kněh.
- LESNÝ, Vincenc, 1910. *Maráthská syntax pádová*. Praha: F. Šimáček.
- LESNÝ, Vincenc, 1912. „Haplologie ve větěném spojení“. *Listy filologické* 39, 1912, s. 210–211.
- LESNÝ, Vincenc, 1914. „Indická hudba“. *Topičův sborník literární a umělecký* 2, 1914, č. 2, s. 99.
- LESNÝ, Vincenc, 1917. *Vývojový stupeň nářečí prákrtských v dramatech Bhásových a určení Bhásovy doby*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- LOTI, Pierre, 1909. *Indie bez Angličanů*. Přeložil J. Lacina. Brno.
- LUDWIG, Alfred, 1889. „O etymologisování“. *Krok* 3, 1889, s. 1–7, 49–51, 93–97.
- LUDWIG, Alfred, 1893. „O posloupnosti postupného odvětování indoevropských kmenů od pranároda“. *Krok* 7, 1893, č. 5, s. 193–200.
- MÁDL, Karel Boromejský, 1905. *Dějiny umění výtvarných*. První oddíl, starověký Orient. Praha: Bursík a Kohout.
- MACH, Bedřich, 1900a. *Příruční kniha dějin umění*. Malířství, sochařství, stavitelství, hudba. Praha: I.L. Kober.
- MACH, Bedřich, 1900b. *Ornamentika*. Přehled dějin, rozvoje a rázovitých forem umění okrasného všech dob. Příruční kniha pro veškerou mládež studující. Praha: I.L. Kober.
- MACH, František, 1894/95. „Osud vdov v Indii jindy a nyní“. *Lumír* 23, 1894/95, č. 17, s. 197–199.
- MACHÁČEK, Jan, 1908. „O zeměpise ve středověku“. *Výroční zpráva C. Kr. českého vyššího gymnasia v Budějovicích*, s. 3–16.
- MACHÁT, František et al., 1911. *Illustrovaný zeměpis všech dílů světa*. Rukověť zeměpisu obecného a zvláštního (oblastního). Praha: Zemský ústřední spolek jednot učitelských v království českém.
- MALÝ, Jakub, 1834. „Krotitel hadů“. *Česká včela* 1, 1834, č. 16, s. 124.
- MATIEGKA, Jindřich, 1907a. „Grégr jako anthropolog a fyziolog“. *Časopis lékařů českých* 46, 1907, č. 15, s. 415–418.
- MATIEGKA, Jindřich, 1907b. „Mezinárodní shoda kranio-metrická“. *Pravěk* 4, 1907, č. 3, s. 110–117.
- MATIEGKA, Jindřich, 1913. *Duše a tělo*. Theorie o vztahu duševní činnosti k tělesné povaze. Praha: F. Topič.

- MATIEGKA, Jindřich, 1919. *Plemeno a národ*. Poměr mezi plemenem a národem zvláště s ohledem na československý stát. Praha: B. Kočí.
- MAUTHNER, Fritz, 1906. *Podstata řeči*. Příspěvky ke kritice řeči – 1. část I. svazku. Z němčiny přeložil podle 2. vydání originálu Adolf Gottwald. Praha: J. Otto.
- MICHEL, Emil, 1906. *K dějinám umění*. Z frančiny přeložil K. Svoboda. Praha: J. Otto.
- MICHELET, Jules, 1865. *Svaté písmo človecenstva*. Z francouzského jazyka přeložil Václav Frntišek Bambas. Praha: A. G. Steinhauser.
- NEJEDLÝ, Jan, 1806a. „O králi hadů (*Boa constrictor*)“. *Hlasatel český* 1, 1806, díl II, s. 242–248.
- NEJEDLÝ, Jan, 1806b. „O slonu“. *Hlasatel český* 1, 1806, díl III, s. 364–382.
- NERUDA, Jan, 1962. *Drobné klepy III*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
- NIEDERLE, Lubor, 1905. *Posudek o disertační práci Phc. B. Horáka Pygmeové v Evropě a Africe (studie ethnologická)*. Rukopis, archiv Univerzity Karlovy, fond Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, karton 106, inv. č. 1251.
- NINGER, Karel, 1862. *Děje všeobecné*. Díl první, starý věk. Praha: I.L. Kober.
- NOVOTNÝ, Eduard, 1874. „Rozhledy v oboru jazykozpytu“. *Listy filologické a paedagogické* 1, 1874, s. 117–122, 263–274.
- Ottův slovník naučný. Illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. Praha: J. Otto, 1888–1909. (díl I., A–Alpy, 1888; díl II., Alqueire–Ažušak, 1889; díl III., B–Bianchi, 1890; díl IV., Bianchi–Giovini–bžunda, 1891; díl V., C–Čechůvky, 1892; díl VI., Čechy–Danseur, 1893; díl VII., Dánsko–Dřevec, 1893; díl VIII., Dřevěné stavby–falšování, 1894; díl IX., Falšování potravin a pochutin–genrista, 1895; díl X., Gens–Hedwigia, 1896; díl XI., Hédypathie–hýždě, 1897; díl XII., Ch–Sv. Jan, 1897; díl XIII., Jana–Kartas, 1898; díl XIV., Kartel–kraj, 1899; díl XV., Krajčij–Ligustrum, 1900; díl XVI., Líh–Media, 1900; díl XVII., Median–Navarrete, 1901; díl XVIII., Navary–Oživnutí, 1902; díl XIX., P–Pohoř, 1902; díl XX., Pohora–Q.v., 1903; díl XXI., R (Ř)–Rozkoš, 1904; díl XXII., Rozkošný–Schloppe, 1904; díl XXIII., Schlossar–Starowolski, 1905; díl XXIV., Staroženské–Šyl, 1906; díl XXV., T–Tzschirner, 1906; díl XXVI., U–Vusín, 1907; díl XXVII., Vůz–Žyžkowski, 1908; díl XXIX., doplňky, 1909). [Citováno zkratkou OSN].
- PALACKÝ, František, 1872. *Radhost*. Sbirka spisův drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky. Díl II., spisy z oboru historie. Praha: Bedřich Tempský.
- PALACKÝ, Jan, 1872. *Asie – přírodní poměry*. Praha: Ed. Grégr a Ferd Dattel.
- PALACKÝ, Jan, 1890. „Flora Asie“. *Krok* 4, 1890, s. 95, 140, 183, 221, 272, 314, 353, 399.

- PECHÁNEK, Josef, 1886/7. „O slovech znamenajících člověka v některých řečech indoeurospkých“. *Výroční zpráva C. K. vyššího gymnasia v Jičíně*, s. 3–10.
- PERTOLD, Otakar, 1946/47. „Vzpomínám...“ *Nový Orient* 2, 1946/47, č. 5, s. 1–2.
- PETRŮ, Václav, 1881. *Illustrované dějiny literatury všeobecné*. Díl první, literatura čínská, indická, perská, hebrejská, arabská, egyptská, řecká, latinská, francouzská, španělská, portugalská, italská, rheto-románská a rumunská. Plzeň: Vendelín Steinhauser.
- PRÁŠEK, Justin Václav, 1882. *Všeobecný dějepis občanský pro čtenáře českoslovanské*. Díl 1, dějiny východních Arijců a vzdělaných národů severoafrických až po vznik veleříše perské. Pardubice: F. & V. Hoblík.
- PRESL, Jan Svatopluk, 1834. *Ssavectvo*. Rukověť soustavná k poučení vlastnímu. Praha: Kronberger a Weber.
- PRESL, Jan Svatopluk, 1846. *Všeobecný rostlinopis, čili popsání rostlin ve všelikém ohledu užitečných a škodlivých*. Praha: nákladem Českého museum.
- PRESL, Jan Svatopluk, 1848. *Počátkové rostlinosloví*. Praha: nákladem Českého museum.
- RÁDL, Emanuel, 1918. *Rassové theorie a národ*. Praha: Kočí.
- RENGER, Karel, 1866. „O honbách na tygra v Indii“. *Květy* 2, 1866, č. 11, s. 127–129; č. 12, s. 139–141.
- RIEGER, František Ladislav; MALÝ, Jakub (red.). *Slovník naučný*. Praha: Kober a Markgraf, 1860–1890. (12 sv., Díl I., A–Bžeduchové, 1860; díl II., C–Ezzelino, 1862; díl III., F–Chyžice, 1863; díl IV., I–Lžidimitrij, 1865; díl V., M–Ožice, 1866; díl VI., P–Quosque tandem, 1867; díl VII., R–Ržew, 1868; díl VIII., S–Szyttler, 1870; díl IX., Š–Vzývání svatých, 1872; díl X., V–Nyström [v 1. doplňku], 1873; díl XI., Obach–Ristic [v 3. doplňku], 1874; díl XII., Doplňky a opravy, A–Gythonové, 1890). [citováno zkratkou RSN].
- RUSKIN, John, 1909. *Dvě stezky umění*. Přeložil V. A. Jung. Praha: Jan Laichter.
- ŘEŽÁBEK, Jan, 1898. *Zeměpis hospodářský*. Díl II., Severní Amerika i Asie. Praha: Nákladem sboru pro zřízení a udržování Českoslovanské akademie obchodní.
- SAUSSURE, Ferdinand de, 1989. *Kurs obecné lingvistiky*. Z francouzského originálu přeložil František Čermák. Praha: Odeon.
- SCHINDLER, František, 1894/95. „Jakých zásluh dobyla sobě církve katolická o srovnávací jazykozpyt?“ *Výroční zpráva císařského českého vyššího gymnasia v Kroměříži*, s. 3–35.
- SCHLEICHER, August, 1849. „O infinitivě a supinum v jazyku slovanském“. *Časopis českého museum* 23, 1849, č. 3, s. 153–157.
- SCHLEICHER, August, 1853. „O jazyku litevském, zvláště ohledem na slovanský“. *Časopis českého museum* 27, 1853, č. 1, s. 320–334.

- SCHULZ, Pavel J., 1859. „Spolek veřejných vrahů v Indii“. *Lumír* 9, 1859, s. 1235–1240.
- SMETANA, Josef František, 1846. *Všeobecný dějepis občanský*. Praha: nákladem Českého museum.
- SOJKA, Jan Erazim, 1862. *Starý věk*. Obraz dějin od nejstarší doby až do ukončení válek s Cimbrý a Teutony. Praha: sklad A. Kurandy.
- STARÝ, Karel, 1872. *Život zvířat*. Část I. Praha: Nákladem spolku pro vydávání laciných knih českých.
- STARÝ, Karel, 1873. *Život zvířat*. Část II. Praha: Nákladem spolku pro vydávání laciných knih českých.
- STECKER, Antonín, 1878. „Imperial-Museum v Calcutě. Dle listu dra Ot. Feistmantla“. *Světovzor* 12, 1878, č. 7, s. 83.
- ŠÁDEK, Karel, 1824. *Všeobecný zeměpis neb geografia ve třech dílech s velikou rytinou a dvěma mapama, zvláště pro učitele i čekance školní a mládež vlastenskou*. Díl třetí. Hradec Králové.
- ŠAFAŘÍK, Pavel Josef, 1862. *Slovanské starožitnosti*. Oddíl dějepisný, okres první, od l. 456 před. Kr. až do l. 469–476 po Kr. K vydání upravil Josef Jireček. Praha: Bedřich Tempský.
- ŠEMBERA, František, 1872. *Dějepis všeobecný*. Dějiny vzdělaných národů starověkých. Díl první. České Budějovice: J. K. Procházka.
- ŠERCL, Čeněk, 1883. *Z oboru jazykozpytu*. Díl I. Praha: J. Otto.
- ŠERCL, Čeněk, 1888–1889. „Ze života starých Indův“. *Světovzor* 23, 1888–1889, č. 14, s. 159, 162; č. 15, s. 171, 174; č. 16, s. 186–187; č. 17, s. 195, 198; č. 18, s. 207; č. 19, s. 221–222; č. 20, s. 231, 233–234; č. 21, s. 243–245; č. 22, s. 259–260; č. 23, s. 267.
- ŠOLTÝS, Ondrej, 1829. *Jádro historie všeobecné pro školní mládež i dospělý lid obecný, v kterémž se přemnohé znamenité, důležité a víry hodné příběhy na této zemi, od stvoření světa až do našich časů zběhlé, k poučení obsahují*. Prešpurk: Karel K. Snížek.
- ŠTORCH, Karel Boleslav, 1853. *Zeměpis filosoficky pojatý*. Praha: tisk K. Jeřábkové.
- TOMEK, Václav Vladivoj, 1842. *Krátký všeobecný dějepis*. S předmlouvou Od Pavla Josefa Šafaříka. Praha: nákladem Českého museum.
- TOMÍČEK, Jan Slavomír, 1849. *Děje anglické země*. Praha: České museum.
- TOUŽIMSKÝ, Josef J., 1877. „Anglie v Indii“. *Národní listy* 17, 1877, č. 244, s. 1.
- TOUŽIMSKÝ, Josef J., 1900. „Ruský pochod do Indie“. *Osvěta* 30, 1900, díl I, s. 111–121.
- TYRŠ, Miroslav, 1883. „O významu studia dějin starého umění orientálního“. *Časopis Musea Království českého* 57, 1883, s. 285–301.
- VLACH, Jaroslav, 1911. *Národopis všech světa dílů*. Díl I. Praha: I.L. Kober.

- VLACH, Jaroslav, 1913. *Národopis všech světa dílů*. Díl II., Žena ve zvycích a mravech národův. Praha: I.L. Kober.
- VLACH, Jaroslav, 1915. *Národopis všech světa dílů*. Díl III., Dítě ve zvycích a mravech národů. Praha: I.L. Kober.
- VOLLMER, Carl Gottfried Wilhelm, 1865. *Země a národové v obrazech*. Popis všech zemí a líčení obyvatelův se zvláštním ohledem na nejnovější objevení nejvýtečnějších cestovatelů. Přeložil Jan V. Kurtín. Brno: Bušák a Irgang.
- VOTÝPKA, Bedřich, 1897. „Několik obrazů z kulturních dějin staroindických“. *České museum filologické* 3, 1897, s. 175–189, 280–297, 419–432.
- WEGER, Jan, 1878. „O formální stránce imperativu slovanského vůbec a českého zvláště a poměru jeho k jiným jazykům indoevropským“. *Program C. K. českého vyššího gymnasia v Mladé Boleslavi*, s. 3–18.
- WOLDŘICH, Jan N., 1891. „O pravlasti indoevropského pranároda“. *Živa* 1, 1891, č. 4, s. 97–100.
- ZAP, Karel Vladislav, 1850. *Všeobecný zeměpis*. Dílu II. svazek II. Praha: nákladem Českého museum.
- ZUBATÝ, Josef, 1884. „O řeči bohů dle názoru védského“. In: *Sborník prací filologických vydaný na oslavu dvacetipětiletého jubilea prof. Jana Kvičaly*. Praha: Jednota českých filologů, s. 56–65.
- ZUBATÝ, Josef, 1886a. „Instrumental plurálu kmenů na -on v jazycích árských“. *Listy filologické a paedagogické* 13, 1886, s. 241–251.
- ZUBATÝ, Josef, 1886b. „Některé myšlenky o vývoji metrické formy“. *Listy filologické a paedagogické* 13, 1886, s. 19–35.
- ZUBATÝ, Josef, 1887. „Sanskrit Syntax by Dr. J. S. Speijer, with an Introduction by Dr. J. H. Kern“. *Listy filologické* 14, 1887, s. 298–300.
- ZUBATÝ, Josef, 1893. „Franz Bopp, sein Leben und seine Wissenschaft, von dr. S. Lefmann“. *Athenaeum* 1893, s. 113–114.
- ZUBATÝ, Josef, 1896a. „Handboek der Indische klankleer, ... door dr. C. C. Uhlenbeck“. *Listy filologické* 23, 1896, s. 118–126.
- ZUBATÝ, Josef, 1896b. „O rozličné kvalitě dlouhých samohlásek a dvojhlásek indoevropských“. *Listy filologické* 23, 1896, s. 189–197, 444–455.
- ZUBATÝ, Josef, 1897/98. „Dr. Emanuel Kovář“. *Česká revue* 1, 1897/98, s. 1347–1349.
- ZUBATÝ, Josef, 1898. „Jazykozpyt obecný a srovnávací“. In: *Památník na oslavu padesátiletého panovníckého jubilea jeho Veličenstva císaře a krále Františka Josefa I.*

Vědecký a umělecký rozvoj v národě českém (1848–1898). Jazykozpyt – literatury slovanské a cizí. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, s. 5–10.

ZUBATÝ, Josef, 1902. „Poznámky ke knize Kvíčalově Badání v oboru skladby jazyků indoevropských“. *Listy filologické* 29, 1902, s. 330–334.

ZUBATÝ, Josef, 1908. *O skloňování jazykův indoevropských*. Praha: Kroužek českých germanistů.

ZUBATÝ, Josef, 1945. *Studie a články*. Svazek 1, výklady etymologické a lexikální. Část 1. Edičně připravil Václav Machek. Praha: Česká akademie věd a umění.

ZUBATÝ, Josef, 1954. *Studie a články*. Svazek 2, výklady tvaroslovné, syntaktické a jiné. K vydání připravil Václav Machek. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.

III.

A.P., 1912. „O poměru a podobnosti mezi křesťanským kultem a tibetským lamaismem“. *Hlídky* 29, 1912, s. 61–64.

ABHEDÁNANDA, Svámí, 1906. „Proč jsou Indové vegetariány“. *Rozhledy* 17, 1906, č. 5, s. 115–118; č. 6, s. 137–140.

ACHARD, H. J., 1898. *Elementární theosofie*. Přeložil Václav Procházka. Praha: Theosofický spolek.

an. 1821. „Indické pověry“. *Vlastenský zvěstovatel* 1821, č. 24, s. 271–272.

an. 1834a. „Svaté opice“. *Světovzor* 1, 1834, č. 325, s. 198.

an. 1834b. „Chrám Džagernatův“. *Světovzor* 1, 1834, č. 17, s. 129–131.

an. 1834c. „Náboženství sigemunské čili lamajské“. *Světovzor* 1, 1834, č. 16, s. 122–123; č. 18, s. 138–139.

an. 1834d. „Indičtí kejklíři“. *Světovzor* 1, 1834, č. 30, s. 239–240.

an. 1835a. „Příklad indianské pověry“. *Světovzor* 2, 1835, č. 6, s. 48.

an. 1835b. „Oběti hindův“. *Světovzor* 2, 1835, č. 11, s. 87.

an. 1835c. „Obětování sebe samého v Indii“. *Světovzor* 2, 1835, č. 16, s. 127.

an. 1835d. „Zažehnavání neštovic ve Východní Indii“. *Světovzor* 2, 1835, č. 15, s. 118.

an. 1835e. „Benares“. *Světovzor* 2, 1835, č. 17, s. 131–132.

an. 1836. „Bramínové“. *Česká včela* 3, 1836, č. 6, s. 41–42.

an. 1840a. „Hlavní pokání u Hindů“. *Česká včela* 7, 1840, č. 5, s. 19.

an. 1840b. „Syrští křesťané v Indii“. *Dennice* 1840, díl I, s. 45–47..

an. 1842. „Řeka Ganges“. *Česká včela* 9, 1842, č. 80, s. 319–320.

an. 1848. „Om mani padme-hum, modlitba buddhistická“. *Poutník* 3, 1848, s. 56.

- an. 1864. *Kancionál čili Kniha duchovních zpěvů pro kostelní i domácí pobožnost*. Díl II. Praha: Dědictví svatojanské.
- an. 1868. *Sírotčí dům v Benaresu*. Basilej: Sklad missijní kanceláře.
- an. 1871a. „Veliká pagoda boha Šivy v Čidambaramě“. *Světobzor* 5, 1871, č. 25, příl., s. 298; č. 26, příl., s. 309–310.
- an. 1871b. „Misie mezi pohany v Indii“. *Evanjelické listy přátelům svobodné křesťanské práce* 1, 1871, č. 4, s. 60..
- an. 1871/2. „Pruské vítězství“. *Česko-bratrský hlas* 2, 1871/2, č. 21, s. 336.
- an. 1872/3. „Překlad biblí do sanskritu“. *Česko-bratrský hlas* 3, 1872/3, č. 10, s. 160.
- an. 1873a. „Tanjore a Madras v Přední Indii“. *Evanjelický církevník* 4, 1873, příloha *Misionářské listy*, 1, č. 6, s. 21–24.
- an. 1873b. „Ostrov Cejlon a náboženství Buddhovo“. *Evanjelický církevník* 4, 1873, příloha *Misionářské listy* 2, č. 9, s. 33–36.
- an. 1873d. „Probud' se ty, kdož spíš...“. *Evanjelický církevník* 4, 1873, příl. *Misionářské listy* 1, č. 1, s. 1–4.
- an. 1874a. „Dra. F. Čupra učení staroindické a jeho poměr k učení židovskému a křesťanskému“. *Evanjelický církevník* 5, 1874, č. 3, s. 56–59; č. 5, s. 95–99; č. 6, s. 119–122; č. 7, s. 137–141; č. 9, s. 185–189.
- an. 1874b. „Cadras, Kudalore, Poreiar“. *Evanjelický církevník* 5, 1874, příloha *Misionářské listy* 3, č. 2, s. 5–8.
- an. 1874c. „Misie mezi původními národy východní Indie“. *Evanjelický církevník* 5, 1874, příloha *Misionářské listy*, č. 12, s. 45–48.
- an. 1875. „Negapatan a Tričinopoli“. *Evanjelický církevník* 6, 1875, příloha *Misionářské listy*, 4, č. 5, s. 17–20.
- an. 1876a. „Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit par G. de Harlez.“ *Světobzor* 10, 1876, č. 30, s. 424.
- an. 1876b. „Sidambaram“. *Evanjelický církevník* 7, 1876, příloha *Misionářské listy* 5, č. 1, s. 1–4.
- an. 1876c. „Bartoloměj Ziegenbalg“. *Evanjelický církevník* 7, 1876, příloha *Misionářské listy*, 5, č. 4, s. 13–16.
- an. 1876d. „Rozumné náboženství jest nesmysl“. *Česko-bratrský hlas* 6, 1876, č. 11, s. 145–147.
- an. 1877a. „Indická hrdinná báseň Mahâbhârata a pověst o Krišnovi“. *Evanjelický církevník* 8, 1877, příloha *Misionářské listy*, 6, č. 10, s. 37–40.

- an. 1877b. „O modloslužbě a o stavu vzdělanosti Indův“. *Evanjelický církevník* 8, 1877, příloha *Misionářské listy*, 6, č. 3, s. 9–12.
- an. 1878a. „Tělesné pozůstatky svatého Františka Xav.“. *Blahověst* 28, 1878, č. 36, s. 500.
- an. 1878b. „Basilejská práce misijní v Malabaru“. *Evanjelický církevník* 9, 1878, příloha *Misionářské listy*, 7, č. 10, s. 37–40.
- an. 1878c. „Kryštof Bohdan Walther“. *Evanjelický církevník* 9, 1878, příloha *Misionářské listy*, 7, č. 11, s. 41–44.
- an. 1878d. „Daniel Dullei“. *Evanjelický církevník* 9, 1878, příloha *Misionářské listy*, 7, č. 5, s. 17–20.
- an. 1879. „Třetího prosince oslavujeme velikého svatého, neúnavného apoštola celé Indie...“ *Škola Božského srdce Páně* 13, 1879, s. 332–335.
- an. 1880a. „Práce basilejské misie na Nilagiri“. *Evanjelický církevník* 11, 1880, příloha *Misionářské listy*, 9, č. 9, s. 33–36.
- an. 1880b. „V městě Katmandu v Indii...“ *Česko-bratrský hlas* 10, 1880, č. 9, s. 72.
- an. 1881. „Asie“. *Škola Božského srdce Páně*, 15, 1881, s. 80–81.
- an. 1882. „Hrob svatého Františka Xaverského v Indii otevřen“. *Blahověst* 32, 1882, č. 15, s. 237–238.
- an. 1883a. „Skotská práce misijní v třech hlavních městech Přední Indie“. *Evanjelický církevník* 14, 1883, příloha *Misionářské listy*, 12, č. 5, s. 17–20.
- an. 1883b. „Nejen v životě jednotlivců, ale také celých národův...“ *Evanjelické listy* I, 1883, č. 5, s. 39.
- an. 1883c. „Konfucius, Buddha a Kristus“. *Evanjelické listy* 1, 1883, č. 9, s. 76.
- an. 1885a. „Pudiakottah“. *Evanjelický církevník* 6, 1875, příloha *Misionářské listy*, 4, č. 12, s. 45–48.
- an. 1885b. „Cestování (světem) z Madrasu do Trankebaru“. *Evanjelický církevník* 15, 1884, příloha *Misionářské listy*, 13, č. 1, s. 1–4.
- an. 1885c. „O anglické církevní misijní společnosti v Pendžabu“. *Evanjelický církevník* 16, 1885, příloha *Misionářské listy* 14, č. 5, s. 17–2; č. 6, s. 21.
- an. 1885d. „Apoštolský vikariát v Bombayi“. *Škola Božského srdce Páně*, 19, 1885, s. 52, 77.
- an. 1886a. „Misijní zprávy. Afrika“. *Jednota* 1, 1886, č. 8, s. 121–122.
- an. 1886b. „Jednou z nejkrásnějších stránek evanjelických misí...“ *Evanjelické listy* 4, 1886, č. 1, s. 16.
- an. 1887a. „Aaron, první luteranský venkovský kazatel mezi Tamuly“. *Evanjelický církevník* 8, 1887, příloha *Misionářské listy*, 6, č. 6, s. 21–24.

- an. 1887b. „Biskupské jubileum v Indii“. *Škola Božského srdce Páně*, 21, 1887, s. 344.
- an. 1887c. „Kalkuta“. *Škola Božského srdce Páně*, 21, 1887, s. 282.
- an. 1887d. „Z Indie“. *Evanjelické listy* 5, 1887, č. 7, s. 131.
- an. 1887e. „Doutnající knoty“. *Jednota* 2, 1887, s. č. 1, 1–2.
- an. 1888a. „Hlas z Ameriky“. *Evanjelický církevník* 19, 1888, č. 2, s. 38–39.
- an. 1888b. „Je-li zpověď proti rozumu?“ *Obrana víry* 4, 1888, s. 129–134.
- an. 1888c. „Lut. misie mezi Tamuly“. *Evanjelický církevník* 19, 1888, příloha *Misionářské listy* 17, č. 7, s. 25–28.
- an. 1888d. „Životopis seniora Kremmera, misionáře Tamulů“. *Evanjelický církevník* 19, 1888, příloha *Misionářské listy* 17, č. 12, s. 45–48; 20, 1889, příloha *Misionářské listy* 18, č. 1, s. 1–4.
- an. 1888e. „Biskupství tritšinopolické“. *Škola Božského srdce Páně*, 22, 1888, s. 284–285.
- an. 1888f. „Biskupství Tričinopoli.“ *Škola Božského srdce Páně*, 22, 1888, s. 56–57.
- an. 1888g. „Arcibiskupství v Kalkutě. Misie v Torpě“. *Škola Božského srdce Páně*, 22, 1888, s. 186–187.
- an. 1888h. „Arcibiskupství Kalkuta“. *Škola Božského srdce Páně*, 22, 1888, s. 155.
- an. 1888i. „Jakým požehnáním jest lékařská misie...“ *Evanjelické listy* 6, 1888, č. 3, s. 55.
- an. 1889a. „Luterská misie mezi Tamuly“. *Evanjelický církevník* 20, 1889, příloha *Misionářské listy* 18, č. 4, s. 13–16; č. 5, s. 17–20.
- an. 1889b. „Návštěva některých sborů luterských v Indii“. *Evanjelický církevník* 20, 1889, příloha *Misionářské listy* 18, č. 10–11, s. 37–42.
- an. 1889c. „Arcibiskupství Kalkutta“. *Škola Božského srdce Páně*, 223, 1889, s. 124–126.
- an. 1889d. „Arcibiskupství kalkutské“. *Škola Božského srdce Páně*, 23, 1889, s. 121.
- an. 1889e. „Biskupství Puna“. *Škola Božského srdce Páně*, 23, 1889, s. 57.
- an. 1889f. „Vláda anglická a modloslužba“. *Evanjelické listy* 7, 1889, č. 2, s. 29–30.
- an. 1889g. „Ponížením k vítězství“. *Evanjelické listy* 7, 1889, č. 1, s. 3–4.
- an. 1890a. „Očišťování ve Východní Indii“. *Světém* 2, 1890, č. 15, s. 20.
- an. 1890b. „Zaklínači hadů v Indii“. *Světém* 2, 1890, č. 9, s. 101–102.
- an. 1890c. „Černí židé v Indii“. *Světém* 2, 1890, č. 18, s. 38.
- an. 1890d. „Sv. František Xaverský jakožto patron Horlitelův“. *Škola Božského srdce páně*, 24, 1890, s. 70–73, 100–102.
- an. 1890e. „Modlitba svatého Františka Xaveria“. *Obzor* 13, 1890, č. 1, s. 22.
- an. 1890f. „Biskupství Puna“. *Škola Božského srdce Páně*, 24, 1890, s. 381.

- an. 1890g. „V měsíci červenci modleme se za církve ve Východní Indii...“ *Škola Božského srdce Páně*, 24, 1890, s. 224–225.
- an. 1890h. „Přední Indie; arcibisk. Madras“. *Škola Božského srdce Páně*, 24, 1890, s. 155.
- an. 1890i. „Zprávy zahraniční, Francie“. *Jednota* 5, 1890, č. 6, s. 94–95.
- an. 1890j. „Japonsko“. *Jednota* 5, 1890, č. 7, s. 110.
- an. 1891a. „Církev učitelka. Přehledy missijní činnosti“. *Pastýř duchovní*, 11, 1891, s. 141–144.
- an. 1891b. „Čtvrté vystavení těla sv. Františka Xaverského“. *Škola Božského srdce Páně*, 25, 1891, č. 1, s. 26–27.
- an. 1891c. „Řeč ve škole před vzdělanými pohany“. *Evanjelický církevník* 22, 1891, příl. *Misionářské listy* 20, č. 1, s. 1–4.
- an. 1891d. „Biskupství v Nagpore“. *Škola Božského srdce Páně*, 25, 1891, s. 224–226.
- an. 1891e. „Biskupství Allahabad bylo řádu Kapucínův odevzdáno...“ *Škola Božského srdce Páně*, 25, 1891, s. 187.
- an. 1891f. „Přední Indie; arcibiskupství Bombay“. *Škola Božského srdce Páně*, 25, 1891, s. 23–24, 379.
- an. 1891g. „Indie“. *Pastýř duchovní*, 11, 1891, s. 186–187.
- an. 1891h. „Před bojem“. *Jednota* 6, 1891, č. 6, s. 95.
- an. 1892. „Brahmanství a budhismus“. *Světlem* 4, 1892, č. 6, s. 22–23.
- an. 1893a. „Encyklika sv. Otce Lva XIII. z 24. června 1893 o Východní Indii“. *Čech* 25, 1893, č. 177, s. 4–5.
- an. 1893b. „Missie mezi horskými národy Bhilů“. *Škola Božského srdce Páně*, 27, 1893, s. 212–213.
- an. 1893c. „Vánoce v Sidambaram“. *Evanjelický církevník* 24, 1893, č. 12, s. 286–290.
- an. 1894a. „O náboženství některých národů asiatských“. *Evanjelické listy* 12, 1894, č. 8, s. 87–88, č. 9, s. 99.
- an. 1894b. *Kancionál cyrillský pro školu i chrám. Zavírající v sobě vybrané písně pro všechny doby roku církevního, jakož i nejpotřebnější modlitby pro lid katolický. Uspořádal výbor Cyrillské jednoty plzeňské. Plzeň: Vendelín Steinhauser.*
- an. 1894c. „Misijní společnost bazilejská...“ *Evanjelické listy* 12, 1894, č. 4, s. 41–42.
- an. 1894d. „Kapucínský biskup v pohoří Severní Indie“. *Obrana víry* 10, 1894, s. 286–287. [Přetištěno též in *Škola Božského srdce Páně*, 28, 1894, s. 285–287.]
- an. 1894e. „O takzvaném vyhánění ďábla u Kholů“. *Obrana víry* 10, 1894, s. s. 109.

- an. 1894f. „P. Konstantin Lievens, S. J., apoštol Kholů v západním Bengálsku“. *Blahověst* 44, 1894, s. 14, s. 215–219.
- an. 1894g. „Svěcení neděle v Barvai“. *Škola Božského srdce Páně*, 28, 1894, s. 348.
- an. 1894h. „Rozprava filosoficko-historická o pantheismu“. *Obrana víry*, 10, 1894, s. 180–181.
- an. 1894i. „Světový kongres náboženství“. *Evanjelické listy* 12, 1894, č. 1, s. 9.
- an. 1894j. „Mnoho-li jest buddhistů“. *Evanjelický církevník* 25, 1894, č. 12, s. 202.
- an. 1895a. „Obrácení vyšších kast v Indii“. *Škola Božského srdce Páně*, 29, 1895, s. 57–58.
- an. 1895b. „Diecése Trichinopolis (Madura). Obrácení brahmana“. *Škola Božského srdce Páně*, 29, 1895, s. 378–379.
- an. 1896a. „Pohledy na lidový život a missii v Indii“. *Evanjelický církevník* 27, 1896, č. 2, s. 43–44; č. 5, s. 128.
- an. 1896b. „Adepti buddhismu...“. *Hlídky [literární]* 14, 1896, č. 6, s. 466.
- an. 1896c. „Obrácení indických brahminů na víru křesťanskou“. *Škola Božského srdce Páně*, 30, 1896, s. 223–224.
- an. 1896d. „Stěhování duší v nauce buddhistické. Z rozmluvy ruského cestovatele Krasnova s lamajským knězem“. *Hlídky* 14, 1896, s. 879–880.
- an. 1897a. „Místo rodiště Buddhova“. *Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus* 1, 1897, s. 47.
- an. 1897b. „Počet křesťanů v Indii“. *Škola Božského srdce Páně*, 31, 1897, s. 28.
- an. 1897c. „Zbožní obyvatelé“. *Rádce duchovní* 5, 1898, s. 603.
- an. 1897d. „Něco z Anglie“. *Obrana víry* 13, 1897, s. 331–332.
- an. 1897e. „Buddhismus a romanismus“. *Evanjelické listy* 15, 1897, č. 7, s. 81.
- an. 1899a. „Papežský seminář v Kandy. Jak se vychovávají indiští seminaristé“. *Škola Božského srdce Páně*, 33, 1899, s. 27–29.
- an. 1899b. „O kultu Buddhově v Evropě...“. *Hlídky* 16, 1899, s. 631–632.
- an. 1900a. „Ramakrišna“. *Lotus* 3, 1900, s. 78.
- an. 1900b. „Syn knížecí křesťanem“. *Škola Božského srdce Páně*, 34, 1900, s. 169.
- an. 1900c. „Která cvičení yogy jsou nejlepší?“. *Lotus* 3, 1900, s. 55–56.
- an. 1901a. „Výroky Ramakrišnovy“. *Lotus* 4, 1901, s. 6.
- an. 1901b. „Z missijní stanice sester dobrého pastýře v Bangaloru“. *Škola Božského srdce Páně*, 35, 1901, s. 260–261, 317–318.
- an. 1901c. „Jistý indický kněz...“. *Evanjelické listy* 19, 1901, č. 9, s. 101.
- an. 1901d. „Buddhismus“. *Hlídky* 18, 1901, č. 1, s. 46.

- an. 1901e. „Om“. *Lotus* 4, 1901, s. 121–125.
- an. 1902. „Kolej sv. Josefa v Tričinapoli“. *Škola Božského srdce Páně*, 36, 1902, s. 173–174.
- an. 1902/03. „Missie kapucínů ve východní Indii“. *Serafinské květy* 2, 1902/03, s. 185–187.
- an. 1903a. „Zoroaster. Podání o původu parsismu“. *Lotus* 6, 1903, s. 206–207.
- an. 1903b. „Neděle v osadě novoobrázcených“. *Škola Božského srdce Páně*, 37, 1903, s. 24–25.
- an. 1903c. „Násilná smrt“. *Škola Božského srdce Páně*, 37, 1903, s. 248–249.
- an. 1903d. „Chundra Lela“. *Evanjelické listy* 21, 1903, č. 1, s. 4.
- an. 1903e. „Sanskrit jako řeč okultní“. *Lotus* 6, 1903, s. 77.
- an. 1903f. „Reinkarnace velekněze v Tibetu. Zpráva o znovuvtělení tešu-lamy roku 1782“. *Lotus* 6, 1903, s. 139–143.
- an. 1903g. „Význam slov ‚buddhismus‘, ‚budhismus‘, ‚Buddha‘ a ‚Budha‘“. *Lotus* 6, 1903, s. 2.
- an. 1903h. „Smysl buddhistického vyznání víry“. *Lotus* 6, 1903, s. 68.
- an. 1903i. „Nirmánakájové a Velké odřeknutí se“. *Lotus* 6, 1903, s. 239.
- an. 1903j. „Buddhismus není bezbožstvím a nevede ku sebezbožňování“. *Lotus* 6, 1903, s. 54.
- an. 1903k. „Zavržitelnost hypnosy“. *Lotus* 6, 1903, s. 104.
- an. 1904. „Mezi Kathkary“. *Škola Božského srdce Páně*, 38, 1904, s. 216–218.
- an. 1905a. „Dr. Alois Lang: Buddhismus“. *Nový život* 10, 1905, č. 1–5, s. 38–39.
- an. 1905b. „Hrdinná smrt“. *Škola Božského srdce Páně*, 39, 1905, s. 153.
- an. 1905c. „Náboženství budoucnosti (buddhismus)“. *Čech* 37, 1905, č. 263, s. 1–2; č. 272, s. 1–2.
- an. 1905d. „V náboženské protestantské revue anglické ‚Hibbert Journal‘...“. *Hlídky* 22, 1905, s. 951–952.
- an. 1905e. „Om“. *Lotus* 8, 1905, s. 210–211.
- an. 1905f. „Svědectví o znovuvtělování“. *Lotus* 8, 1905, s. 33–39.
- an. 1905g. „Znovuvtělení a karma“. *Lotus* 8, 1905, s. 268–281.
- an. 1905h. „Co znamenají skandhas“. *Lotus* 8, 1905, s. 109–110.
- an. 1905i. „Kdo rozumí zákonu karmy...“. *Lotus* 8, 1905, s. 30.
- an. 1905/06. „Buddhismus“. *Isis* 1, 1905/06, s. 199.
- an. 1906a. „Cesta ku pravdě“. *Škola Božského srdce Páně*, 40, 1906, s. 26–27.
- an. 1906b. „Potřeba světa – výzva k církvi“. *Evanjelické listy* 24, 1906, č. 10, s. 73–75.
- an. 1906c. „Theosofická společnost v Indii“. *Světobzor* 1, 1906, č. 25, s. 584.

- an. 1906d. *Hypnotismus*. Odborný návod ku konání hypnotických experimentů a k prakt[ickému] upotřeb[ení] hypnosy. Třebíč: Lorenz.
- an. 1907a. „Haidarabad“. *Škola Božského srdce Páně*, 41, 1907, s. 262–263.
- an. 1907b. „Stesky missionářovy“. *Škola Božského srdce Páně*, 41, 1907, s. 85.
- an. 1907c. „Kristus – osobnost veskrze původní“. *Evanjelické listy* 25, 1907, č. 8, s. 57–58; č. 9, s. 65–66; č. 10, s. 74.
- an. 1907/08. „Vedanta joga“. *Isis* 3, 1907/08, s. 34–37; 68; 100–101.
- an. 1908a. „Obrázek z Indie. Pohanský průvod – přijetí misionářů v křesťanské obci“. *Škola Božského srdce Páně*, 42, 1908, s. 185–186.
- an. 1908b. „Ze života náboženského“. *Hlídky* 25, 1908, č. 1, s. 851–852.
- an. 1908c. „Větrná smršť“. *Škola Božského srdce Páně*, 42, 1908, s. 185–186.
- an. 1908d. „V indickém městě Madrasu...“. *Evanjelické listy* 26, 1908, č. 10, s. 77–78.
- an. 1909a. „Žebrák. Obrázek z missií indických“. *Škola Božského srdce Páně*, 43, 1909, s. 26–27.
- an. 1909b. „Utakamund“. *Škola Božského srdce Páně*, 43, 1909, s. 218–219.
- an. 1909c. „Dosavadní často šířený názor...“. *Hlídky* 26, 1909, s. 61.
- an. 1910a. „U Paravů. Obrázek z missií indických“. *Škola Božského srdce Páně*, 44, 1910, s. 114.
- an. 1910b. „Vyučování katechismu v Seifabadu“. *Škola Božského srdce Páně*, 44, 1910, s. 220.
- an. 1910c. „Na apoštolské cestě. Obrázek z Přední Indie“. *Škola Božského srdce Páně*, 44, 1910, s. 54–55.
- an. 1910d. „Missie v Indii“. *Škola Božského srdce Páně*, 44, 1910, s. 286–287.
- an. 1911. „Katolíci v Indii“. *Škola Božského srdce Páně*, 45, 1911, s. 150.
- an. 1991. *Šiva-samhita*. Bratislava: CAD Press.
- ARGOT, M., 1898. „Prána terapie, její formy a podstata“. *Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus* 2, 1898, příloha, s. 41–46.
- ARNOLD, Edwin, 1910. *Světlo světa*. Dle vlastního výboru rozměrem originalu přeložil Fr. Prachař. Praha.
- B., 1905/06. „Znovuvtělování dokázáno hypnotickými pokusy“. *Isis* 1, 1905/06, s. 165.
- B.V., 1910. „Za bílého dne“. *Besedy Času* 15, 1910, č. 48, s. 384.
- BALZAC, Honoré de, 1920. *Ludvík Lambert*. Přeložila M. Chytilová. Praha: Nakladatelské družstvo Máje.
- BATĚK, Alexander, 1910. „Za bílého dne“. *Besedy Času* 15, 1910, č. 49, s. 390–391.

- BEČÁK, Tomáš (ed.), 1847. *Katolický kancionál*. Dle Fryčaje vzdělal, mnohými písněmi, modlitbami a zvláštní pobožností pro školní mládež rozmnožil a vydal Tomáš Bečák. Olomouc: Aloys Škarnicl.
- BEDRNÍČEK, Jan, 1915. *Metafysické besedy*. Otisky z „Národních listů“. Praha.
- BENNA, E., 1919/20. „Poznámky ke gramatice Paniniově“. *Pentagram* 1, 1919/1920, s. 125–127.
- BESANT, Annie, 1905. *Člověk a jeho tělo*. Theosofická studie Annie Besantové. Z angličtiny přeložila Pavla Moudrá. Praha: Theosofický spolek.
- BESANT, Annie, 1906a. *Znovuvtělení (reinkarnace)*. Přeložil Václav Procházka. Praha: Theosofický spolek.
- BESANT, Annie, 1906b. *Zrození a vývoj duše*. Dvě přednášky. Autorisovaný překlad Pavly Moudré. Praha: Theosofický spolek.
- BESANT, Annie, 1910. „Hatha-joga a radža-joga neboli duchovní vývin podle staroindické metody“. Z *Annals of Psychical Science* přeložil Bed[řich] Jarda. *Isis* 4, 1910, č. 2, s. 34–36; č. 3, s. 65–67; č. 4–5., s. 85–86.
- BÍLÝ, Jan evangelista, 1855/6. „Missionářství zahraničné v katolické církvi“. *Blahověst* 2, 1855/6, s. 23–29.
- BLAVATSKÁ, Helena Petrovna, 1897. „Symbol lotosu“. *Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus* 1, 1897, s. 112–115.
- BLAVATSKÁ, Helena Petrovna, 1898. *Základové indické mystiky, pozůstávající z fragmentů z Knihy zlatých nauk*. I. Hlas klidu. Dle překladu Frant. Hartmanna. V Praze: Theosofický spolek.
- BLAVATSKÁ, Helena Petrovna, 1900a. „Theosofie a buddhismus. Z úvodu k tajné nauce“. *Lotus* 3, 1900, s. 45–48.
- BLAVATSKÁ, Helena Petrovna, 1900b. *Sedm bran*. III. výňatek z Knihy zlatých nauk. Dle překladu Frant. Hartmanna. Praha: Theosofický spolek.
- BLAVATSKÁ, Helena Petrovna, 1900c. *Dvě cesty*. II. výňatek z Knihy zlatých nauk. Dle překladu Frant. Hartmanna. Praha: Theosofický spolek.
- BLAVATSKÁ, Helena Petrovna, 1920. *Hlas ticha a jiné vybrané fragmenty z Knihy zlatých pravidel*. Z angličtiny přeložil Karel Weinfurter. Praha: zmatlík a Palička.
- BONDEGGER, Harry Winfield, 1919. *Moc a půvab osobního magnetismu*. Silné nervy – dobrá paměť – osobní vliv. Přeložil Jaroslav Strnad. Praha: Sfinx.

- BOROVÝ, Klement, 1874. „Učení staroindické, jeho význam u vzniku a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských; sepsal dr. Fr. Čupr“. *Časopis katolického duchovenstva* 15, 1874, s. 314.
- BOROVÝ, Klement, 1880. „Podpory missiím katolickým věnované“. *Časopis katolického duchovenstva* 21, 1880, s. 47–48.
- BOROVÝ, Klement, 1889. „Buddhisté hledají proselytů mezi křesťany“. *Časopis katolického duchovenstva* 30, 1889, s. 238–239.
- BUCHTA, Placidus, 1898. „Zájmy Krista Pána v různých zemích. Asie“. *Škola Božského srdce Páně*, 44, 1898, s. 158.
- CARUS, Paul, 1995. *Buddhovo evangelium*. Přeložili Jozef Žemla a Alžbeta Štrauchová. Bratislava: CAD Press.
- ČERNÁ, Zlata et al., 1997. *Duchovní prameny života*. Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích. Praha: Vyšehrad.
- ČERNÝ, Josef, 1827. *Život svatého Františka Xaverského, apoštola indického*. Přeložený a nábožným ctitelům jeho věnovaný. Jičín: Nákladem a písmem Františka Jana Kastránka.
- ČIHÁK, Josef, 1914. „Buddhismus a křesťanství“. *XXVII. výroční zpráva c. k. státního gymnasia v Praze v Žitné ulici*, s. 3–16.
- ČIHÁK, Josef, 1914b. *Theosofická společnost a její učení*. Praha: Cyrillo-methodějská knihtiskárna.
- ČÍŽEK, František Ladislav (ed.), 1871. *Historie jezovitů*. Sepsal jeden z jich vychovanců, zčeštil Frant. Lad. Čížek. Praha: Jos. Schalek.
- ČUPR, František, 1870. „Úvahy o filosofii staroindické“. *Sitzungsberichte der Königlichen Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag*, 1870, č. 2, s. 3–20.
- ČUPR, František, 1874. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Díl první. Praha: J.B. Pichl a spol.
- ČUPR, František, 1877. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Dílu druhého část první. Praha: Fr. A. Urbánek.
- ČUPR, František, 1878. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Dílu druhého část druhá. Praha: Fr. Ad. urbánek.
- ČUPR, František, 1881. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Díl třetí, genetický. Praha: Fr. Ad. Urbánek.
- ČUPR, František, 1913/14. „O staroindickém pokání co zřídle zázračném a věštčím“. *Lucifer* 1, 1913/14, č. 3–4, s. 47–49.

- ČUPR, František, 1919/20. „Ze života a působení brahmanů“. *Pentagram* 1, 1919/20, s. 151, 229.
- DEUSSEN, Paul, 1919/20. „Vedânta a Platonism ve světle Kantovy filosofie“. *Pentagram* 1, 1919/20, s. 2–5, 49–64.
- DLABAČ, Jan Bohumír (ed.), 1821–1823. „Pamětní listové učených Čechů, Moravanů a Slezanů z obojí Indie a jiných zámořských krajín do Evropy zaslaní; nyní ale z německého a latinského do českého jazyka přeložení a zprávami o oněch mužích rozmnožení“. *Dobroslav* 1821, s. 99–130; 1822, s. 100–112; 1823, s. 64–86.
- DOLEŽEL, Antonín, 1913–1914. „Avesta a ukázky z Avesty“. *Program c. k. státního realného a vyššího gymnasia v Litomyšli*, 1912/13, s. 4–54; 1913/14, s. 4–27.
- DOMINIK, Karel, 1852. *Živý růženec*. Sbíрка některých pobožností, v nynějších časech v církvi římskokatolické užívaných. Praha: B. Stýblo.
- DOSTAL, Josef, 1902. „Svatý Tomáš, apoštol v Americe?“ *Hlídky* 19, 1902, č. 5, s. 370–372.
- DRAPER, John William, 1908. *Dějiny duchovního vývoje v Evropě*. Díl první. Přeložil P. Novák. Praha: K. Stanislav Sokol.
- DUHR, Bernhard, 1902. *Bajky o jesuitech*. Přeložili a doplnili Josef Tumpach a Antonín Podlaha. Praha: V. Kotrba.
- DURDÍK, Pavel, 1897. *U lidožroutů*. Obrázky ze severní Sumatry. Praha: Frant. Bačkovský.
- E., 1864a. „Buddha“. *Blahověst* 14, 1864, č. 6, s. 88–89.
- E., 1864b. „Učení Buddhovo o pekle“. *Blahověst* 14, 1864, č. 11, s. 165.
- EKERT, František, 1899. *Církev vítězná*. Životy svatých a světic Božích. Svazek čtvrtý. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého.
- EMERSON, Ralph Waldo, 1883. *Snahy a směry*. Z anglického jazyka přeložil J. Váňa. Praha: Jar. Pospíšil.
- EMERSON, Ralph Waldo, 1906. *Životospřáva*. Z anglického přeložil Jan Mrazík. Praha: Jan Laichter.
- EMERSON, Ralph Waldo, 1907. *Společnost a samota*. Z anglického přeložil Jan Mrazík. Praha: Jan Laichter.
- ERBEN, Karel Jaromír, 2009. *Slovanské bájesloví*. Edd. Věnceslava Bechyňová, Marcel Černý, Petr Kaleta. Praha: Slovanský ústav AV ČR, Etnologický ústav AV ČR.
- EWERS, Hanns Heinz, 1931. *Črty z Indie*. Přeložil O. Reindl. Praha: Všetečka & spol..
- FEISTMANTEL, Otakar, 1884a. „O náboženství a posvátných místech obyvatel Východní Indie“. *Světobzor* 18, 1884, s. 402–403, 414–415, 426–427, 439.

- FEISTMANTEL, Otakar, 1884b. *Osm let ve Východní Indii*. Stručné vyličení svého pobytu a výletů v zemi té (od března roku 1875 až do března roku 1883) podává Otakar Feistmantel. Praha: Jos. R. Vilímek.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1887. *Nástin všeobecných zeměpisných poměrů Východní Indie britské*. Praha: nákladem vlastním.
- FIELDING HALL, Harold, 1905. *Duše národa*. Překlad Zdeněk Franta. Praha: J. Laichter.
- FILÍPEK, Václav, 1834. „Parsové“. *Květy* 1, 1834, s. 274.
- FILÍPEK, Václav, 1838. „Chrám Džaggernatův“. *Květy* 5, 1838, č. 30, s. 238–239.
- FILIPSKÝ, Jan; VACEK, Jaroslav (edd.), 1976. *Bhagavadgíta*. Ze sanskrtských originálů podle úrzných vydání přeložil a doslov napsal Jan Filipský a Jaroslav Vacek. Praha: Odeon.
- FLAVIUS JOSEPHUS, 1965. *Válka židovská*. Z řeckého originálu přeložili Jaroslav Havelka a Jaroslav Šonka. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
- FRANKE, Emil, 1907/08a.. „Filosofie Upanišad“. *Česká revue* 1, 1907/08, s. 664–673.
- FRANKE, Emil, 1907/08b. „Buddhismus“. *Česká revue* 1, 1907/08, s. 263–268, 345–349.
- FRANKE, Emil, 1910a. „Indická filosofie“. *Národní listy* 1910, č. 9, s. 2.
- FRANKE, Emil, 1910b. „Šankarův komentář k Bhagavadgítě. Příspěvek ku poznání filosofické literatury staroindické“. *Sborník filologický* 1, 1910, s. 322–377.
- GABLER, Vilém, 1894. „Tibetská legenda o Kristu Ježíši“. *Lumír* 22, 1894, č. 21, s. 241–246; č. 22, s. 261–263.
- GOLL, Jaroslav, 1886. „Lev Tolstoj a jeho náboženství“. *Lumír* 14, 1886, s. 180–184.
- GRANT, George Monro, 1909. *Náboženství světová*. Přeložil F. Žilka. Praha: nákladem Komenia.
- GRAVES, Kersey, 1877. *Šesnácte ukřižovaných spasitelů, neb křesťanství 1200 let před Kristem*. Milwaukee: Ladimír Klácel.
- GRAVES, Kersey, 1880. *Bible biblí, aneb Dvacet sedm zjevení božích*. Přeložil Ladimír Klácel. Milwaukee: Ant. Novák.
- GRIESE, Otokar, 1905/06. „Východní nauky a křesťanství“. *Isis* 1, 1905/06, s. 128–129, 159–160.
- GRIESE, Otokar, 1908. *Tajemství indické jógy*. Praktický běh vyvinování okultních schopností a sil v člověku. Dle různých pramenů a lóžových rukopisů napsal S.I.Hermes. Praha: Nákladem časopisu Isis a Paracelsus.
- GRIESE, Otokar, 1922/23. „Zakladatelé adjarského theosofismu ve světle pravdy“. *Isis* 5, 1922/23, s. 275–289.
- GURU RAMA, 1910. „Těm, kdož vědí, touží a se odváží...“ *Isis* 4, 1910, č. 3, s. 58–60.

- GURU RAMA, 1913. „Principy Hathajogy“. *Lucifer* 1, 1913, č. 1, s. 10–12; č. 2, s. 38–39; č. 3/4, s. 73–74.
- HAKL, Bohumil, 1884. „Rozhled po missiích svaté katolické církve v roce 1884“. *Blahověst* 34, 1884, č. 12, s. 192.
- HARTMANN, Franz, 1906/07. „Spánek jogů (samadhi)“. *Isis* 2, 1906/07, č. 1, s. 23–25; č. 2, s. 45–50.
- HAUNER, Emanuel, 1911. *Slovníček spiritualistický*. Praha: Štětka.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1961. *Dějiny filosofie*. Svazek I. Z německého originálu přeložili Jiří Cibulka a Milan Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1966. *Estetika*. Úvodní studii napsal a dílo přeložil Jan Patočka. Praha: Odeon.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 2004. *Filosofie dějin*. Z německého originálu přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- HERDER, Johann Gottfried von, 1941. *Vývoj lidskosti*. Překlad Jan Patočka. Praha: Laichter.
- HEROLDOVÁ, Helena (ed.), 2008. *Jitřenka pluje na Východ*. Deník českého námořníka Václava Stejskala z cesty korvety S.M.S. Aurora do Malajsie, Indonésie, Číny a Japonska z let 1886–1888. Praha: Mare-Czech.
- HOF, Karel Václav, 1864. „Indičtí kejklíři“. *Zlatá Praha* 1, 1864, s. 144.
- HUBÍK, Karel, 1911. „Vliv křesťanství na buddhismus?“. *Časopis katolického duchovenstva* 52, 1911, s. 166–168.
- HUC, Évariste Régis, 1887. *Cesty missionářské, které Mongolskem, Tibetem a říší čínskou vykonali Huc a gabet, kněží Kongregace sv. Lazara v Paříži*. Zčeštil Karel Jindřich. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého.
- HUDEC, Tomáš, 1900. „Vliv křesťanských ideí na moderní hinduismus“. (*Museum* 34, 1900, s. 44–46, 142–143).
- HUME, David, 1900. *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*. Přeložil J. Škola. Praha: J. Laichter.
- CHAMBERLAIN, Houston Steward, 1910. *Základy devatenáctého století*. S povolením autora přeložil Jan Mrazík. Praha: Ant. Hajn.
- J.K., 1857. „Missie v říši velikého mogula od r. 1580–1605“. *Blahověst* 4, 1857, č. 4, s. 287–292.
- J.V., 1906. „Modlářství v Indii a brahmanismus“. *Evanjelický církevník* 37, 1906, č. 6, s. 85–86; č. 7, s. 100–101.
- JANÁČEK, Jan, 1908. *O hypnotismu a suggestci v Indii*. Třeboň: nákladem vlastním.

- JANOVSKÝ, František, 1895. „Milujme se!“ *Škola Božského srdce páně*, 29, 1895, s. 249.
- JUNGMANN, Josef, 1849. *Historie literatury české, aneb soustavný přehled spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a jazyka*. Praha: Nákladem Českého museum.
- K., 1900. „Indický yogi v Londýně“. *Lotus* 3, 1900, s. 110–112.
- KADEŘÁVEK, Eugen, 1898. „Kněz katolický přítelem pravé filosofie“. *Obrana víry* 14, 1898, s. 157, 186, 249–250, 367–369.
- KACHNÍK, Josef, 1904. *Dějiny filosofie*. Praha: Cyrillo-methodějská knihtiskárna.
- KANT, Immanuel, 2013. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Z německého originálu přeložil Karel Šprunk, úvodem a poznámkami opatřil Stanislav Sousedík. Praha: Vyšehrad.
- KARLÍK, Hugo Jan, 1858. *Životy, skutky a utrpení Svätých a Světíc Božích*. Díl 5. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého.
- KAŠPAR, T. B., 1903. „Za Bohem. Životní příběh indické ženy“. Dle anglického od Ady Lee napsal T. B. Kašpar. *Evanjelické listy* 21, 1903, č. 4, s. 43–45; č. 5, s. 53; č. 6, s. 67–68; č. 7, s. 79–80; č. 8, s. 88–89; č. 9, s. 100–101; č. 10, s. 112–113; č. 11, s. 127–128.
- KLÍMA, František, 1903. „Ranní řeč na svátek Nanebevstoupení Páně“. *Rádce duchovní* 8, 1903, s. 406–408.
- KNEISEL, Rudolf, 1909. *Nauka o putování duší*. Přeložil František Holeček. Praha: Hejda & Tuček.
- KNÍŽE, Rudolf, 1906. „Alois Lang: Buddhismus“. *Listy filologické* 32, 1906, s. 461–463.
- KOČÍŘ, Jaroslav, 1914a. *Lekce v hypnotismu*. Způsoby, jak naučíme se hypnotisovati a této divutvorné síly používati ku šlechetným účelům a dobru lidskému. Královo pole na Moravě: Nová česká myšlenka.
- KOČÍŘ, Jaroslav, 1914b. *Skryté síly v nás dřímající a jich probouzení*. Zjištění různých záhadných schopností lidského ducha, zkoumání jich podstaty a zákonitosti spolu s pokyny pro prakt[ický] život. Královo Pole: Nová česká myšlenka.
- KOLLÁR, Ján, 1839. *Sláva bohyně a původ jména Slavův čili Slavjanův*. S přídávky srovnalost indického a slavského života, řeči a bájesloví ukazujícími. V listech P. J. Šafaříkovi od Jana Kollára. Pešť: J. M. Trattner-Károly.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1896a. *Cesta kolem světa 1893-1894*. Díl II., Čína, Malajské souostroví, Cejlon, Indie, Rudé moře, Egypt. Praha: J. Otto.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1896b. *Cesta kolem světa 1893-1894*. Díl I., svazek 2. Žaponsko. Praha: J. Otto.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1896c. *Cesta kolem světa 1893-1894*. Díl I., svazek 1., Atlantický oceán, Amerika, Tichý oceán, Ostrovy havajské. Praha: J. Otto.

- KOŠUT, Bedřich Vilém, 1870/71. „Nové vyznání víry“. *Česko-bratrský hlas* 1, 1870/71, č. 19, s. 292–298.
- KOŠUT, Bedřich Vilém, 1876. „Z Prahy“. *Česko-bratrský hlas*, 6, 1876, č. 14, s. 222.
- KOVÁŘ, František, 1911. „Buddhismus a křesťanství. Učení Buddhovo a Kristovo, vliv obojího učení“. *Museum* 45, 1911, s. 136–146, 196–199.
- KOZÁK, Jaromír (ed.), 1994. *Životopis svatého Issy pocházející z kláštera Hemis v Malém Tibetu*. Přeložil Jaromír Kozák. Praha: Avatar.
- KRAMERIUS, Matěj Václav, 2019. *Dva indické „cestopisy“*. Edice Jiří Hubáček. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- KREJČÍ, František, 1904. *O filosofii přítomnosti*. Praha: J. Laichter.
- KROLMUS, Václav, 1845, 1847, 1851. *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy. Ohledem na bájesloví česko-slovanské*. Praha: nákladem vlastním.
- KROLMUS, Václav, 1853. *Příchod slova Páně od východu na západ z Jerusalema na Levý Hradec nad Vltavou do Čech*. Praha: nákladem vlastním.
- KUBÁSEK, Otokar, 1898. „O vyšším duševním životě čili o pravidlech Radja-yogy dle předpisu Gautama Buddha“. Z Lotusblüthen přeložil Otok. Kubásek. *Lotus* 1, 1898, s. 305–332.
- KUBES, Augustin (ed.), 1906. *Z vlasti Buddhovy*. Obrázky z katolických missií a ze života ve východní Indii. Přeložil Augustin Kubes. Praha: dědictví sv. Jana Nepomuckého.
- KULDA, Beneš Method, 1894a. *Legendy*. Životy svatých a světic Božích na každý den celého roku. Svazek XII., měsíc prosinec. Praha.
- KULDA, Beneš Method, 1894b. *Legendy*. Životy svatých a světic Božích na každý den celého roku. Svazek VIII., měsíc srpen. Praha.
- KYBAL, Vlastimil, 1902. „O filosofii vedské a brahmanské“. *Česká mysl* 3, 1902, s. 192–197, 283–291.
- KYBAL, Vlastimil, 2012. *Paměti Vlastimila Kybala*. Díl I. Vydali Jaroslav Hrdlička a Jan Vlastimil Lášek. Chomutov: L. Marek.
- LANG, Alois, 1891. „Theorie o původu náboženství“. *Obzor* 14, 1891, č. 20, s. 289–291, č. 21, s. 305–306.
- LANG, Alois, 1905a. „Buddha a ženy“. *Hlídka* 21, 1904, č. 1, s. 27–32.
- LANG, Alois, 1905b. *Buddhismus*. Ostrava: R. Papauschek.
- LANKAŠ, Václav, 1904. „Alois Lang: Buddhismus. Úvaha o spise tom s pojednáním o poměru buddhismu ku křesťanství“. *Obnova* 10, 1904, č. 49, s. 1–2.
- LIBÁŇSKÝ, Jaroslav, 1875. *Nal a Damajanti*. Báje indická. Olomouc: Kramář a Procházka.

- LUDWIG, Alfred & MILLER, Vsevolod Fjodorovič, 1874. „O zoroastrickém božství Mithra“. *Časopis českého museum* 48, 1874, s. 300–342.
- MACHÁLEK, Josef, 1926. *U kolébky Theosofické společnosti*. Jubilejní úvaha. Praha.
- MAIXNER, Miloš, 1906/07. „Dharma“. *Isis* 2, 1906/07, s. 154–157, 236–243.
- MALÝ, Jakub, 1835. „Parsové“. *Česká včela* 2, 1835, č. 2, s. 11–13.
- MARKRAB, Klement, 1897. „O kněžských prvotínách. Význam primice“. *Rádce duchovní* 4, 1897, s. 581–585.
- MASARYK, Tomáš Garigue, 1993. „O hypnotismu (magnetismu zvířecím)“. In: TÝŽ: *Juvenilie – Studie a stati 1876–1881*. Připravil Stanislav Polák. Praha: Ústav T.G. Masaryka, s. 120–154.
- MATTHES, Friedrich Gustav Herrmann, 1902. „Podivuhodné cesty Boží“. Od misionáře Mathesa v Coimbaturu ve východní Indii. *Evanjelický církevník* 33, 1902, č. 5, s. 103–105; č. 6, s. 116–118; č. 7, s. 126–128.
- MATUSZEWSKI, Ignacy, 1899. „Dnešní doktríny spiritistické a okultistické v Evropě“. *Moderní revue* 1899, č. 1, s. 24–29; č. 2, 45–47, č. 3, s. 79–83.
- MEDHORA, Dhunjebhoy J. (ed), 1888. *The Desatir: Or the Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets*. In the Original Tongue with the Ancient Persian Version and the Commentary of the Fifth Sasan. Translated by Mulla Firuz. Bombay: Education Society Press.
- MICHELET, Jules, 1865. *Svaté písmo člověčenstva*. Z francouzského jazyka přeložil Václav Frntišek Bambas. Praha: A. G. Steinhauser.
- MOUREK, Jaroslav, 1903. *Hypnotismus a spiritismus*. Praha: J. Otto.
- MOUREK, Jindřich, 1891. „Hypnotismus jako hračka a řemeslo“. *Osvěta* 21, 1891, s. 180–192.
- MÜNSTER, Sebastian, 1988. *Kozmograffia česká – Praha 1554*. Teil 1. Bearbeitet und übersetzt von Zikmund z Puchova. In Auswahl nachgedruckt und eingeleitet von Gerd Freidhof. München: Otto Sagner.
- NERUDA, Jan, 1956. *Česká společnost*. Svazek II. Připravil a doslov napsal Josef Polák. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- NERUDA, Jan, 1976. *Aforismy a dodatky*. Praha: Odeon.
- NEUMANN, Stanislav Kostka, 1966. *Stati a projevy*. II, 1905–1907. Praha: Odeon.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1996. *Mimo dobro a zlo*. Předehra k filosofii budoucnosti. Přeložila Věra Koubová. Praha: Aurora.

- NOTOVIČ, Nikolaj Alexandrovič, 2015. *Neznámý život Ježíše Krista*. Do češtiny přeložil Vladimír Luštinec. Zlín: Tigris.
- O.S.B., 1910. „Neděle I. po Velikonoci, Bílá čili Provodní“. *Rádce duchovní*, 17, 1910, s. 301–303.
- OEHM, Vincenc, 1886. „Křesťané svatého Tomáše v Indii“. *Blahověst* 26, 1886, č. 6, s. 180–183.
- OLCOTT, Henry Steel, 1915. *Dharma, buddhistický katechismus*. Dle původních kanonických spisů buddhistických sestavil H. S. Olcott, předseda Theosofické společnosti v Madráse. Z angličtiny přeložil Karel Cvrk. Úvod napsal Otakar Pertold. Praha: Orientální bibliotéka.
- ORINO, Jeanne Marie Charles, D', 1907/08. „Podobnost učení indického a spiritického“. *Isis* 3, 1907/08, s. 219–220.
- OTTA, Alexander, 1860. „Obrazy ze života Indů“. *Obrazy života* 2, 1860, č. 2, s. 69–72. *Ottův slovník naučný. Illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. Praha: J. Otto, 1888–1909. [Citováno zkratkou OSN; rozpis jednotlivých svazků v oddíle II.].
- PALIČKA, Josef, 1906. „O buddhismu“. Dle knihy dr. A. Langa přednesl v křesť[ansko]-social[ním] spolku paní a dívek v Hradci Králové 9. prosince 1906. *Obnova* 12, 1906, č. 51.
- PAPUS, 1898. „Historické poznámky k východní tradici“. *Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus*, 2, 1898, s. 4–6.
- PAPUS & CHABOSEAU, Augustin, 1897. „Slovníček okultistický“. Přeložil Papas. *Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus* 1, 1897, příloha.
- PATAŇDŽALI, 1909. *System radža-jogy*. Anglicky napsal William Quan Judge. Praha: Ústřední nakladatelství okultních děl.
- PATERA, Adolf (ed.), 1883. „Umučení boží roudnické“. Vydal Adolf Patera. *Časopis Musea Království českého* 57, 1883, s. 370–396, 560–593.
- PAVLICA, T., 1910. *O hypnotismu a suggesti v Indii*. Plzeň: A. Batěk.
- PELCL, František Martin, 1786. *Böhmische, Mährische und Schlesische Gelehrte und Schriftsteller aus dem Orden der Jesuiten von Anfang der Gessellschaft bis auf gegenwärtige Zeit*. Prag.
- PERTOLD, Otakar, 1910. „Veliká střediska národní bohoslužby indické“. *Zlatá Praha* 27, 1910, č. 46, s. 553–555; č. 47, s. 564–566.
- PERTOLD, Otakar, 1910/11a. „Náboženské poměry v Indii“. *Volná myšlenka* 6, 1910/11, č. 11, s. 293–297; č. 12, s. 316–319.

- PERTOLD, Otakar, 1910/11b. „Jest buddhismus náboženstvím vhodným pro Evropana?“ *Volná myšlenka* 6, 1910/11, č. 9, s. 225–227; č. 10, s. 260–263.
- PERTOLD, Otakar, 1911/12. „O činnosti křesťanských missionářů na Východě“. *Volná myšlenka* 7, 1911/12, č. 2, s. 33–36; č. 3, s. 65–68.
- PERTOLD, Otakar, 1912. „Ceylonská božstva Gará a Giri. Příspěvek k poznání původního náboženství ceylonského, pokud lze je stopovati v nynějším lidovém náboženství sinhalském a v náboženství Váddů“. *Věstník české akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění* 21, 1912, č. 3, s. 113–149; č. 4, s. 188–214.
- PERTOLD, Otakar, 1914. „Parittamál; pirit“. *Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění*, 23, 1914, č. 8, s. 351–378.
- PERTOLD, Otakar, 1914. *Cesty po Hindústanu (1909–1910)*. Praha: J. Otto.
- PERTOLD, Otakar, 1919. *Jihoindické vzpomínky*. Črty a vzpomínky z cest. Praha.
- PERTOLD, Otakar, 1933. *Perla Indického oceánu*. Vzpomínky ze dvou cest na Cejlon (1910 a 1922). Praha: J. Otto.
- PETERSONOVÁ, Ester, 1899. „Ženská misie ve východní Indii“. *Evanjelický církevník* 30, 1899, č. 4, s. 78–81; č. 5, s. 105–108; č. 6, s. 129–130.
- PETRŮ, Václav, 1881. *Illustrované dějiny literatury všeobecné*. Díl první, literatura čínská, indická, perská, hebrejská, arabská, egyptská, řecká, latinská, francouzská, španělská, portugalská, italská, rheto-románská a rumunská. Plzeň: Vendelín Steinhauer.
- PLINIUS SECUNDUS, Gaius, 2021. *Historia Naturalis = História prírody*. Preložila Eleonóra Vallová, editor Michal Habaj. Bratislava: Perfekt.
- PODLAHA, Antonín, 1906. „Náboženství Japoncův“. *Časopis katolického duchovenstva* 47, 1906, s. 138–140.
- PODLIPSKÁ, Sofie, 1929. *Poznámky k tomu, co hledáme*. Psáno pro Karolinu Světlou. Z rukopisu přepsala a k vydání upravila Milada Čápková. Praha: Melantrich.
- POWELL, John Wesley, 1881. „Z mythologické filosofie“. *Lumír* 9, 1881, s. 127–128, 143–144.
- PRASAD, Durga, 1918. *Yoga jakožto prostředek ku dosažení vyšších duchovních sil*. Přeložil T.J. Klatovy: Cyril J. Höschl.
- PRASAD, Pandit Rama Kasyapa, 1924. *Věda dechu*. Přeložil ze sanskritu Pandit Rama Prasad Kasyapa; zčeštil V. Fabian. Praha: Zmatlík a Palička.
- PRASÁD, Ráma, 1947. „Věda o dechu a tattvická filosofie“. Přeložil Otakar Čapek. *Psyché* 18, 1947, č. 1, s. 6–12; č. 2, s. 5–38; č. 3, s. 67–78; č. 4, s. 104–109; č. 5, s. 130–136; č. 6, s. 155–167; č. 7, s. 198–204; č. 8, s. 219–228.

- PROCHÁZKA, Václav, 1900a. „O hnutí theosofickém a tajném učení Indů“. *Lotus* 3, 1900, s. 89–97, 116–119, 126–137.
- PROCHÁZKA, Václav, 1900b. *Bhagavad Gíta čili vznešená báseň o nesmrtelnosti*. Dle vydání Frant. Hartmanna zčeštil Václav Procházka. Praha: Nákladem A. Koča.
- PROCHÁZKA, Václav, 1900c. „Radša-yoga. III. populární přednáška dr. Fr. Hartmanna“. *Lotus* 3, 1900, s. 18–30.
- PRŽEVASKIJ, Nikolaj Michajlovič, 1951. *Mongolsko a země Tangutů*. Tříleté putování po východní vysoké Asii. Přeložila Milena Lisková. Praha: Přírodovědecké nakladatelství.
- RENAN, Ernest, 1864. *Život Ježíšův*. Praha: A. Steinhauser.
- RENAN, Ernest, 1896. *Apoštolé*. Dějiny počátků křesťanství od smrti Ježíšovy až k velkým misiím Sv. Pavla. Přeložil z francouzského jazyka Bořivoj Vajgrt. Praha: Vzdělavací bibliotéka.
- RIEGER, František Ladislav; MALÝ, Jakub (red.). *Slovník naučný*. Praha: Kober a Markgraf, 1860–1890. [citováno zkratkou RSN, podrobný soupis jednotlivých svazků v oddíle II.].
- ROZMAHEL, Jakub. „Buddhismus“. *Museum* 41, 1907, s. 11–14, 68–70, 116–118, 177–179.
- SABATIER, Louis Auguste, 1904. *Filosofie náboženství na základě psychologickém a historickém*. Přeložil Vlastimil Kybal. Praha: Jan Laichter.
- SEDLÁK, Jan, 1904. „Alois Lang: Buddhismus“. *Hlídka* 21, 1904, č. 7, s. 514–515.
- SEIDENSTÜCKER, Karl. *Spásná nauka Buddhova*. Vydáno jako rukopis pro členy Kruhu duchovního bratrstva. [Nedatováno, strojopis, knihovna Orientálního ústavu AV ČR, sign. II 11697/b].
- SETANANDA, 1906/07. „Z programu nynějších vedantistů“. *Isis* 2, 1906/07, č. 1, s. 5–6.
- SCHELER, Max, 1968. *Místo člověka v kosmu*. Přeložila Anna Jaurisová. Praha: Academia.
- SCHOPENHAUER, Arthur, 1998. *Svět jako vůle a představa*. Svazek I. Přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- SCHOPENHAUER, Arthur, 2011. *Malé filosofické spisy – Parerga a paralipomena*. 2. svazek. Z německého originálu přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- SKOČDOPOLE, Antonín, 1886. „Nynější stav missií katolických a hierarchie církevní vůbec“. *Časopis katolického duchovenstva* 27, 1886, č. 1, s. 1–10.
- SLADOMEL, Vilém Ignác, 1896–1897. „Dramatické umění Indů“. Dle A. Baumgartena podává Vilém Ig. Sladomel. *Vlast'* 13, 1896–1897, č. 7, s. 649–657; č. 8, s. 765–769; č. 9, s. 835–845.
- SLAVÍČEK, Jaroslav, 1910. „Kristus anebo Buddha“. *Vychovatel* 25, 1910, č. 11, s. 126–128.

- SOUKUP, František K., 1910/11. *Filosofické názory v náboženství indickém*- Disertační práce, Univerzita Karlova, 1910/11. Rukopis, Archiv UK, diss. 627.
- SPINOZA, Benedikt, 1923. *Traktát theologicko-politický*. Přeložil Josef Hruša. Praha: Tribuna.
- SPINOZA, Benedikt, 1932. *Krátké pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu. Listy*. Přeložili František Kalda a Josef Hruša. Praha: Česká akademie věd a umění.
- SPINOZA, Benedikt, 2000. *Metafysické myšlenky*. Přeložil a poznámkami a úvodním slovem opatřil Martin Hemelík. Praha: Filosofia.
- SPINOZA, Benedikt, 2001. *Etika*. Z latinského originálu přeložil Karel Hubka, revizi překladu zhotovil Milan Sobotka. Praha: Dybbuk.
- STEINER, Rudolf, 1910. „Theosofie a duchovní proudy přítomna“. Přeložil dr. Pík. *Theosofická revue*, 12, 1910, s. 1–9.
- STEINER, Rudolf, 1998. *Bhagavadgíta a Pavlovy dopisy*. Jazyková úprava Alois Bauer. Olomouc: Michael.
- STEINER, Rudolf, 2007. *Poslání jednotlivých duší národů v souvislosti s germánsko-nordickou mytologií*. Christiania 7. června-17. června 1910. Podle zápisu přednášejícím nepřehlédnutého. Jazyková spolupráce Iva Hájková a kol. Svatý kopeček u Olomouce: Michael.
- STEINER, Rudolf, 2016. *Okultní hnutí v 19. století a jeho vztah ke světové kultuře*. Překladatel Bohumil Hromádka. Olomouc: Michael.
- STRAUSS, David Friedrich, 1883. *Život Ježíšův prostonárodně sestavený*. Pro český lid předkládá a upravuje František Boleslav Zdrůbek. Chicago: Aug. Geringer.
- SUBHADRA BHIKSHU, 1910. „Buddhistický katechismus“. Z němčiny přeložil J. Dlouhý. *Isis* 4, 1910, č. 1, s. 23–24; č. 2, s. 62–65; č. 3, s. 86–88; č. 4–5, s. 182–184.
- SVÁTMARÁMA, 1936. *Lampa k Hatha-jógu = Hatha-yoga pradipika*. Přeložil a komentář napsal Karel Weinfurter. Praha: Zmatlík a Palička.
- SVOBODA, Josef, 1876. *Tovaryšstva Ježíšova posvátné missie za mořem*. Díl II, missie v Japonii. Praha: A.G. Steinhauser.
- SVOBODA, Karel, 1910. „Znovuvtělení a osud (Reinkarnace a karma)“. *Theosofická revue* 12, 1910, s. 17–35.
- SVOBODA, Vojtěch Viktor, 1853. „Povaha názornosti v pohanských náboženských soustavách s nástinem srovnávacího bájepisu“. *Časopis českého museum* 27, 1853, s. 23–51.
- ŠEMBERA, František, 1872. „Genesis indické Trimurti“. *První výroční zpráva c. kr. českého gymnasia v Budějovicích*, s. 3–14.

- ŠERCL, Vikentij, 1884. *Начала религии и слѣды монотеизма въ язычествѣ*. Харьковъ: Въ Университетской типографіи.
- ŠÍDLO, František, 1905/06. „Schopenhauer a nauka o reinkarnaci“. *Isis* 1, 1905/06, s. 298–300.
- ŠÍDLO, František, 1907/08. „Buddha a jeho současní protichůdcové“. *Isis* 3, 1907/08, č. 1, s. 8–13; č. 2, s. 58–60.
- ŠÍDLO, František, 1913. *Theosofie*. Přerov: Ústřední nakladatelství okultních děl.
- ŠÍCHA, Jan, 1894. „Rozšiřujeme království Boží Neděle XXIV. po Svatém duchu“. *Rádce duchovní*, 1, 1894, s. 840–841.
- ŠIMSA, Jan, 1920. *Suggesce a hypnosa v dějinách národů*. Praha: Sfinx.
- ŠOBR, T. A. 1885. „O brahmanismu a jeho stycích s židovstvím a křesťanstvím od mgr. Laouënaua“. *Časopis katolického duchovenstva* 26, 1885, s. 381–383.
- ŠPAČEK, Richard, 1907. „Vzniklo křesťanství z buddhismu nebo z řecko-římské filosofie?“ *Časopis katolického duchovenstva* 48, 1907, s. 7–12, 118–125, 201–205, 265–269.
- ŠTULC, Václav, 1865. „Missionářská činnost jesuitův“. *Časopis katolického duchovenstva* 6, 1865, s. 545–550.
- ŠVÁBENSKÝ, Rudolf, 1906. „Buddhismus a křesťanství. Srovnávací pokus“. *Museum* 40, 1906, s. 136–139.
- TILLE, Václav, 1894/95. „Povídky o poutích na onen svět“. *Časopis Musea Království českého* 68, 1894, s. 285–306, 409–431; 69, 1895, s. 212–232.
- TOLSTOJ, Lev Nikolajevič, 1894. *Julius, Vláda tmy, Hospodář a čeledín, O životě*. Přeložili z ruštiny Ignác Hošek, Vilém Mrštík, Jan Hrubý, Josef Černý. Praha: J. Otto.
- TOLSTOJ, Lev Nikolajevič, 1895. *O náboženství a mravnosti*. Z jazyka ruského přeložil J. Novák. Praha: Fr. Bačkovský.
- TOLSTOJ, Lev Nikolajevič, 1901. *Křesťanské učení a jiné spisy náboženské*. Přeložil Karel Velemínský. Praha: Josef Pelcl.
- TOLSTOJ, Lev Nikolajevič, 1904. *Vzpamatujte se!* Přeložil Josef Helm. Praha: Přehled.
- TOLSTOJ, Lev Nikolajevič, 1907. *List k duchovenstvu*. Přeložil Josef Hrušovský. Praha: Hejda & Tuček.
- TOLSTOJ, Lev Nikolajevič, 1909. *O smysle života*. Přeložila Gabriela Foustková. Praha: J. Otto.
- TOLSTOJ, Lev Nikolajevič, 1910. *Zákon násilí a zákon lásky*. Z ruského originálu přeložil Rudolf Kraupner. Praha: Hejda a Tuček.

- TUMPACH, Josef, 1906. „Alois lang: Buddhismus“. *Časopis katolického duchovenstva* 47, 1906, s. 510.
- TUMPACH, Josef, 1908. „Dnem úmrtí sv. Františka Xaverského...“ *Časopis katolického duchovenstva* 49, 1908, s. 552.
- V. P., 1900. „Karma léčitelkou lidských útrap“. *Lotus* 3, 1900, s. 78–82.
- VÁCLAVEK, Matouš, 1876. „Dříve-li polytheism či monotheism?“ *Komenský* 4, 1876, č. 4, s. 51–54; č. 9, s. 131–133.
- VAIRAGYANANDA, 1919a. *Indický hypnotismus*. Theorie i praxe indického okultismu, vysvětlení fakirských illusí a experimentů hypnotických. Přeložil do češtiny Alfred Beneš. Praha: Sfinx.
- VAIRAGYANANDA, 1919b. *Hypnotismus indických fakirů*. Illuse a hypnotické experimenty indických fakirů v teorii a praxi. Přeložili Viktor O.J. Seifert a Bohumil Šimek. Praha: vydavatelství Jisker.
- VIVÉKÁNANDA, Svámí, 1907/08. „Působení karmy na charakter. I. kapitola Karma Yogy“. Podává Ant. Fischerová. *Isis* 3, 1907/08, s. 140–144.
- VIVÉKÁNANDA, Svámí, 1921. *Karma yoga*. Cesta k dokonalosti skutky. Z angličtiny přeložil Karel Weinfurter. Praha: Zmatlík a Palička.
- VOTÝPKA, Bedřich, 1897. „Několik obrazů z kulturních dějin staroindických“. *České museum filologické* 3, 1897, s. 175–189, 280–297, 419–432.
- VOVES, Hanuš, 1892. „List z knihy o pověře v Indii“. *Čech* 24, 1892, č. 234.
- VRÁZ, Enrique Stanko, 1941. *V zemi bílého slona*. Příběhy a dobrodružství v Siamu. Praha: Toužimský a Moravec.
- VŘEŠTÁL, Antonín, 1893. „Hypnotismus ve světle mravouky katolické“. *Časopis katolického duchovenstva* 34, 1893, s. 23–38, 92–106, 138–151, 202–214, 265–277, 355–367.
- VŠETEČKA, František, 1916. *Obrázky z katolických missií*. Díl I., Asie. Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Metoděje.
- W., 1888. „Byl apoštol Tomáš v Mexiku?“ *Obrana víry* 4, 1888, s. 1270–271.
- WAGNER, Richard, 1914. *Parsifal*. Slavnostní posvátná scénická hra. Přeložil Josef Vymětal. Praha: Alois Šarapatka.
- WEINBERGER, Maxmilian, 1892. „P. Robert de Nobili“. *Obzor* 15, 1892, č. 15/16, s. 225–228; č. 17, s. 251–254; č. 19, s. 273–274.
- WEINBERGER, Maxmilian, 1895. *Obrazy z katolických missií*. Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Metoděje.

- WEINFURTER, Karel, 1935. *Bhagavad-Gita*. Píseň o božství, čili nauka o božském bytí a nesmrtelnosti. Do češtiny přeložil a vysvětlivkami i poznámkami, jakož i citáty z Písma svatého a z různých listů mystických opatřil Karel Weinfurter. Praha: Zmatlík a Palička.
- WEINFURTER, Karel, 1936. „Katoličtí mystikové pražští a Bhagavad-Gita“. *Psyché* 13, 1936, č. 1, s. 114–117.
- WEINFURTER, Karel, 1947. *Divy a kouzla indických fakirů*. Studie o fakirismu a jogismu. [K vydání připravil Otakar Čapek.] Praha: Vojtěch Šeba.
- WILLSON, Th. E., 1910. „Skutečná velikost naší země se stanoviska východního esoterismu“. Přeložil Bed[řich] Jarda. *Isis* 4, 1910, č. 1, s. 5–8; č. 2, s. 40–41.
- WILLSON, Th. E., 1913. „Fragmenty z indické fyziky“. *Lucifer* 1, 1913, č. 2, s. 25–27; č. 3/4, s. 55–57.
- Z., 1903. „Obecné základní věty filosofie východní“. *Lotus* 6, 1903, s. 79.
- ZEYER, Julius, 1999. *Dopisy Julia Zeyera Karolině Světlé (1892–1898)*. Úvodní stať Jiří Janáček; sestavila, poznámkami a vysvětlivkami opatřila Simona Hatanová. Liberec: Česká beseda v Liberci.
- ZHUANGZI, 2006. *Mistr Zhuang: Sebrané spisy*. Přeložil Oldřich Král. Lásenice: Maxima.
- ZIMMERMACKEL, František Xaver, 1895. „Milostný devítník ke cti svatého Františka Xaverského, který se koná od 4. do 12. března“. *Škola Božského srdce Páně* 29, 1895, s. 85–87.
- ZUBATÝ, Josef, 1892. „O Mahábháratě“. *Časopis Musea Království českého* 66, 1892, s. 47–65, 318–334, 496–514.
- ZUBATÝ, Josef, 1906a. „O náboženských názorech indických“. *Pražská lidová revue* 2, 1906, s. 3–5.
- ZUBATÝ, Josef, 1906b. „Buddhismus“. *Pražská lidová revue* 2, 1906, s. 59–61.

IV.

- ADAMS, Marion L., 1900. *Indian Fairy Tales*. Collected and adapted for children by Marion L. Adams. London: „Review of reviews“ office.
- ADAMSOVÁ, Marion L., 1913. *Pohádky čínské a indické*. Upravila Marion L. Adamsová, z angličtiny přeložili Marie a Jiří Klímovi. Praha: Jan Laichter.
- an. 1844. „Pokušení Buddha“. *Česká včela* 11, 1844, č. 4, s. 15–16.
- an. 1869. „Z umělecké besedy“. *Národní listy* 6, 1866, č. 144, s. 2.
- an. 1867. „Literatura česká. Zpráva“. *Květy* 2, 1867, II., č. 1, s. 8.
- an. 1873. „Indická báchorka o dvou sestrách“. *Lumír* 1, 1873, č. 51, s. 615–616.

- an. 1877a. „Indická hrdinská báseň Mahâbhârata a pověst o Krišnovi“. *Evanjelický církevník* 8, 1877, příloha *Misionářské listy*, č. 10, s. 37–40.
- an. 1877b. „Poesie světová – zpráva“. *Národní listy* 17, 1877, č. 320, s. 3.
- an. 1880. „Jiné 2 ukázky z indické hrdinské básně Mahâbhâraty“. *Evanjelický církevník* 11, 1880, příloha *Misionářské listy*, 8, s. 29–32.
- an. 1887. „Indické pohádky sbírky Moudré naučení“. *Zlatá Praha* 4, 1887, s. 783.
- an. 1893a. „Bída hráče“. *Obrana víry* 9, 1893, s. 379.
- an. 1893b. „Dramatické umění: Vasantasena. Indické drama krále Sudraky o 5 jednáních“. *Národní listy* 33, 1893, č. 21, s. 4.
- an. 1893c. „Vasantasena. Indické drama krále Šudraky“. *Světozor* 27, 1892–93, č. 11, s. 130–131.
- an. 1893dd. „Šudraka: Vasantasena čili Hliněný vozejšek. Staroindické drama“. *Zábavné listy* 15, 1893, č. 9, s. 214–215.
- an. 1893e. „Obzor. Sudraka: Vasantasena.“ *Čas* 7, 1893, č. 4, 550–54.
- an. 1893f. „Ještě několik slov o Vasantaseně“. *Čas* 7, 1893, č. 8, s. 102–103.
- an. 1893g. „Sborník světové poesie“. *Zábavné listy* 15, 1893, č. 12, s. 288.
- an. 1893h. „Texty buddhické“. *Hlídky literární* 10, 1893, č. 7, s. 296.
- an. 1900. „Řeč Gotama Buddha k Aggivessanovi“. *Lotus* 3, 1900, s. 40–44.
- an. 1901. „Čtyři dluhy zásluh. Dle evangelia Buddha“. *Lotus* 4, 1901, s. 55–56.
- an. 1903a. „Ryzí úděl. Dle Dakhinâvasuddhi-suttam z Knihy znaků ze Střední sbírky jižních buddhistických písem“. *Lotus* 6, 1903, s. 132–135.
- an. 1903b. „Vždy znovu!“ *Lotus* 6, 1903, s. 67–68.
- an. 1903c. „Sebeláska. Výňatek ze sbírky Samyuta-nikája z buddhistických písem“. *Lotus* 6, 1903, s. 19.
- an. 1903d. „Trojí oko. Text z kanonu jižního buddhismu“. *Lotus* 6, 1903, s. 25.
- an. 1903e. „Z odkazu Probuzeného. Návod ku samostatnosti“. *Lotus* 6, 1903, s. 181.
- an. 1903f. „Vše jest duchovní. Návor – dle evangelia Buddha“. *Lotus* 6, 1903, s. 132.
- an. 1911/12. „Ajódhjá Singh: Déobálá“. *Vlast* 28, 1911–12, č. 10, s. 957.
- an. 1913a. „Nejmłodší nositel veliké Nobelovy ceny za literaturu, indický básník Rabindranáth Tagóre“. *Český svět* 10, 1913–1914, č. 12, 21. 11. 1913, s. 2.
- an. 1913b. „Rabindranáth Tagóre“. *Rudé květy* 13, 1913–14, č. 13, s. 196–197.
- an. 1913c. „Nobelovu cenu obdržel letos bengálský básník...“ *Archa* 2, 1913, s. 38–39.
- an. 1913d. „Rosegger nedostal Nobelovu cenu“. *Lidové noviny* 21, 1913, č. 313, s. 5.
- B., 1880/81. „Opice a krokodil“. *Ruch* 3, 1880/81, č. 5, s. 67.

- BAHNÍK, Václav et al., 1976. *Svět ezopských bajek. Z řeckých a latinských originálů* přeložili Václav Bahník, Rudolf Kuthan, Jiří valeš [= Rudolf Mertlík]. Praha: Svoboda.
- BENFEY, Theodor (ed.), 1859. *Pantschatantra: Fünf Bücher indischen Fabeln, Märchen und Erzählungen*. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Theodor Benfey. Zweiter Teil, Übersetzung und Anmerkungen. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- BHARTRHARI, 1835. *Die Sprüche des Bhartriharis*. Aus dem Sanskrit metrisch Übertragen von Peter von Bohlen. Hamburg: Verlag von august Campe.
- BÍLÝ, František, 1920. „Z mých vzpomínek na Jana Gebauera. 3., Jan Gebauer a František Bartoš“. *Naše řeč* 4, 1920, č. 8, s. 225–240.
- BOPP, Franz, 1829. *Die Sündflut*. Nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahâ-Bhârata. Stuttgart: Dümmler.
- BOPP, Franz, 1838. *Nalas und Damajanti*. Eine indische Dichtung. Aus dem Sanskrit übersetzt von Franz Bopp. Berlin: Nicolai.
- BRANDEJS, Josef, 1874. „Kalidása. Śakuntala. Drama indické“. *Časopis Musea Království českého* 68, 1874, 382–386.
- ČEJKA, B., 1900. „Buddhistické nauky“. Přeloženo z Dhammapadam, stezky ctnosti. *Lotus* 3, 1900, s. 60–65.
- ČERNÁ, Zlata et al., 1997. *Duchovní prameny života. Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. Praha: Vyšehrad.
- ČERVINKA, Vincenc, 1911–12. „Pohádky bengalské a kašmírské“. *Zlatá Praha* 29, 1911–12, č. 62, s. 632.
- ČERVINKA, Vincenc 1913–14. „Nobelovu literární cenu...“. *Zlatá Praha* 31, 1913–1914, č. 10, s. 118.
- ČERVINKA, Vincenc 1914. „Rabindra Nath Tagore“. *Zlatá Praha* 31, 1913–1914, č. 14, s. 167.
- ČUPR, František, 1877. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Dílu druhého část prvá. Praha: Fr. A. Urbánek.
- ČUPR, František, 1878. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Dílu druhého část druhá. Praha: Fr. Ad. urbánek.
- ČUPR, František, 1881. *Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*. Díl třetí, genetický. Praha: Fr. Ad. Urbánek.
- DAY, Lal Behari, 1912. *Folk-Tales of Bengal*. London: Macmilan and CO.
- DÍAS-PERÉZ, Viriato, 1898. „Několik dat o staré literatuře indické“. *Sborník pro filosofii, mystiku a okultismus* 2, 1898, s. 10–13, 27–32.

- DLABAČ, Jan (ed.), 1916. *Hry lásky*. Cesty nejvyššího kultu starověké Indie. Praha: Grosman a Svoboda.
- DUBOIS, Jean-Antoine, 1817. *Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, Religious and Civil*. Translated from the French Manuscript. London.
- DUBOIS, Jean-Antoine, 1826. *Le Pantcha-tantra ou les cinq ruses*. Fables du Brahme Vichnou-Sarma. Aventures de Paramarta et autres contes. Paris: J. S. Merlin.
- DŽAJADÉVA, 2021. *Gítagóvinda – píseň o lásce Kršnově*. Přeložili Josef Zubatý a Jaromír Borecký. K vydání připravil a komentáře sestavil Jiří Hubáček. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- ERBEN, Karel Jaromír, 2009. *Slovanské bájesloví*. Edd. Věnceslava Bechyňová, Marcel Černý, Petr Kaleta. Praha: Slovanský ústav AV ČR, Etnologický ústav AV ČR.
- FAIT, Emanuel, 1889. „Urvaši. Drama v pěti jednáních od Kalidasy. Ukázka překladu – jednání třetí“. *22. zpráva o obecném gymnasiu realním v Praze*, s. 13–26.
- FEISTMANTEL, Otakar, 1876. „Z kruhu pohádek Bytal Pacheese“. *Pokrok* 1876, č. 76, s. 1–2; č. 77, s. 1–2.
- FILIPSKÝ, Jan; VACEK, Jaroslav (edd.), 1976. *Bhagavadgíta*. Ze sanskrtských originálů podle úrzných vydání přeložil a doslov napsal Jan Filipský a Jaroslav Vacek. Praha: Odeon.
- GEBAUER, Jan, 1868a. „Nárek rodičů nad mrtvolou Jadžnantovou“. Přeložil Jan Gebauer. *Květy* 3, 1868, č. 23, s. 182.
- GEBAUER, Jan, 1868b. „Roztlučený džbán“. Přeložil Jan Gebauer. *Květy* 3, 1868, č. 35, s. 278.
- GEBAUER, Jan, 1868c. „Na smrt choti“. Přeložil Jan Gebauer. *Květy* 3, 1868, č. 48, s. 382.
- GEBAUER, Jan, 1869a. „Sund a Upasund“. přeložil Jan Gebauer. *Květy* 4, 1869, č. 28, s. 222–223; č. 29, s. 230; č. 30, s. 238.
- GEBAUER, Jan, 1869b. *Chytrý šakal*. Přeložil Jan Gebauer. *Květy* 4, 1869, č. 10, s. 78.
- GIBB, Elias John Wilkinson (ed.), 1886. *The History of the forty Vezirs or the Story of Forty Morns and Eves (Contes turcs)*. Writen in turkish by Sheykh-Zāda Dne in English by J. E. W. Gibb. London: George Redway.
- GUTH, Viktor, 1871. „Deutsche Bühne. Das Wehlberühmte indische Dramaä...“. *Politik* 5, 1871, č. 284, příl., s. 6.
- HÁLEK, Vítězslav, 1907. *Sebrané spisy*. Díl IV., feuilletony. K vydání upravil Jan Voborník. Praha: B. Kočí.

- HANKA, Václav, 1827. „Nářek rodičů nad smrtí jedináčka a válka Lakšmonova, bratra Ramova, s velikánem Attikajou, synem Ravanovým. Episody z veliké hrdinské básně Ramajana“. *Krok* 2, částka 1, 1827, s. 9–29.
- HANSTEIN, Adalbert von, 1900. *Das jüngste Deutschland. Zwei Jahrzehnte miterlebte Literaturgeschichte*. Leipzig: R. Voigtländer.
- HARTMANN, Franz, 1903. *Die Bhagavad Gita. Das Lied von der Gottheit oder die Lehre vom göttlichen Sein. In verständlicher Form ins Deutsche übertragen und mit erläuternden Anmerkungen und ausgewählten korrespondierenden Citaten hervorragender deutscher Mystiker versehen*. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn.
- HAVLÍČEK BOROVSÝ, Karel, 1908. *Kritiky*. K tisku upravil Ladislav Quis. Praha: J. Laichter.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1966. *Estetika*. Úvodní studii napsal a dílo přeložil Jan Patočka. Praha: Odeon.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 2004. *Filosofie dějin*. Z německého originálu přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- HERRMANN, Ignát, 1939. *Z poslední galerie*. Divadelní kritiky Vavřince Lebedy. II. díl. Poznámkami provází Adolf Wenig. Praha: Topič.
- HORÁK, Josef, 1900. „Ukázka překladu Dašakumáračarity, Příhody desíti princů“. *Věstník českých profesorů* 7, 1899–1900, č. 3, s. 141–146; č. 4, s. 243–249; č. 5, s. 323–328.
- HORÁK, Josef, 1902–03. „Překlad několika pohádek z indické sbírky Kathásaritságary“. *Věstník českých profesorů* 10, 1902–1903, č. 2, s. 94–99; č. 5, 342–351.
- HOSTINSKÝ, Otakar, 1873. „Z ruchu literárního“. *Pokrok* 5, 1873, č. 173, s. 1–2; č. 188, s. 1–2.
- HUBÁČEK, Jiří (ed.), 2020. „Edice Vrchlického překladu indického dramatu Vasantasena“. *Nový Orient* 75, 2020, č. 1, s. 61–99.
- CHÉZY, Antoine-Léonard de, 1814. *Yadjnadatta-badha, ou La mort d'Yadjnadatta, épisode extrait et traduit du Ramayana, poème épique sanskrit*. Paris: De l'imprimerie de P. Didot l'aîné.
- JAMISON, Stephanie W.; BRERETON, Joel P. (edd.), 2014. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. Translated by Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton. Oxford: Oxford University Press.
- JÍLEK, František (ed.), 1912. „Pañčatantra. Nepředložené jednání“. Ze sanskrtu přeložil F. Oberpfalcer. In: *1000 nejkrásnějších novell*. 1000 světových spisovatelů. Svazek 72. Praha: Jos. R. Vilímek, s. 62–100.

- JÍLEK, František (ed.), 1968. *Pañčatantram*. Patero naučných oddílů. Sbírká bajek a povídek ze staré Indie. Ze sanskrtského originálu přeložil František Jílek. Praha: Odeon.
- JIRÁSEK, Alois, 1897. „Prof. Č. Vyhnis“. *Desátá výroční zpráva cís. král. vyššího gymnasia v Žitné ulici v Praze*, s. 27–30.
- JULIEN, Stanislas, 1865. „Indické bajky“. Přeložil –a. *Zlatá praha 2*, 1865, č. 9, s. 106–107.
- JUNGMANN, Antonín, 1823. „Výtah grammatický z Nala, k líbému srovnání s vlastenskou řečí“. *Krok 1*, částka 4, 1823, s. 85–104.
- JUNGMANN, Josef, 1821. „Krátký přehled prosodie a metriky indické podlé Hern. Thom. Colebrooka v Asiat. Researches vol. X.“. *Krok 1*, částka 1, 1821, s. 33–64.
- JUNGMANN, Josef, 1849. *Historie literatury české, aneb soustavný přehled spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a jazyka*. Praha: Nákladem Českého museum.
- JUNGMANN, Josef, 1958. *Překlady II*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- KALE, Moreswar Ramchandra (ed.), 1994. *The Mṛichchhakatika of Śūdraka*. Edited with the Commentary of Pṛithvidhara (enlarged where necessary), Various Readings, A Literal English Translation, Notes, and an exhaustive Introduction. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- KÁLIDÁSA, 1869. „Ukázka z překladu Šakuntaly“. Podává č. Vyhnis. *Květy 4*, 1869, č. 40, s. 318; č. 41, s. 326; č. 42, s. 334; č. 43, s. 342; č. 44, s. 350; č. 45, s. 358.
- KÁLIDÁSA, 1873. *Šakuntala*. Drama indické. Přeložil Čeněk Vyhnis. Praha: Ed. Grégr.
- KÁLIDÁSA, 1874a. „Vedro letní. Z Kalidasových Ročních počasí“. Ze sanskrtu přel. Jos. Brandejs. *Lumír 2*, 1874, s. 105.
- KÁLIDÁSA, 1874b. „Léto. Z Kalidasových Ročních počasí“. Přel. J. Brandejs. *Lumír 2*, 1874, s. 119.
- KÁLIDÁSA, 1878. „Ukázka z překladu Urvaši, dramatu Kálidasova“. Podává Čeněk Vyhnis. *Zpráva o obecném realném gymnasiu v Příbrami*, s. 1–30.
- KÁLIDÁSA, 1893. *Málaviká a Agnimitras*. Drama o 5 jednáních. Přeložil Josef Zubatý. Praha: J. Otto.
- KÁLIDÁSA, 1903. *Méghadút čili Oblak poslem lásky*. Elegie. Přeložili Josef Zubatý a Jaromír Borecký. Praha: Alois Wiesner.
- KÁLIDÁSA, 1909/10. *Rtusamhára*. Ze sanskrtu přeložil a některé části ukázkou podává prof. Bedřich Votýpka. *Výroční zpráva c. k. vyššího a jubilejního gymnasia císaře a krále Františka Josefa I. v Benešově*, s. 1–13.

- KLÁŠIFÍ, Husajn Vá'iz, 1847. „Zahradník a slavík“. Bajka z perského Anwari Sohajli. Přeložil J. V. Schneider. *Česká včela* 14, 1847, s. 254–255.
- KIRTANEJ, Nilkanth Janirdan, 1897. *The Hammira-mahakavya of Nayachandra Suri*. Byculla: Education Society's Press.
- KLÁCEL, František Matouš, 1846. *Bájký Bidpajovy*. Téměř do všech jazykův dávno již přeložené, po česku vzdělané od Františka Třebovského. Díl první. Olomouc.
- KLÁCEL, František Matouš, 1850. *Bájký Bidpajovy*. Téměř do všech jazykův dávno již přeložené, po česku vzdělané od Františka Třebovského. Brno: Moravská národní jednota sv. Cyrilla a Methoda.
- KLÁCEL, František Matouš, 1906. *Ferina lišák*. Druhé ydání pořídil a úvodem opatřil Jan Kabelík. Praha: J. Otto.
- KLÁCEL, František Matouš, 1964. *Výbor z díla*. Uspořádal a předmluvu napsal Dušan Jeřábek. Praha: tátní nakladatelství krásné literatury a umění.
- KNOWLES, James Hinton, 1887. *Folk-Tales of Kashmir*. London: Trübner & CO.
- KOLLÁR, Ján, 1839. *Sláva bohyně a původ jména Slavův čili Slavjanův*. S přídávky srovnalost indického a slavského života, řeči a bájesloví ukazujícími. V listech P. J. Šafaříkovi od Jana Kollára. Pešť: J. M. Trattner-Károly.
- KONÁČ Z HODIŠKOVA, Mikuláš, 1961. *Pravidlo lidského života*. K vydání připravil a úvod napsal Milan Kopecký. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- KOVÁŘ, Emanuel (ed.), 1887. *Indické pohádky sbírky Moudré naučení (Hitopadésas)*. Po česku upravil Emanuel Kovář. Hustopeče: Ludvík Masaryk.
- KOVÁŘ, Emanuel, 1890. „Dramatická literatura starých Indů“. *Květy* 12, 1890, kniha XXV, II. pololetí, s. 341–353.
- KRÁL, Oldřich (ed.), 2011. *Základní texty východních náboženství*. III. Čínský, japonský a korejský buddhismus. Praha: Argo.
- KRAMERIUS, Matěj Václav, 2019. *Dva indické „cestopisy“*. Edice Jiří Hubáček. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- KRAMERIUS, Václav Rodomil, 1986. *Obnovený Ezop aneb Nové Ezopoy bájký podle rozličných básnířů sebrané a vypracované*. Připravil a doslov napsal Rudolf Havel. Praha: Odeon.
- KRČEK, Jakub, 1889. „Višnu a moruše. Bajka indická“. *Včelka* 2, 1889, č. 12, s. 178–179.
- KREJČÍ, František, 1914–15. „Rabindranath Tagore: Gitandžali“. *Česká mysl* 15, 1914–15, č. 2, s. 215–216.

- KYSELKA, Josef, 1878. „Indické pověsti“. *Časopis katolického duchovenstva*, 1878, č. 4, s. 314–315.
- LESNÝ, Vincenc, 1908. „Rigveda in Auswahl von Karl F. Geldner“. *Listy filologické* 35, 1908, s. 289—290.
- LESNÝ, Vincenc, 1912. *Pohádky bengálské a kašmírské*. Přeložil Vincenc Lesný. Praha: Jan Laichter.
- LESNÝ, Vincenc, 1913a. „Pověst o Kršnovi v puránech“. *Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění* 22, 1913, č. 7, s. 333–361; č. 8, s. 385–412.
- LESNÝ, Vincenc, 1913b. „Rabindranáth Tagóre“. *Čas* 17, 1913, č. 315, s. 5.
- LESNÝ, Vincenc, 1914a. „Rabíndranáth Thákur“. *Zlatá Praha* 31, 1913–1914, č. 19, 20/2 1914, s. 227.
- LESNÝ, Vincenc, 1914b. „Rabindranáth Thákur (Tagore). Stručný nástin myšlenkového prostředí a literární tvorby“. *Květy* 36, 1914, kniha LXXII, s. 167–173, 306–315, 462–469.
- LESNÝ, Vincenc, 1927. *Indické pohádky*. Přeložil Vincenc Lesný. Praha: Český čtenář.
- LIBÁŇSKÝ, Jaroslav, 1875. *Nal a Damajanti*. Báje indická. Olomouc: Kramář a Procházka.
- MACEK, Antonín, 1912. *Povídky z východu*. Praha.
- MAJEWSKI, Walenty Skorochód, 2018. *Walentego Skorochoda Majewskiego rozprawa O Słowianach i ich pobratymcach*. Wstęp i opracowanie Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- MAREK, Josef, 1913–14. „Gitándžali“. *Moderní revue* 20, 1913–1914, sv. 28, č. 8, s. 378–382.
- MARTENOVÁ, Aťa, 1920. *Život v Indii*. Podle knihy pohádek Katha Sarit Sagary. Praha: Veraikon.
- MENANT, Delphine, 1901. Moderní literatura v Indii. Přeložil J. Oliva. *Hlídky literární* 1901, č. 7, s. 481–485; č. 8, s. 559–564.
- MICHELET, Jules, 1865. *Svaté písmo člověčenstva*. Z francouzského jazyka přeložil Václav Frntišek Bambas. Praha: A. G. Steinhäuser.
- MICHL, František, 1918. „Hindská legenda o ženě“. *Český svět* 15, 1918, č. 11, s. 17–18.
- Mr., 1887. „Indické pohádky sbírky Moudré naučení“. *Ruch* 9, 1887, č. 32, s. 576.
- MRKOS, Josef, 1907–1922. *Tisíc a jedna noc*. Z arabského originálu přeložil Josef Mrkos. Praha: V. Kotrba. (Sv. I., 1907; sv. II., 1911; sv. III., 1913; sv. IV., 1922).
- MÜLLER, Friedrich Max, 1879. *The Upanishads*. In Two Volumes. part I. Translated by F. Max Müller. Oxford: [Clarendon press].

- NERUDA, Jan, 1955a. *Studie, krátké a kratší I*. K vydání připravil Jaroslav Zima. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- NERUDA, Jan, 1955b. *Podobizny III*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- NERUDA, Jan, 1958a. *Studie, krátké a kratší II*. K vydání připravil Jaroslav Zima. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- NERUDA, Jan, 1958b. *Drobné klepy I*. K vydání připravila Věra Vrzalová. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- NERUDA, Jan, 1959. *Drobné klepy II*. K vydání připravili Věra Vrzalová a Jarmila Sirotková. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- NERUDA, Jan, 1960. *Česká společnost. III*. Svazek připravil František Stýblo. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- NERUDA, Jan, 1966. *České divadlo V*. Praha: Odeon.
- NOVÁK, Arne, 1902/03. „Cizí literatury v českých překladech“. *Naše doba* 10, 1902/03, č. 1, s. 71–75; č. 3, s. 232–235; č. 7, s. 542–549; č. 10, s. 788–794; č. 12, s. 941–945.
- NOVOTNÝ, Eduard, 1866a. „Indické bájky a povídky“. *Květy* 1, 1866, č. 5, 59–60; č. 6, 71–72.
- NOVOTNÝ, Eduard, 1866b. „Z průpovědí Bhartrhariho“. *Květy* 1, 1866, č. 8, s. 94.
- Ottův slovník naučný. Illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. Praha: J. Otto, 1889–1909. [Citováno zkratkou OSN, podrobný rozpis jednotlivých svazků v oddíle II.].
- PALACKÝ, František, 1823. „Přehled dějin krasovědy a její literatury“. *Krok* 1, částka 4, 1823, s. 21–74.
- PATANJALI, 1890. *The Yoga Aphorisms. The Interpretation of William Q. Judge*. New York: The Path.
- PATAŇŽALI, 1909. *System radža-jogy*. Anglicky napsal William Quan Judge. Praha: Ústřední nakladatelství okultních děl.
- PEČÍRKA, Josef, 1859–1862. *Tisíc a jedna noc*. Arabské a perské pohádky. Přeložil Josef Pečírka. Praha. (Díl I. a II., 1859; díl III. a IV., 1860; díl V., 1861; díl VI., 1862).
- PELIKÁN, Jan, 1882. „Patnáctá povídka z Vétálapañčavimsati“. Ze sanskrtu přeložil Jan Pelikán. *Studentské listy*, 1882, s. 52–55, 70–73.
- PERTOLD, Otakar (ed.), 1910. *Buddhistické pohádky*. Osmnáct vybraných džátak. Z jazyka páli přeložil a výkladem opatřil Otakar Pertold. Praha: J. Otto.
- PERTOLD, Otakar, 1912. „Dvě drávidské povídky o bráhmanech“. *Neruda* 1, 1912, č. 40, s. 1–2; č. 41, s. 1–4.

- PERTOLD, Otakar, 1913–1914. „Jihoindické povídky“. *Národní listy* 53, 1913, č. 239, s. 16; č. 259, s. 18; č. 336, s. 23–25; č. 353, s. 1–2; 54, 1914, č. 79, s. 19–20; č. 93, s. 20; č. 127, s. 20; č. 202, s. 9–10.
- PERTOLD, Otakar, 1914. „Rabíndranáth Tagore“. *Topičův sborník* 1, 1913–1914, č. 6, s. 302–304.
- PETRŮ, Václav (ed.), 1875. *Anthologie epických básní původních i přeložených*. Upravil Václav Petrů. Praha: I.L. Kober.
- PETRŮ, Václav, 1876. „Aforismy z moudrosti indické“. *Lumír* 4, 1876, č. 3, s. 59; č. 21, s. 370; č. 29, s. 501–502.
- PETRŮ, Václav (ed.), 1877. *Indické pověsti*. Pro mládež českou upravil Václav Petrů. Praha: Rohlíček a Sievers.
- PETRŮ, Václav, 1879–80. „Odplata (bajka indická)“. *Budečská zahrada* 11, 1879–1880, díl 2, č. 12, s. 189–190.
- PETRŮ, Václav, 1881. *Illustrované dějiny literatury všeobecné*. Díl první, literatura čínská, indická, perská, hebrejská, arabská, egyptská, řecká, latinská, francouzská, španělská, portugalská, italská, rheto-románská a rumunská. Plzeň: Vendelín Steinhäuser.
- PETRŮ, Václav, 1884. „Kráľ lvů a lstiví šakalové (indická bajka)“. *Budečská zahrada* 15, díl 2, 1884, č. 5, s. 79–80.
- PETRŮ, Václav, 1890. „Dobrodružství Vasaradatty“. Ze sanskritu přeložil V. Petrů. *Pražské večerní noviny* 3, 1890, č. 24, 22.3.
- PROCHÁZKA, Václav, 1900. *Bhagavad Gíta čili vznešená báseň o nesmrtelnosti*. Dle vydání Frant. Hartmanna zčeštil Václav Procházka. Praha: Nákladem A. Kocha.
- PURKYNĚ, Jan Evangelista, 1968. *Básně a překlady*. Uspořádal Jan Thon. Praha: Academia.
- RAMBOUSEK, Filip, 1901. „Holub a liška. Indická bajka“. *Samostatnost*, 1901, s. 306.
- RIEGER, František Ladislav; MALÝ, Jakub (red.). *Slovník naučný*. Praha: Kober a Markgraf, 1860–1890. [citováno zkratkou RSN, soupis jendotlivých svazků v oddíle II.].
- ROSEN, Georg (ed.), 1891. *Perské povídky*. Dle vydání G. Rosena přeložil J. A. Mrkos. Praha: Fr. Bačkovský.
- RÜCKERT, Friedrich, 1980. *Indische Liebeslyrik*. In *Übertragungen von Friedrich Rückert*, herausgegeben und eingeleitet von Helmuth von Glasenapp. Frankfurt am Mein: Insel.
- SABINA, Karel, 1866. *Dějepis literatury československé staré a střední doby*. Praha: A. Storch.
- SELVER, P., 1913. „Anglická zpráva“. *Zvon* 13, 1912–1913, č. 31, s. 428–429.

- SCHLEICHER, August, 1851a. „Anekdoty, jak se povídají v orientu“. *Lumír* 1, 1851, č. 1, s. 11–12, č. 5, s. 114–115.
- SCHLEICHER, August, 1851b. „Nal a Damajanti“. Přeložil A. Schleicher a F. Šohaj. *Časopis musea Království českého* 15, 1851, sv. I, s. 121–123; sv. II, s. 85–101; sv. III, s. 62–84; sv. IV, s. 62–93.
- SCHLEICHER, August, 1851c. „Potopa. Povídka z nejstarší a největší epické básně Indův, Mahábhárata nazvané“. Přeložil A. Schleicher. *Časopis Musea království českého* 25, 1851, sv. I, s. 117–120.
- SCHLEICHER, August, 1851d. „Erotické epigramy“. *Lumír* 1, 1851, č. 8, s. 169.
- SCHLÖSSER, Gustav, 1888. „Indické pohádky sbírky Moudré naučení (Hitópadesas)“. *Hlídky literární* 5, 1888, č. 1, s. 7.
- SCHMIDT, Richard, 1922. *Beiträge zur indischen Erotik*. Das Liebesleben des Sanskritvolkes nach den Quellen dargestellt von Richard Schmidt. Berlin: Hermann Barsdorf Verlag.
- SCHOPENHAUER, Arthur, 1997. *Svět jako vůle a představa*. Svazek první. Přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- SCHOPENHAUER, Arthur, 2011. *Parerga a paralipomena*. Drobné filozofické spisy. 2. svazek. Přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- SCHULZOVÁ, Anežka, 1893. „Súdraka: Vasantasena, indická drama v pěti jednáních. Poprvé v národním divadle v Praze 19. ledna“. *Zlatá Praha* 10, 1892–1893, č. 11, s. 131–132; č. 12, s. 143.
- SINGH, Ajódhjá, 1911. *Déobálá*. Z hindí přeložil Vincenc Lesný. Praha: Jan Laichter.
- SLADOMEL, Vilém Ignác, 1896–97. „Dramatické umění Indů“. Dle A. Baumgartena podává Vilém Ig. Sladomel. *Vlast'* 13, 1896–1897, č. 7, s. 649–657; č. 8, s. 765–769; č. 9, s. 835–845.
- SLADOMEL, Vilém Ignác, 1898–99. „Mahabharata, národní epos starých Indů“. *Vlast'* 15, 1898–99, č. 6, s. 562–570; č. 7, s. 667–678; č. 8, s. 753–768.
- SLADOMEL, Vilém Ignác, 1900–01. „Ramayana“. Z němčiny přeložil Vilém Sladomel. *Vlast'* 17, 1900–01, č. 6, s. 516–524; č. 7, s. 665–75; č. 8, s. 758–764; č. 9, s. 820–828.
- SÓMADÉVA, 1898. „Napálený pop“. Z indických pohádek vybral St. M. *Právo lidu* 1898, č. 106, příl., s. 2.
- SÓMADÉVA, 1909. *Kathásaritságaras*. Svod milostných pohádek indických. Přeložil Vincenc Lesný. Praha: Stanislav sokol.
- SÓMADÉVA, 1981. *Oceán příběhů*. Přeložil Dušan Zbavitel. Praha: Odeon.
- ŠTŮR, Ludevít, 1853. *O národních písních a pověstech plemen slovanských*. Praha: České Museum.

ŠÚDRAKA, 1907. „VASANTASÉNA ČILI HLINĚNÝ VOZÍČEK. INDICKÉ DRAMA V X. JEDNÁNÍCH“. NAPSAL KRÁL ŠUDRAK, PŘELOŽIL PROF. BEDŘICH VOTÝPKA. *HLASY OD BLANÍKA* 23, 1907, č. 1, s. 6; č. 2, s. 6–7; č. 3, s. 5–6; č. 4, s. 6–7; č. 5, s. 6–7; č. 6, s. 5–7; č. 7, s. 6–7; č. 8, s. 6–7; č. 9, s. 5–7; č. 10, s. 5–6; č. 11, s. 6; č. 12, s. 5–6; č. 13, s. 5–6; č. 14, s. 5–6; č. 15, s. 5–6; č. 17, s. 5–6; č. 18, s. 5–6; č. 19, s. 5–6.

ŠÚDRAKA, 1959. *Hliněný vozíček*. Ze sanskrtského originálu přeložili Ivo Fišer a Jaroslav Pokorný. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.

ŠULC, Pavel Josef, 1891–1893. *Tisíc a jedna noc*. Arabské báchoroky. Přeložil P.Š.T-ý. Praha: Alois Hynek. (Sv. I., 1891; sv. II. a III., 1892; sv. IV., 1893).

THÁKUR, Rabíndranáth, 1914a. *Ukázky poesie a prósy*. Z bengálštiny přeložil Vincenc Lesný. Praha: Orientální bibliotéka.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1914b. „Dvě básně“. Z bengálštiny přeložil V. Lesný. *Besedy Času* 19, 1914, č. 1, s. 6.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1914c. „Kdys na břehu...“ Z engálštiny přeložil Otakar Pertold. *Topičův sborník literární a umělecký*, I, 1913–1914, č. 6, s. 299.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1914d. „Němá“. Přeložil K. Pojezdny (= Jaromír Doležal). *Lidové noviny* 22, 1914, č. 148, příloha.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1914e. „Uvědomění lásky“. Přeložila Věra Stephanová. *Osvěta* 44, 1914, č. 11, s. 801–810.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1914f. „Verše“. Přeložil V. Lesný. *Archa* 2, 1913–1914, č. 8, s. 65.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1914g. „Z děl Rabíndranátha Tagoreho. Bajadera, Dítě“. *Národní listy* 53, 1913, č. 352, s. 22.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1914h. „Z knihy básní pro děti“. Přeložil Antonín Klášterský. *Malý čtenář* 13, 1913–1914, č. 13, s. 194–195.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1914i. „Z poesie Rabíndranátha Tagóre vyznamenaného letošní velikou cenou Nobelovou“. Přeložil V. Lesný. *Český svět* 10, 1913–1914, č. 13, s. 21.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1915a. „Odloučení“. Ze sbírky Čaitáli přeložil V. Lesný. *Květy* 37, 1915, kniha LXXIII, s. 242.

THÁKUR, Rabíndranáth, 1915b. „Přibývající měsíc“. Přeložila Věra Stephanová. *Květy* 37, 1915, kniha LXXIII, s. 441–446.

TILSCHOVÁ, Anna Maria, 1918. *Ze staré Indie*. Praha: B. Kočí.

VÁCLAVEK, Matěj, 1887. „Indické pohádky“. *Komenský* 15, 1887, č. 47, s. 700–701.

VALEČKA, Eduard (ed.), 1893. *Bájky Bidpajovy*. Praha: Eduard Valečka.

- VELEMÍNSKÝ, Karel, 1913. „Literatura pro mládež, Žeň z literatur“. *Naše doba* 20, 1912–13, č. 2, s. 143–147.
- VESELÝ, Antonín, 1914. „Rabindranáth Tagore“. *Národní listy* 54, 1914, č. 79, s. 17.
- VOBORNÍK, Jan, 1915. „Savítri. Ze studií k Vrchlickému“. *Sborník filologický* 5, 1915, s. 162–191.
- VOTÝPKA, Bedřich, 1895. „Rg-veda X,85“. Překlad a výklad podává Bedřich Votýpka. *České museum filologické* 1, 1895, č. 2–3, s. 416–428.
- VOTÝPKA, Bedřich, 1897. „Několik obrazů z kulturních dějin staroindických“. *České museum filologické* 3, 1897, s. 175–189, 280–297, 419–432.
- VOTÝPKA, Bedřich, 1900. „Několik písní Rgvedy“. Přeložil Bedřich Votýpka. *Výročná zpráva obecního vyššího a jubilejního gymnasia císaře a krále Františka Josefa I. v Benešově*, s. 3–26.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1889. „Ukázka z hymnů rgvedských. Na Pardžanja“. Přeložili Emanuel Kovář a Jaroslav Vrchlický. *Květy* 11, 1889, č. 11, s. 508–509.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1898. *Z niv poesie národní a umělé*. Básnické parafrase Jaroslava Vrchlického (1878–1898). Praha: J. Otto.
- VRŤÁTKO, Antonín Jaroslav, 1881. *Opice a krokodil, aneb Muž nebud' otrokem své ženy!* Báje indická ze sbírky Pančatantra. Na jazyk český přeložil A. Jaroslav Vrťátko Benátský. Praha: J. Otto.
- VYHNIS, Čeněk, 1866. „Ukázka průpovědí Bhartrhariho“. Přeložil Čeněk Vyhnis. *Květy* I, 1866, č. 10, s. 117; č. 16, s. 191.
- VYHNIS, Čeněk, 1867. „O původu pohádky u Indův“. *Květy* 2, 1867, č. 8, s. 70.
- WERNER, Karel, 1992. *Dhammapadam (Cesta k pravdě)*. Přeložil a okomentoval Karel Werner. Praha: Odeon.
- WOLFF, Philipp (ed.), 1837. *Calila und Dimna oder die Fabeln Bidpai's*. Aus dem Arabischen von Philipp Wolff. Stuttgart, Scheible.
- ZÁHOŘ, Zdeněk, 1913. „Upanišad Káthaka“. *Česká kultura* 1, 1913, č. 1, s. 23–26.
- ZÁKREJS, František, 1874. „O francouzské literární hnilobě“. *Osvěta* 4, 1874, č. 4, s. 305–320; č. 5, s. 381–393.
- ZAMAROVSKÝ, Vojtěch (ed.), 1975. *Goethe – Schiller. Korespondence*. Přeložil Vojtěch Zamarovský. Praha: Odeon.
- ZBAVITEL, Dušan (ed.), 2004. *Upanišady*. Ze sanskrtských originálů přeložil Dušan Zbavitel. Praha: DharmaGaia.

- ZBAVITEL, Dušan (ed.), 2009. *Mánavadharmašástra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*. Ze sanskrtu přeložil a poznámkami opatřil Dušan Zbavitel. Praha: ExOriente.
- ZHÁNĚL, Ignác, 1902. „Mahabharatam“. *Hlídky* 7, 1902, č. 1, s. 52–53.
- ZUBATÝ, Josef, 1888. „O vývoji indického dramatu a jeho poměru k dramatu řeckému“. *Listy filologické a paedagogické* 14, 1888, s. 1–7, 98–108, 193–205.
- ZUBATÝ, Josef, 1889. „O literatuře védské“. *Listy filologické* 15, 1889, s. 1–10, 81–87, 181–196, 321–332, 401–413.
- ZUBATÝ, Josef, 1892. „O Mahábháratě“. *Časopis Musea Království českého* 66, 1892, s. 47–65, 318–334, 496–514.
- ZUBATÝ, Josef, 1893. „Vedische Mythologie von Alfred Hillebrandt“. *Listy filologické* 19, 1893, s. 391—394.
- ZUBATÝ, Josef, 1894. „Příspěvky k výkladu Rksamhity“. *Listy filologické* 20, 1894, s. 182—190.
- ZUBATÝ, Josef, 1902. „Král a zloděj. Povídka ze sbírky Zkoušení lidé (Parušaparíkša), kterou věnoval básník Vidjapati králi Igvasinhovi“. In: TILLE, Václav (red.) *Sníh*. Praha: Volné směry, s. 26–28.
- ZUBATÝ, Josef, 1903. „Z novějších prací o staroindické epice“. *Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění* 12, 1903, č. 8, s. 609–631; č. 9, s. 702–721.
- ZUBATÝ, Josef, 1904. „O Rámájaně“. *Listy filologické* 31, 1904, s. 94—104, 161—170.
- ŽEMLA, Josef, 1919. *V záři Himalají*. Indické pohádky a pověsti. Z převodu M.F. volně přeložil Josef Žemla. Praha: nákladem Socialistických listů.

V.

- ADÁMEK, Karel, 1878. „Čína, Japonsko a Indie na světové výstavě v Paříži“. *Posel z Prahy*, 1878, č. 236, příl., s. 1; č. 237, příl., s. 1; č. 242, příl., s. 1; č. 243, příl., s. 1.
- an. 1808. „Truchlivá smrt několika anglických paní a největší částky mužských nešťastného anglického korábu do Východní Indie léta 1786. plujícího“. *Hlasatel* 1808, díl 3, s. 360–369.
- an. 1823. „Jednorožec“. *Krok*, 1, částka 4, 1823, s. 151–152.
- an. 1834a. „Objevení Východní Indie“. *Světozor* 1, 1834, č. 19, s. 147–148.
- an. 1834b. „Boj nosorožce se slony“. *Světozor* 1, 1834, č. 21, s. 165.
- an. 1834c. „Vodopád Puppenassum ve Východní Indii“. *Světozor* 1, 1834, č. 35, s. 277–278.
- an. 1835. „Kupecké dopisování k Indům“. *Světozor* 2, 1835, č. 1, s. 6–7.
- an. 1838. „P. Helfer, doktor lékařství z Prahy...“ *Květy* 4, 1838, č. 28, s. 224.

- an. 1840a. „Cesta z Londýna do Bombaye trvala...“ *Květy* 1840, č. 32, s. 256.
- an. 1840b. „Dr. Helfer“. *Bohemia* 1840, č. 127, s. 1.
- an. 1843. „Pro sbírku živočichů zasláno... (Jednání společnosti)“. *Časopis českého museum* 1843, č. 4, s. 617–618.
- an. 1856. „Václav Bojer“. *Pražské noviny*, 1856, č. 301, s. 2.
- an. 1873. „Pověst o mravencích zlato dobývajících“. *Lumír* 1, 1873, č. 42, s. 507–508.
- an. 1875a. „Ženy vynikající ve vědách“. *Ženské listy* 1875, č. 12, s. 193.
- an. 1875b. „Dr. Ferd. Stolička“. *Slovan* 7, 1875, č. 13, s. 103.
- an. 1881. „Gräfin Pauline v. Nostitz“. *Das Vaterland* 22, 1881, 17/7, s. 1.
- an. 1889. „Z cesty rakouské korvety Fasana kolem světa letos nastoupené“. *Národní listy* 29, 1889, č. 305, s. 1.
- an. 1898. „In the Forbidden Land: An Account of a Journey into Tibet [...] by A. H. Savage Landor“. *Journal of the American Geographical Society of New York* 30, 1898, č. 5, s. 457–459.
- an. 1906. „Hony na krokodyly a tigry na pobřeží řeky Gangu“. *Zlatá Praha* 23, 1906, č. 29, s. 348.
- BĚHOUNEK, František, 1969. *Fregata pluje kolem světa*. Dobrodružství námořního kadeta Karla Maliny. Praha: Albatros.
- BRASSEY, Annie, 1883. *Kolem světa*. Výlet po lodi Sunbeamu, která byla naším domovem na moři po jedenáct měsíců. České od spisovatelky autorisované vydání upravil V.E. Mourek. Praha: Libuše, Matice zábavy a vědění.
- CARNEGIE, Andrew, 1913. *Moje cesta kolem světa*. Přeložil Bohumil Klika. Praha: Šimáček.
- CARNEGIE, Andrew, 1920. *Autobiography*. London: Constable & co. limited.
- ČECH, Svatopluk, 1909. *Prósa poučná a příležitostná*. Praha: F. Topič.
- DANEŠ, Jiří Viktor; DOMIN, Karel, 1912a. *Dvojím rájem*. Díl první, Cesta na Javu a po Jávě. Praha: J. Otto.
- DANEŠ, Jiří Viktor; DOMIN, Karel, 1912b. *Dvojím rájem*. Díl druhý, Cesta po Australii a na Ceylon. Praha: J. Otto.
- DEYL, Václav, 1949. *K ostrovům trpaslíků*. Praha: Orbis.
- DLABAČ, Jan Bohumír (ed.), 1821–1823. „Pamětní listové učených Čechů, Moravanů a Slezanů z obojí Indie a jiných zámořských krajin do Evropy zaslání; nyní ale z německého a latinského do českého jazyka přeložení a zprávami o oněch mužích rozmnožení od Bohumira Jana Dlabáče“. *Dobroslav* 1821, s. 99–130; 1822, s. 100–112; 1823, s. 64–86.

- DUBSKÝ, Erwin, 2022. *Obeplutí světa s korvetou Erzherzog Friedrich 1874–1876*. Cestovatelské vzpomínky císařsko-královského námořního důstojníka Erwina hraběte Dubského. Ed. Filip Suchomel. Praha: Vysoká škola uměleckoprůmyslová v Praze.
- DVOŘÁKOVÁ, Zora, 1997. *Indie, touho má!* Beroun: Baroko & Fox.
- EHLERS, Otto Ehrenfried, 1907. *An indischen Fürstehöfen*. Berlin: Allgemeiner Verein für deutsche Literatur.
- FEISTMANTEL, Otokar, 1875a. „Z cesty do Kalkuty“. Z dopisu dra Otakara Feistmantla sděluje Ota Pinkas. *Pokrok*, 1875, 23/5, s. 1.
- FEISTMANTEL, Otokar, 1875b. „Z Prahy do Kalkuty“. *Světobzor* 9, 1875, č. 43, s. 510; č. 44, s. 519; č. 48, s. 571; č. 49, s. 579; č. 50, s. 591; č. 51, s. 602; č. 52, s. 614.
- FEISTMANTEL, Otokar, 1884a. *Osm let ve Východní Indii*. Stručné vylíčení svého pobytu a výletů v zemi té (od března roku 1875 až do března roku 1883) podává Otokar Feistmantel. Praha: Jos. R. Vilímek.
- FEISTMANTEL, Otokar, 1884b. „O náboženství a posvátných místech obyvatel Východní Indie“. *Světobzor* 18, 1884, s. 402–403, 414–415, 426–427, 439.
- FEISTMANTEL, Otokar, 1887. „Vyjíždky k posvátným horám Párasnáthu a Abú“. *Zeměpisný sborník* 2, 1887, č. 1, s. 1–7; č. 2, s. 45–53; č. 3–4, s. 102–114.
- FLAŠNER, Jaro, 1908. „Ve vlasti lotosů. Reminiscence z Indie“. *Národní listy* 48, 1908, č. 137, s. 1.
- FRANCK, Harry Alverson, 1921. *Bez halěře kolem světa*. Díl I., z domova přes Evropu, Syrii a Egyptem. Přeložil a upravil Josef Zeman. Praha: Česká grafická Unie.
- GALANDAUER, Jan (ed.), 2001. „Deník Václava Havelky. Nový, neznámý pramen o cestě Františka Ferdinanda kolem světa“. *Historie a vojenství* 50, 2001, č. 3, s. 586–643.
- HAVLASA, Jan, 1915. *Cesta kolem světa*. Praha: Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého.
- HEDIN, Sven, 1910. *Tibet*. Výzkumy a dobrodružství v neznámé zemi. Překlad redigoval Ludvík Tošner. Díl I. Praha: J. Otto.
- HEDIN, Sven, 1911a. *Po souši do Indie Persií, Seistánem a Beludžistánem*. Překlad redigoval Ludvík Tošner. Praha: J. Otto.
- HEDIN, Sven, 1911b. *Tibet*. Výzkumy a dobrodružství v neznámé zemi. Dle českého vydání pro mládež upravil a vysvětlivkami opatřil Otokar Svoboda. Díl I. Praha: J. Otto.
- HEDIN, Sven, 1912. *S Hedinem celým světem*. Díl I. Přeložili Jiří Guth a Václav Kosterka. Praha: Jos. R. Vilímek.

- HELPER, Johann Wilhelm, 1859. „Dr. Johann Wilhelm Helfer's gedruckte und ungedruckte Schriften über die Tenasserim Provinzen, den Mergui Archipel und die Andamanen-Inseln“. *Mittheilungen der Kaiserlich-Königlichen Geographischen Gesellschaft zu Wien*, 3., 1859, s. 167–390.
- HEROLDOVÁ, Helena (ed.), 2008. *Jitřenka pluje na Východ*. Deník českého námořníka Václava Stejskala z cesty korvety S.M.S. Aurora do Malajsie, Indonésie, Číny a Japonska z let 1886–1888. Praha: Mare-Czech.
- HNĚVKOVSKÝ, Jaroslav, 1927. *Malířovy listy z Indie*. [I. díl]. Praha: Sfinx.
- HRANÁČ, Josef, 1915. *Cesta kolem světa na lodi Císařovna Alžběta*. Plzeň: Český denník.
- HUC, Évariste-Régis, 1887. *Cesty missionářské, které Mongolskem, Tibetem a říší čínskou vykonali Huc a gabet, kněží Kongregace sv. Lazara v Paříži*. Zčeštil Karel Jindřich. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého.
- ISIDOR ZE SEVILLY, 2001. *Etymologiae XIII–XV = Etymologie XIII–XV*. Překlad a poznámky Daniel Korte. Praha: OIKOYMENH.
- ISIDOR ZE SEVILLYx, 2009. *Etymologiae XI = Etymologie XI*. Překlad a poznámky Barbora Kocánová, Hana Šedinová a Lenka Blechová-Čelebič. Praha: OIKOYMENH.
- JANKA, Otto, 1989. *Let plachého čaroděje*. Praha: Albatros.
- JELISEJEV, Alexandr Vasiljevič, 1892. „Výlet na Ceylon“. Přeložil Josef Mach. *Lumír* 20, 1892, č. 20, s. 236–239; č. 21, s. 247–250.
- JEŽKOVÁ, Petra (ed.), 2017. *Stůňu touž nemocí*. Julius Zeyer a Jan Lier v zrcadle vzájemných dopisů. Praha: Institut umění – Divadelní ústav.
- JOHN, Jaromír, 1954. *Australská dobrodružství Aloise Topiče*. Příhody českého lovce ptakopysků. K vydání připravila a předmluvu napsala Helena Šmahelová. Praha: Státní nakladatelství dětské knihy.
- JUSTLOVÁ, Ludmila, 1994. *Malíř Indie*. Praha: Cassandra.
- KIPLING, Rudyard, 1913. *Od moře k moři*. Díl I. Přeložil Miloš Maixner. Praha: Hejda & Tuček.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1881. *Z dalekých krajin*. Kulturní obrázky pro mládež. Z anglického volně jazykem českým vyložil Josef Kořenský. Praha: J. Otto.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1889. *V cizině*. Kulturní obrázky pro mládež. Praha: A. Storch syn.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1891. *Z dalekých krajin*. Kulturní obrázky pro mládež. Praha: A. Storch syn.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1895. *Asie*. Kulturní obrázky pro mládež. Praha: A. Storch syn.

- KOŘENSKÝ, Josef, 1896. *Cesta kolem světa 1893-1894*. Díl II., Čína, Malajské souostroví, Cejlon, Indie, Rudé moře, Egypt. Praha: J. Otto, 1896.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1900. *Cesty po světě. Z Číny oklikami do vlasti – Čína, Malajské souostroví, Indie, Cejlon, Egypt*. Praha: J. Otto.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1903. *K protinožcům*. Cesta do Austrálie, Tasmanie, na Nový Zéland, ostrovy Přátelské, Samojské a Vitijské a návrat Celebesem, Javou, Korálovým mořem, Siamem, Čínou, Žaponskem, Koreou a Sibiří. Díl 1. Praha: J. Otto.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1919. *Z dalekých krajín*. Kulturní obrázky z celého světa. Praha: A. Storch syn.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1921. „Smrt příznivce Českého musea v Andamanech“. *Národní politika*, 1921, č. 212, s. 1–2.
- KOŘENSKÝ, Josef, 1922. *Asie*. Kulturní obrázky z asijského jihu a západu. Malajsko, Cejlon, Indie, Persie, Palestina, Arabie, Mesopotamie, Armenie, Malá Asie. Praha: A. Storch a syn.
- KRÁL, Leopold, 1907a. „Bombay“. *Máj* 5, 1907, č. 31, s. 475–478.
- KRÁL, Leopold, 1907b. „Vánoce na moři a na cestách“. *Máj* 5, 1907, č. 13/14, s. 205–206.
- KRÁL, Leopold, 1907c. „V zemi pagod“. *Máj* 5, 1907, č. 8, s. 113–115.
- KRAMERIUS, Matěj Václav (ed.), 1811. *Jana Mandyvilly, znamenitého a vznešeného rytíře, cesta po světě*. V kteréž vypisuje rozličné krajiny a města, a co kde buďto po zemi, po moři, anebo po velikých a nebezpečných pustinách viděl, i jaké rozličné příhody měl. Praha: k dostání v České novinářské expedici.
- KRAMERIUS, Matěj Václav, 2019. *Dva indické „cestopisy“*. Edice Jiří Hubáček. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- KRASNOV, Pjotr Nikolajevič, 1907. *Na Dalekém východě*. Obrázky z cesty po Číně, Žaponsku a Indii. Z ruštiny přeložil Jan Wagner. Praha: Beaufort.
- KUBES, Augustin (ed.), 1906. *Z vlasti Buddhovy*. Obrázky z katolických missií a ze života ve východní Indii. Přeložil Augustin Kubes. Praha: dědictví sv. Jana Nepomuckého.
- LANDOR, Henry Savage, 1904. *Na cestách zakázaných*. Cesty a dobrodružství v Tibetě. K českému vydání upravil Jaroslav Pšenička. Praha: F. Šimáček.
- LOTI, Pierre, 1909. *Indie bez Angličanů*. Přeložil J. Lacina. Brno.
- MACHULKA, Bedřich, 1955. *V Africe na stezkách zvěře*. Vzpomínky afrického cestovatele a lovce. Literárně zpracoval a doslov napsal A.L. Kaiser. Praha: Orbis.

- MACHULKA, Bedřich, 2018. *Zase na stopě...* Edice cestovních a loveckých deníků Bedřicha Machulky. Edd. Jiřina Todorovová, Pavel Onderka, Jan Šejbl, Matěj Stehl, Kristýna Blechová. Praha: Národní muzeum.
- MARTINSSON, Sven (ed.), 1918. *Itinerarium Orientale*. Mandeville's Reisebeschreibung in mittelniederdeutscher Übersetzung mit Einleitung, Varianten und Glossar herausgegeben. Lund: Gleerupska Universitets-Bokhandeln.
- MEINERT, Joseph Georg (ed.), 1820. *Johannes von Marignola minderen Bruders und Päpstlichen Legaten Reise in das Morgenland v.J. 1339–1353*. Aus dem Latein übersetzt, geordnet und erläutert von J.G. Meinert. Prag: Gottlieb Haase.
- MÜNSTER, Sebastian, 1988. *Kozmografia česká – Praha 1554*. Teil 1. Bearbeitet und übersetzt von Zikmund z Puchova. In Auswahl nachgedruckt und eingeleitet von Gerd Freidhof. München: Otto Sagner.
- NEJEDLÝ, Otakar, 1916. *Malířovy dojmy a vzpomínky z Ceylonu a Indie*. Praha: Fr. Borový.
- NEJEDLÝ, Otakar, 1919/20. „Vzpomínky na Jana Preislera“. *Volné směry* 20, 1919/20, s. 37–46.
- NEJEDLÝ, Otakar, 1923. *Malířovy dojmy a vzpomínky z Ceylonu a Indie*. Praha: Fr. Borový.
- NERUDA, Jan, 1950. *Obrazy z ciziny*. K vydání připravil a poznámkami doprovodil Karel Polák. Praha: Československý spisovatel.
- NERUDA, Jan, 1964. *Česká společnost*. Díl IV. Text připravil Břetislav Štorek. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
- NITKA, Tom, 1935. „S fregatou Novara na cestě kolem světa (roku 1857–8–9)“. *Moře Slovanům* 10, 1935, č. 1, s. 3–4; č. 3, s. 18–19; č. 4, s. 29–30; č. 5, s. 39–40; č. 6, s. 43–44.
- NOSTITZ, Pauline, 1873. *Johann Wilhelm Helfers Reisen in Vorderasien und Indien*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- NOSTITZ, Pauline, 1877. *Johann Wilhelm Helfers Reisen in Vorderasien und Indien*. Anhang: Meine Erlebnisse und Erinnerungen nach Helfers Tode. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- NOSTITZ, Pauline, 1878. *Travels of Doctor and Madame Helfer in Syria, Mesopotamia, Burmah and Other Lands*. In Two Volumes. Narrated by Pauline, Countess Nostitz (formerly Madame Helfer), and Rendered into English by Mrs. George Sturge. London: Richard Bentley & Son.
- PACLT, Čeněk, 1888. *Čeňka Paclta cesty po světě*. Příhody a zkušenosti jeho na cestách po Americe, Australii, Novém Zeelandě a jižní Africe. Dle zápisků a různých dopisů jeho vzdělal Jaroslav Svoboda. Mladá Boleslav: Karel Vačlena.

- PALACKÝ, Jan, 1858. „Den v Sydenhamu“. In: BARÁK, Josef (red.). *Máj*. Jarní almanach na rok 1858. Praha: F. Dominikus, s. 285–294.
- PERTOLD, Otakar, 1911a. „Dvojí výstup na horu Adamovu“. *Časopis turistů* 23, 1911, č. 6, s. 301–306; č. 7–8, s. 368–373.
- PERTOLD, Otakar, 1911b. „Měsíc na moři“. *Zlatá Praha* 28, 1911, č. 37, s. 443–445; č. 38, s. 455–457.
- PERTOLD, Otakar, 1913. „Mahábalipuram“. *Zlatá Praha* 30, 1913, č. 37, s. 441–442; č. 38, s. 452–454.
- PERTOLD, Otakar, 1913–14. „Výlet do Gampoly“. *Topičův sborník literární a umělecký* 1, 1913–1914, č. 12, s. 587–592.
- PERTOLD, Otakar, 1914. *Cesty po Hindústanu (1909–1910)*. Praha: J. Otto.
- PERTOLD, Otakar, 1919. *Jihoindické vzpomínky*. Črty a vzpomínky z cest. Praha.
- PERTOLD, Otakar, 1927. *Ze zapomenutých koutů Indie*. Praha: Aventinum.
- PERTOLD, Otakar, 1933. *Perla Indického oceánu*. Vzpomínky ze dvou cest na Cejlon (1910 a 1922). Praha: J. Otto.
- POLO, Marco, 1904. *Milion, čili Cesty po Asii, po Africe a po moři indickém popsané ve století XIII*. Přeložil František Maleček. Praha: J. Otto.
- POLO, Marco, 1950. *Milion*. Z rukopisu k vydání připravili Quido Hodura a Bohuslav Horák. Praha: Orbis.
- POLO, Marco, 1989. *Milion, neboli O zvycích a poměrech ve východních krajích*. Z latinské verze přeložil Václav Bahník, vysvětlivkami opatřil Ivan Hrbek. Praha: Odeon.
- PRÁŠEK, Justin Václav, 1902a. *Dějiny starověkých národů východních*. Díl druhý, velmoci staroorientálské. Praha: I.L. Kober.
- PRÁŠEK, Justin Václav (ed.), 1902b. *Marka Pavlova z Benátek Milion*. Dle jediného rukopisu spolu s příslušným základem latinským vydal Justin V. prášek. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- PRUTKÝ, Václav Remedius, 1991. *Prutky's Travels in Ethiopia and Other Countries*. Translated and edited by J. H. Arrowsmith-Brown and annotated by Richard Pankhurst. London: The Hakluyt Society.
- SEILERN-ASPANG, Josef, 1911. *Z výletu na Daleký Východ*. Brno: Benediktinská knihtiskárna.
- SCHMARDA, Karl Ludwig, 1858. „Vystupování na horu Adamovu na Ceylonu“. *Světobzor* 1, 1858, č. 7, s. 54–55; č. 9, s. 71–72.

- STEINER, R. O., 1898. „Z Bombaje. Z cest našeho krajana, lodního lékaře R. O. Steinera“. *Hlas národa* 1898, 27/3, s. 86.
- STRABÓN. *Všeobecný zeměpis*. Strojopisný nepublikovaný překlad Václava Pracha. Literární archiv PNP, fond Prach, Václav.
- SVOBODA, Václav, 1888. *Ein Kurzer Besuch auf den Nicobaren*. Von dem Reise S.M. Corvette „Aurora“ nach Ostasien. Miteinder Karte und 2 Tafeln Abbildungen. Wien: K.K. Geografische Gessellschaft.
- SVOBODA, Václav, 1892/93. „Die Bewohner des Nikobaren-Archipels nach eigenen Beobachtungen, älteren und neueren Quellen“. *Internationales Archiv für Ethnographie* 5, 1892, s. 149–168, 185–214; 6, 1893, s. 1–40.
- SVOJSÍK, Alois, 1911a. „Ze dvojí návštěvy Ceylonu“. *Světobzor* 1911, č. 17, s. 396–398.
- SVOJSÍK, Alois, 1911b. „Z cest po Přední Indii“. *Světobzor*, 1911, č. 20, s. 469–472.
- ŠIMEK, František (ed.), 1911. *Cestopis t.zv. Mandevilla*. Český překlad pořízený Vavřincem z Březové. K vydání připravil, úvodem a slovníčkem opatřil František Šimek. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- ŠIMEK, František (ed.), 1912. *Cestopis t.ř. Mandevilla*. Vydal František Šimek. Praha: J. Otto.
- ŠIMEK, František (ed.), 1963. *Cestopis tzv. Mandevilla*. K vydání připravil, poznámkami a slovníčkem opatřil František Šimek. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
- ŠÍR, František, 1826. *Výbor ze spisovatelů řeckých*. Díl I., Prostonluva. Jičín: František Kastránek.
- ŠÍR, František, 1827. „O samožonkách. Z Diodora Sikulského, II.43“. *Krok* 2, částka 2, 1827, s. 228–240.
- UZEL, Jindřich, 1902. „List z Ceylonu. Dojmy českého přírodnika“. *Národní listy* 42, 1902, č. 2, s. 1; č. 187, s. 1; č. 233, s. 1.
- UZEL, Jindřich, 1908. „Cesta do Východní Indie a pobyt v Bombeji r. 1901“. *Osvěta* 38, 1908, s. 452–463, 540–551, 595–604, 727–737.
- VANÝSEK, Rudolf, 1911. *Jak člověk poznával zemi*. (Historie objevů na mořích a pevninách od dob nejstarších po dni naše). Přerov: Nakladatelství a knihtiskárna Jaroslava Strojila.
- VINAŘICKÝ, Karel Alois, 1839. „Výpisy ze Strabona“. *Časopis Českého museum* 13, 1839, s. 269–287.
- VODŇANSKÝ, Jan, 2013. *Lidská monstra*. Vokabulář zvaný Lactifer IV. Edice a překlad Hana Šedinová. Praha: OIKOYMENH.

WAWRA, Ritter von Fernsee, Heinrich, 1871–1873. „Skizzen von der Erdumseglung S. M. Fregatte Donau“. *Österreichische botanische Zeitschrift* 21, 1871, č. 12, s. 358–365; 22, 1872, č. 1, s. 24–32; č. 2, s. 60–69; č. 3, s. 90–97; č. 4, s. 127–133; č. 5, s. 157–161; č. 6, s. 198–201; č. 7, s. 222–227; č. 8, s. 259–265; č. 9, s. 297–302; č. 10, s. 332–335; č. 11, s. 362–368; č. 12, s. 397–405; 23, 1873, č. 2, s. 60–64.

WAWRA, Ritter von Fernsee, Heinrich, 1878. *Eine Lebenskizze*. Brünn: Rudolf M. Rohrer.

WAWRA, Ritter von Fernsee, Heinrich, 1883. *Itinera principum s. coburgi*. Die botanische Ausbeute von den Reisen ihrer hoheiten der Prinzen von Sachsen-Coburg-Gotha. Erster Teil, Reise der Prinzen Philipp und August um die Welt. Wien: Carl Gerold's Sohn.

WAWRA, Ritter von Fernsee, Heinrich, 1998. „Jindřich rytíř Vávra z dalekých moří, C. K. námořní štábní lékař – Životopis“. In: ŠULEŘ, Petr (ed.). *Jindřich Vávra, rytíř dalekých moří*. Katalog ke stejnojmenné výstavě. Brno: Moravské zemské muzeum, s. 17–36.

VI.

-á-, 1903. „České spisy“. *Národní listy* 53, 1903, č. 310, s. 3.

-a-, 1907. „Básnické překlady“. *Máj* 5, 1906–07, č. 22, s. 349–350,

-a-, 1908. „Nové překlady básnické“. *Máj* 6, 1907–08, č. 39, s. 592.

A.T., 1899–1900. „R. Kipling: Kniha džunglí“. *Zlatá Praha* 17, 1899–1900, č. 9, s. 108.

aa, 1902. „Novému století anglické poesie nesvíti...“ *Zvon* 2, 1901–02, č. 37, s. 519.

an. 1839. „Knihy krále indického“. *Květy* 1839, č. 32, s. 254.

an. 1851. *Historie jednoho skrže bouřku mořskou nešťastného, ke konci ale velmi bohatým učiněného Engličana, jménem Bertholda*. Z německého jazyka do českého přeložená. Jindřichův Hradec: Aloisius Josef Landfrass.

an. 1872. „Nyní i v hodině smrti naší“. *Škola Božského srdce Páně* 6, 1872, s. 263–267.

an. 1870. „Z českého divadla“. *Národní listy* 17, 1877, č. 235, s. 2.

an. 1883. „Julius Zeyer: Fantastické povídky“. *Světobzor* 17, 1883, č. 2, s. 23.

an. 1885. „Srdnaté odřeknutí se sv. Josafata“. *Škola Božského srdce Páně* 18, 1885, s. 285.

an. 1890. „W. O. von Horn: Vděčná Indiánka“. *Evanjelické listy* 7, 1890, č. 10, s. 187–188.

an. 1899. „České spisy“. *Národní listy* 39, 1899, č. 186, s. 3.

an. 1900a. „České spisy“. *Národní listy* 40, 1900, č. 116, s. 9.

an. 1900b. *Vypravování z poslední indické války*. Od jedné anglické paní. New York: American Tract Society.

an. 1902a. „Tajemství Kiplingovy popularity“. *Čas* 16, 1902, č. 259, s. 6.

an. 1902b. „Básníková odpověď“. *Národní listy* 42, 1902, č. 351, odpolední vydání, s. 4.

- an. 1903. „Dva askéti. Východní legenda“. *Lotus* 5, 1903, s. 145–146.
- an. 1904. „R. Kipling: Vybrané povídky“. *Národní listy* 44, 1904, č. 333, s. 3.
- an. 1905. „Pundari. Pověst“. *Lotus* 7, 1905, s. 134–137.
- an. 1906. „Indická princezna“. *Národní listy* 46, 1906, č. 226, s. 6.
- an. 1907. „Umělecká směs“. *Venkov* 2, 1907, č. 260, s. 6.
- an. 1907/08. „Dne 10. prosince...“. *Zvon* 8, 1907–08, č. 14, s. 223.
- an. 1908. „Čtěte Kiplingův román Kim!“ *Čas* 22, 1908, č. 101, s. 1.
- an. 1909. „Jak ty chceš. Legenda čili pověst indických křesťanů“. *Škola Božského srdce Páně* 32, 1909, s. 316, 342–343, 374–375.
- an. 1909/10. „Souborné vydání spisů R. Kiplinga...“. *Český svět* 6, 1909–10, č. 21–22, s. 22.
- an. 1911. „Dygasiński – slovanský Kipling“. *Lidové noviny* 19, 1911, č. 319, s. 2–3.
- an. 1911–12. „Rudyard Kipling do české literatury“. *Český svět* 8, 1911–12, č. 2, s. 25; č. 3, s. 24.

ANDERSEN, Hans Christian, 1901. *Andersenovy pohádky*. Světové vydání. Díl I. Přeložil Jaroslav Vrchlický. Praha: F. Šimáček.

ANDRLÍK, František Josef, 1889. *Z dalekých končin*. Dvě povídek pro mládež dospělejší. Velké Meziříčí: J. F. Šašek.

ARBES, Jakub, 1988. *Osudy žen*. Čtyři romaneta. Edičně připravili Jaroslava Janáčková a Jarmila Višková. Praha: Československý spisovatel.

ARNOLD, Edwin, 1879. *The light of Asia, or, The great renunciation (Mahabhinishkramana)*. Being the life and teaching of Gautama, prince of India and founder of Buddhism (as told in verse by an Indian Buddhist). New York: Home Book Co.

ARNOLD, Edwin, 1885. *The Secret of Death*. With some collected Poems. London: Trübner & Co.

ARNOLD, Edwin, 1907–07. *Světlo Asie, čili, Veliké sebeodříkání (Mahâbhiniškramana), to jest život a učení Gotamy, prince indického a zakladatele buddhismu*. Ve verších vyprávěno indickým budhistou. Rozměrem originálu přeložil František Prachař. Praha.

ARNOLD, Edwin, 1924. *Světlo Asie čili Veliké odříkání: [Mahâbhiniškramana], t. j. život a učení Gótamy, prince indického a zakladatele buddhismu, jak vyprávěno ve verších indickým buddhistou*. Rozměrem originálu přeložil Josef J. David. Praha: J. Otto.

ASSOLLANT, Alfred, 1903. *Hrdinný kapitán Korkoran*. Vypravování neuvěřitelných a podivuhodných, nicméně zcela pravdivých dobrodružství. České mládeži vypravuje František Faustin. Praha: Jos. R. Vilímek.

AUŘEDNÍČEK, Otakar, 1894. *Pseudokontessy a jiné novelly*. Praha: Fr. Ad. Urbánek.

- BAČKOVSKÝ, Alexandr, 1903/04. „Rudyard Kipling: Kim“. *Literární listy* 1/21, 1903/1904, č. 5, s. 97–99.
- BARRILI, Anton Giulio, 1917. *Poklad indické Golkondy*. Přeložil G. Horlivý. Praha: Ústřední dělnické nakladatelství a knihkupectví.
- BARTOŠ, Josef, 1899/1900. „Rudyard Kipling“. *Česká revue* 3, 1899/1900, č. 8, s. 903–910; č. 9, s. 1040–1045; č. 10, s. 1165–1171; č. 11, 1300–1307.
- BARTOŠ, Josef, 1902–03. „Drobné črty z anglické literatury“. *Lumír* 31, 1902–03, č. 4, s. 51–52.
- [BERLICHINGEN, Adolf von], 1887. „Arumugam, vytrvalý princ indický. Osudy pokřtěného prince indického, vypravované volně dle zpráv misionářských“. *Škola Božského srdce Páně* 20, 1887, s. 99–102, 131–134, 163–165, 206–208, 241–243, 304–307.
- BERNARDIN DE SAINT-Pierre, Henri, 1842. *Chýše indická*. Z francouzského přeložil Karel Pichler. Praha: Tiskem a nákladem Anny ovdovělé Špinkové.
- BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, Henri, 1912. *Indická chatrč*. Přeložil Pavel Projsa. Praha: Alois Hynek.
- BERTHET, Élie, 1884. *Žákyň v pěti dílech světa*. Přeložil Adolf Potůček. Praha.
- BÍLÝ, František, 1883. „Výpravná prosa“. *Osvěta* 13, 1883, č. 6, s. 559–560.
- BORECKÝ, Jaromír, 1906. „Indická princezna“. *Národní listy* 46, 1906, č. 242, s. 4.
- BORECKÝ, Jaromír, 1911. *Zpěvy života*. Básně. Praha: Máj.
- BREISKY, Arthur, 1997. *V království chimér*. Korespondence a rukopisy z let 1902–1910. K vydání připravil Luboš Merhaut. Praha: Thyrsus.
- BŘEZINA, Otokar, 1996. *Eseje*. Uspořádal, k vydání připravil Petr Holman. Olomouc: Votobia.
- BŘEZINA, Otokar, 2004. *Korespondence*. Sebral, k vydání připravil, doslov a ediční poznámku napsal a soupisy zpracoval Petr Holman. Brno: Host.
- BURNOUF, Eugène, 1872. *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. Précédée d'une notice de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris: Maisonneuve et Cie.
- BUZURG IBN ŠAHRIJÁR, 2012. *Divy a záhady Indického oceánu*. Přeložil a předmluvou a poznámkami opatřil Jaroslav Oliverius. Praha: Academia.
- BYRON, George Gordon, 1911. *Giaur*. Přeložil Jan Hart. Praha: Alois Hynek.
- CALAPATINA, Dalamánek, 1900. *Nezranitelný fakir a jeho druh Albino*. (Div dvacátého století). Žert pro dva pány. S použitím cizího motivu nově napsal Dalamánek Calapatina. Praha: Josef Šváb.

- CAMÕES, Luís de, 1895. „Sloky psané otrokyni jménem Barbara, kterou básník v Indii miloval“. Přeložil Jaroslav Vrchlický. In: CUNHA, Xavier da (ed.). *Pretidão de Amor*. Endechas de Camões a Bárbara escrava seguidas da respectiva tradução em várias línguas. Lisboa: Imprensa Nacional, s. 595–596.
- CAMÕES, Luís de, 1902. *Lusovci*. Báseň o desíti zpěvech. Přeložil formou originálu Jaroslav Vrchlický. Praha: J. Otto.
- CARUS, Paulc, 1910. *Nirvana*. Vypravování pojednávající o buddhistické psychologii. Volně přeložil Jiří Lamont. Praha: Revue Proč žijeme?.
- COLLINS, Wilkie, 1896. *Žlutý dým*. Praha: Knihotiskárna Politiky.
- CROKER, Bythia Mary, 1912. *Ženich z Indie*. Dle anglického románu B. M. Crokerové upravila B. H. P. Praha: Románová příloha Národní politiky.
- CZECH Z CZECHENHERZU, Arnošt, 1910. *Erotovy úsměvy*. Praha: O. Janáček.
- ČECH, Leander, 1885. „Jaroslav Vrchlický: Perspektivy“. *Literární listy* 6, 1885, č. 1, s. 12–13; č. 2, s. 24–25; č. 3, s. 37–38.
- ČECH, Svatopluk, 1899a. *Báchorky veršem*. Praha: F. Topič.
- ČECH, Svatopluk, 1899b. *Lešetínský kovář a menší básně*. Praha: F. Topič.
- ČECH, Svatopluk, 1901. *Vzpomínky z cest a života*. Díl II. Praha: F. Topič.
- ČECH, Svatopluk, 1910. *Poslední verše*. Uspořádal Ferdinand Strejček. Praha: F. Topič.
- ČECH, Svatopluk, 1913. *Prvotiny*. I. Uspořádal a vydal Ferdinand Strejček. Praha: Fr. Topič.
- ČELAKOVSKÝ, František Ladislav, 1829. *Ohlas písní ruských*. Praha: Písmem Pospíšilovým.
- ČERVINKA, Vincenc, 1902–03. „R. Kipling: Povídky z Indie“. *Zlatá Praha* 21, 1902–03, č. 2, s. 23.
- ČERVINKA, Vincenc, 1903–04. „R. Kipling: Kim“. *Zlatá Praha* 21, 1903–04, č. 12, s. 143.
- ČERVINKA, Vincenc, 1911–12a. „R. Kipling: Prosté povídky z indických hor“. *Zlatá Praha* 29, 1911–12, č. 22, s. 266.
- ČERVINKA, Vincenc, 1911–12b. „R. Kipling: Kniha džunglí I., II.“. *Zlatá Praha* 29, 1911–12, č. 14, s. 171.
- DANILEVSKIJ, Grigorij Petrovič, 1883. *Na Indii*. Historická povídka z doby Petra Velikého. Přeložil Gabriel Šuran. Praha: Alois R. Laueremann.
- DAUTHENDEY, Max, 1919. *Lingam*. Dvanáct asijských novel. Přeložil Alfons Breska, úvodní studii napsal Arne Novák. Praha: Nakladatelské družstvo Máje.
- DEML, Jakub, 1931. *Mé svědectví o Otokaru Březinovi*. Praha: Plejada.
- DEML, Jakub, 2013. *Prvotiny*. Eds. Martin C. Putna a Závaš Šuman. Praha: Academia.

- DOLENSKÝ, Antonín (ed.), 1923–28. „Z korespondence Julia Zeyera“. *Časopis Národního musea* 97, 1923, s. 160–172, 255–262; 98, 1924, s. 43–52, 234–138, 242–253; 99, 1925, s. 55–64, 181–192, 258–273; 101, 1927, s. 81–88, 200–212, 298–303; 102, 1928, s. 56–67, 166–173, 281–285.
- DOLENSKÝ, Jan, 1898. *Doma i v cizině*. Přírodopisné obrazy. (Savci). Praha: Jos. R. Vilímek.
- DOSTÁL-LUTINOV, Karel, 1930. *Květiny*. Kniha lyriky. Olomouc: Družina literární a umělecká v Olomouci.
- DOYLE, Arthur Conan, 1905. *Znamení čtyř*. Detektivní román. Přeložil Jan Franča. Praha: Pražské noviny.
- DOYLE, Arthur Conan, 1970. *The Complete Sherlock Holmes*. With a Preface by Christopher Morley. New York: Doubleday & Company.
- DUŠEK, Vendelín, 1829. „Tři královci. Východní pověst“. *Jindy a nyní* 1, 1829, II., s. 27–28.
- DVOŘÁK, Xaver, 1905. *Soli Deo*. Básně. Prostějov: Nový život.
- EISLER, František, 1902. *Mořské sny*. Básně. Nový Jičín: Nový život.
- EWERS, Hanns Heinz, 1931. *Črty z Indie*. Přeložil O. Reindl. Praha: Všetečka & spol..
- FISCHER, Otokar, 1918. *Hořící keř*. Básně. Praha: Zátíší.
- FIŠER, Jaroslav Jan, 1919. *Fantastické novelly*. Praha: A. Neubert.
- FLORIAN, Jean-Pierre Claris de, 1829. *Florianovy novelly*. Díl druhý. Převedení Josefa F. P. Holmanna. Jičín: František Kastránek.
- FLORIAN, Jean-Pierre Claris de, 1900. „Zulbar. Indická pohádka“. Z franciny přeložila K. *Hlas národa* 1900, č. 70, příloha Nedělní listy.
- FRANCIS, J.M., 1918. *Postrach džungle*. Povídka z Indie. Přeložil František Šadek. Praha: Kamil Šolc.
- GOBINEAU, Arthur., 1905. *Asijské novelly*. Řada první. Z franciny přeložil Adolf Gottwald. Praha: J. Otto.
- GOLL, Jaroslav, 1874. „Indické motivy“. *Lumír* 2, 1874, č. 17, s. 202.
- GOLL, Jaroslav, 1930. *Básně*. Uspořádal a poznámkami i doslovem opatřil Otokar Fischer. Praha: Ot. Storch-Marien.
- GRESSET, Jean-Baptist-Louis, 1817. *Papoušek*. Báseň směšnohrdinská Gresseta ve čtyřech zpěvích. Z francouzského přeložil František Jan Kinský. Brno: Josef Jiří Trassler.
- GRÜNWARD, Beneš, 1901. *Zpěvy od bran zamčených*. Verše (1899–1900). Praha: Grosman a Svoboda.
- GUMILJOV, Nikolaj, 1931. *Výběr z díla*. Přeložil Zdeněk Spilka. Praha: J. Otto.

- HÁJEK, Karel Boromejský, 1905. *Kniha Rut*. 1896–1900. Praha.
- HAŠEK, Jaroslav, 1920. *Pepíček Nový a jiné povídky*. Praha: Tribuna.
- HAŠEK, Jaroslav, 1925. *Průvodčí cizinců a jiné satiry z cest i z domova*. Praha: Adolf Synek.
- HAŠEK, Jaroslav, 1958. *Loupežný vrah před soudem*. Text připravil Radko Pytlík. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- HAŠEK, Jaroslav, 1973. *Zábavný a poučný koutek Jaroslava Haška*. Textově připravil a doslov napsal Radko Pytlík. Praha: Československý spisovatel.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 2004. *Filosofie dějin*. Z německého originálu přeložil Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- HELLMUTH-BRAUNER, Vladimír (ed.), 1941. *Přátelství básníka a malířky*. Vzájemná korespondence Julia Zeyera a Zdenky Braunerové. Praha: Vyšehrad.
- HENSLER, Karl Friedrich, 1792. *Das Sonnenfest der Braminen*. Ein Heroisch-komisches Original-Singspiel in zwei Auszügen. Die Musik ist von Herrn Wenzel Müller, Kapelmeister. Wien: gedruckt mit Schmidtschen Schriften.
- HESOVÁ, Petra & ŘÍHA, Jakub & VANĚK, Václav (edd.), 2011. *Staré a nové světy*. Tři české romantické novely. Edičně připravili, komentářem, poznámkami a vysvětlivkami opatřili Petra Hesová, Jakub Říha, Václav Vaněk. Příbram: Pistorius & Olšanská.
- HEYDUK, Adolf, 1900. *Parnasie*. Praha: J. Otto.
- HEYDUK, Adolf, 1905. *Znělky*. Praha: J. Otto.
- HEYDUK, Adolf, 1909. „Otázky k Bohu“. in: *Almanach akademického spolku Orličan*. Rychnov nad Kněžnou: Orličan, s. 61–62.
- HEYDUK, Adolf, 1910. *Co hlavou táhlo*. Volné verše. Praha: J. Otto.
- HLOUCHA, Karel, 1908. *Podivuhodné Jiříčkovo cestování*. Praha: Jos. R. Vilímek.
- HNĚVKOVSKÝ, Šebestián, 1844. *Doktor Faust*. Starožitná pověst v devíti zpěvích. Praha: Knížecí arcibiskupská kněhtiskárna v semináři.
- HOLÝ, Jan Nepomuk Josef, 1900. „Úvod nového katechismu“. *Rádce duchovní* 7, 1900, s. 128–131.
- HOLÝ, Jan Nepomuk Josef, 1910. „O ctnosti“. *Rádce duchovní* 17, 1910, s. 340.
- HORKÝ, Karel, 1926. *Má úcta!* Humoresky a satiry. Praha: F. Topič.
- HORN, W.O. von, 1878. *Vděčná Indiánka*. Povídka z doby velikého zbouření Indů proti Angličanům. Praha: Jaroslav Pospíšil.
- HORN, W.O. von, 1882. *Cesta do Východní Indie*. Povídka pro mládež i dospělejší. Dle W.O. z Hornů vzdělal Josef Krejčí. Praha: M. Knapp.
- ILLOVÝ, Rudolf, 1903. *Květy odboje*. Verše. Praha.

- IVOI, PAUL d', 1902. *Tajemný doktor*. Přeložil Jiří Guth. Praha: Vilímek.
- JEŽKOVÁ, Petra (ed.), 2017. *Stůňu touž nemocí*. Julius Zeyer a Jan Lier v zrcadle vzájemných dopisů. Praha: Institut umění – Divadelní ústav.
- KARAFIÁT, Jan, 1900. *Broučková pozůstalost*. II. Písničky svobodného. Praha: Reformované listy.
- KARAS, Matěj, 1880. *Lovecké obrázky z cizích krajín*. Praha: A. Storch syn.
- KARAS, Matěj, 1885. *Dobrodružství v Indii*. Povídka ze života Evropanů v Kalkutě. Praha: F. Kytka.
- KARAS, Štěpán, 1885. *V zemi bílých slonů*. Povídka ze Zadní Indie. Mládeži i dospělým upravil Štěpán Karas. Praha: F. Kytka.
- KARÁSEK ZE LVOVIC, Jiří, 1901. „Z nové produkce poetické“. *Rozhledy* 11, 1901, č. 10, s. 252.
- KARÁSEK ZE LVOVIC, Jiří, 1904. *Lásky absurdné*. Praha: Hejda & Tuček.
- KARÁSEK ZE LVOVIC, Jiří, 1905. *Sodoma*. Kniha pohanská. Praha: Hejda & Tuček.
- KARÁSEK ZE LVOVIC, Jiří, 1909. *Apollonius z Tyany*. Dramatická báseň. Praha: K. Neumannová.
- KARÁSEK ZE LVOVIC, Jiří, 1911. *Posvátné ohně*. Novelly. Praha: Moderní bibliotéka.
- KAŠPAR, Alois (ed.), 1902–04. „Z korespondence Julia Zeyera“. *Časopis Musea Království českého* 76, 1902, s. 233–261, 448–473, 509–522; 78, 1904, s. 115–141, 249–284, 430–445.
- KIPLING, Rudyard, 1896a. *Obrázky z Indie*. II. Přeložil I.K. Praha: Šimáček.
- KIPLING, Rudyard, 1896b. *Obrázky z Indie*. Přeložil Josef Václav Sládek. Praha: Šimáček.
- KIPLING, Rudyard, 1899a. *Několik povídek*. Z angl. přeložil Josef Bartoš. Praha: J. Otto.
- KIPLING, Rudyard, 1899b. *Kniha džunglí*. Z anglického originálu přeložila Pavla Moudrá. Praha: Vzdělávací bibliotéka.
- KIPLING, Rudyard, 1901. *Za kouzlem drahokamů*. Román. Přeložil H. Šmíd. Praha: Národní tiskárna a nakladatelství.
- KIPLING, Rudyard, 1903a. *Povídky z Indie*. Z angličtiny přeložil Emil Hácha. Praha: J. Otto.
- KIPLING, Rudyard, 1903b. *Kim*. Přeložila Pavla Moudrá. Praha: J. Otto.
- KIPLING, Rudyard, 1904. *Vybrané povídky*. Přeložil Josef Bartoš. Praha: J. Otto.
- [KIPLING, Rudyard], 1905. „Zázrak Purun Bhagatův“. *Lotus* 7, 1905, s. 167–174, 220–229.
- KIPLING, Rudyard, 1910a. *Z pokraje džunglí*. Dvě povídky. Z angličtiny přeložil a úvodní slovo napsal F.O. Hart. Praha: Alois Hynek.
- KIPLING, Rudyard, 1910b. *Fantom nosítek*. Přeložil Cyril Žďárský. Praha: Antonín Bouček.

- KIPLING, Rudyard, 1911. *Kniha džunglí, Druhá kniha džunglí*. Přeložil Miloš Maixner, verše přeložil Josef Šimánek. Praha: Hejda & Tuček.
- KIPLING, Rudyard, 1912. *Prosté povídky z indických hor*. Z anglického přeložila Lydia Kolátorová. Praha: Hejda & Tuček.
- KIPLING, Rudyard, 1913. *Naulahka, náhrdelník*. Povídka západu a východu. Přeložila Lydia Kolátorová. Praha: Hejda & Tuček.
- KIPLING, Rudyard, 2014. *Vybrané povídky*. Přeložil Josef Bartoš. 2. vydání. Praha: Dobrovský.
- KIPLING, Rudyard, 2017. *Něco o mém životě*. (Pro přátele známé i neznámé). Přeložil Rudolf Chalupný. Praha: Dauphin.
- KLÁŠTERSKÝ, Antonín, 1934. *Vzpomínky a portréty*. Praha: Fr. Borový.
- KLICPERA, Václav Kliment, 1906. *Soubor spisů Václava Klimenta Klicpery*. Díl 1., dramatická díla veseloherní. Vydání uspořádal a úvodem opatřil František Adolf Šubert. Praha: B. Kočí.
- KNĚŽEVSKÝ, František, 1875. „Povídky z východu“. In: ŠVÁCHA, Josef Karel. *Z pralesův amerických*. Povídka ze života Indianův. Praha: Mikuláš a Knapp.
- KNOESL, Bohuslav (ed.), 1954. *Jaroslav Vrchlický – Eduard Albert. Vzájemná korespondence*. K vydání připravil Bohuslav Knoesl. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- KÓBOR, Tamás, 1894. „Indie“. Z maďarštiny přeložil O.S. Vetti. *Květy* 16, 1894, I. pololetí, s. 647–654.
- KLÍMA, Ladislav, 2022. *Sebrané spisy*. V. „Bel“letrie. Edici řídí Erika Abrams. Praha: Torst.
- KOUBEK, Jan Pravoslav, 1857a. *Sebrané spisy veršem i prozou*. Díl I. K vydání spořádal František Lad[islav] Vorlíček. Praha: Karel Bellmann.
- KOUBEK, Jan Pravoslav, 1857b. *Sebrané spisy veršem i prozou*. Díl III. K vydání spořádl František Ladislav Vorlíček. Praha: Karel Bellmann.
- KRÁSNOHORSKÁ, Eliška, 1889. *Bajky velkých*. Praha: Eduard Valečka.
- KRÁSNOHORSKÁ, Eliška, 1895. *Na živé struně*. Vlastenecké básně. Praha: Jos. R. Vilímek.
- KREJČÍ, Jan, 1910–11. „R. Kipling: Kniha džunglí“. *Naše doba* 18, 1910–11, č. 10, s. 790.
- KRSEK, František, 1923. „Světlo Asie“. *Naše řeč* 7, 1923, č. 6, s. 178–185.
- KRSEK, František, 1926. „Světlo Asie“. *Naše řeč* 10, 1926, č. 5, s. 142–149.
- KUČERA, Karel, 1883. *Básně*. Praha: J. Otto.
- KUČERA, Karel, 1890. *Zapadlé hvězdy*. Básně. Praha: J. Otto.
- KVAPIL, František, 1887. *Zaváté stopy*. Verše. Praha: J. Otto.

- KVAPIL, Jaroslav, 1889. *Padající hvězdy*. Básně. Praha.
- KVAPIL, Jaroslav, 1890. *Růžový keř*. Básně (1888–1890). S úvodním listem Jaroslava Vrchlického. Praha: Bursík a Kohout.
- l., 1900–01 „Beneš Grünwald: Zpěvy od bran zamčených“. *Zvon* 1, 1900–01, č. 35, s. 419–420.
- LANG, Alois, 1904. *Buddhismus*. Ostrava: R. Papauschek.
- LAUERMANNOVÁ-MIKSCHOVÁ, Anna, 1918/19. „Z neznámých dopisů Julia Zeyera“. *Cesta* 1, 1918/19, s. 870–873, 895–898.
- LE ROUGE, Gustave, 1914. *Pozemšťan na Marsu*. Tajuplné experimenty indických bráhmánů. Fantastický román. Autorisovaný překlad F. Štěpánka. Praha: E. Weinfurter.
- LECONTE DE LISLE, Charles-Marie, 1901. *Nová řada básní*. Básně antické, barbarské, tragické a poslední (1894–1900). Přeložil Jaroslav Vrchlický. Praha: J. Otto.
- LEGER, Karel, 1890. *V zátíší*. Román. Praha: Eduard Valečka.
- LEGER, Karel, 1897. *Chvilku zas doma*. Kus románu a satiry. Praha: F. Topič.
- LEŠEHRAD, Emanuel, 1924. *Démon a jiné příběhy*. Praha: Švejda.
- LEŠEHRAD, Emanuel, 1931. *Slunovrat*. Zpěvy. Praha: Alois Srdce.
- lh-, 1905/06. „Karel Bendl: Indická princezna. Opereta o 3 dějstvích. Nový děj a text složil K. Mašek“. *Přehled* 4, 1905–06, č. 50, s. 874–876.
- LOTI, Pierre, 1895. *Námořník*. Přeložil Jiří Guth. Praha: F. Šimáček.
- LUKŠÍK, František, 1919. *V ovzduší míru a paprscích lásky*. Román XXX. století. Nová Paka: Karel Sezemský.
- MACEK, Antonín, 1912. *Povídky z východu*. Praha.
- MÁCHA, Karel Hynek, 1972. *Literární zápisníky, deníky, dopisy*. K vydání připravili Karel Janský, Karel Dvořák a Rudolf Skřeček. Praha: Odeon.
- MACHÁČEK, Simeon Karel, 1846. *Drobnější básně*. Praha: Tiskem knížecí arcibiskupské impressí.
- MACHAR, Josef Svatopluk, 1932. *Tristium Vindobona I–XX*. 1889–1892. Praha: Aventinum.
- MALÝ, Jakub, 1852. *Kvítí z cizích luhů*. Sbíрка krátkých povídek zábavných, přeložená z rozličných jazyků od J.B. Malého. Svazek IV. Praha: Jaroslav Pospíšil.
- MALÝ, Jakub, 1853. *Kvítí z cizích luhů*. Sbíрка krátkých povídek zábavných, přeložená z rozličných jazyků od J.B. Malého. Svazek VI. Praha: Jaroslav Pospíšil.
- [MARQUART, Paul], 1890. *Lorana, indická princezna*. Dle německého napsal F. Schwarz. Praha: F. Kytka.

- MAŠEK, Karel, 1894. *Utíkej Káčo!* Čili jak by někteří ze souvěkých verševců českých zpracovali thema národní písně: Utíkej, Káčo, utíkej, honí tě kocour divokej. Káča utíká co může, kocour ji chytit nemůže. Dovolil si hádati Karel Mašek zv. Fa Presto. Praha: Jos. R. Vilímek.
- MAŠEK, Karel, 1906. *Indická princezna*. Slova Karel Mašek, hudba Karel Bendl. Praha: Šimáček.
- MAŠEK, Karel, 1908. *Kunálovy oči*. Zpěvohra o 3 dějstvích od O. Ostrčila. Slova dle novelly od J. Zeyera. Praha: Máj.
- MAUPASSANT, Guy de, 1908. *Slečna Fifi*. Přeložil Jaroslav Vrchlický. Praha: Jos. R. Vilímek.
- MIŘIOVSKÝ, Emanuel, 1882–83. „Julius Zeyer: Fantastické povídky“. *Lumír* 11, 1882–83, č. 2, s. 32.
- MOKRÝ, Otokar, 1884. *Povídky a arabesky*. Praha: Jos. R. Vilímek.
- MOKRÝ, Otokar, 1886. *Povídky a drobné kresby*. Praha: J. Otto.
- MOKRÝ, Otokar, 1888. *Dumy a legendy*. Praha: J. Otto.
- MOORE, Thomas, 1817. *Lalla Rookh*. An Oriental Romance. London: Paternoster-Row. Online dostupné na <https://en.wikisource.org/wiki/Lalla_Rookh>.
- MOORE, Thomas, 1894. *Lalla Rookh. Část první*. Přeložil František Krsek. Praha: J. Otto.
- MOORE, Thomas, 1898. *Lalla Rookh. Část třetí*. Přeložil František Krsek. Praha: J. Otto.
- MOŽNÝ, Jan, 1861. *Uprchlec z vlasti*. Povídka z doby nejnovější. Praha: Jaroslav Pospíšil.
- MRÁZ, Stanislav, 1913. *Čekání na štít Phoeba*. Intermezzo z lyriky Era a srdce a romancero Z alba písní a pastorálu memoárů a cyklu evokace minstrela téhož. Praha.
- MRÁZ, Stanislav, 1997. *Drama*. Konec Polyphéma, Ballada o srdci utryzněném, Vlasy Bereniky, Silná v zoologii, Oinomatopoeios, Legenda báby loutek, Masopust u skřítků, Petr principál, Cervantes, Střežený Parnass, Heliogabal. Brno: Větrné mlýny.
- NEJEDLÝ, Josef Karel, 1876–7. „Usinar. Obrázek z indického bájesloví“. *Budečská zahrada* 8, 1876–77, č. 2, s. 31.
- NERUDA, Jan, 1951. *Básně I*. K vydání připravil Felix Vodička. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- NERUDA, Jan, 1961. *Literatura 2*. Připravil Jan Thon. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
- NERUDA, Jan, 1976. *Aforismy a dodatky*. Praha: Odeon.
- NEUMANN, Stanislav Kostka, 1974. *Básně III*. K vydání připravila a edičními poznámkami opatřila Milada Chlípová. Praha: Odeon.

- NEVŠÍMAL, Augustin Vojtěch, 1876. *Trojlistek*. Žertovné verše. Řada I. Praha: J. Otto.
- NIERITZ, Gustav, 1851. *Mladý voják, aneb Arthur v Indii*. Zábavná povídka z dějepisů škotských pro milou mládež. Z bibliotheky Gustava Nierice od Frant. B. Tomsy. Pardubice: Jan H. Pospíšil.
- NOVÁK, Arne, 1899–1900. „R. Kipling: Kniha džunglí“. *Obzor literární a umělecký* 2, 1899–1900, č. 15, s. 231–232.
- NOVALIS, 1911. *Sajští učenníci*. Přeložil a úvod napsal Alfons Breska. Praha: Alois Hynek.
- O. S., 1901–02. „Rudyard Kipling“. *Rozhledy* 12, 1901–02, č. 19, s. 540–541.
- OLEARIUS, Adam, 1834. *Nešťastné, ale znamenité příběhy a veliká nebezpečnost Jirího Anderza a Folkwarda Iverza na cestách do Východní Indie*. Z výborných sepsání cest Olearia. Tábor & Jindřichův Hradec: Aloizius Josef Landfras.
- OPOLSKÝ, Jan, 1909. *Pod tíhou života*. Praha: B. Kočí.
- ORDONNEAU, Maurice & GRENET-DANCOURT, Ernest & KÉROUL, Henri, 1908. *Javarajah, indický princ*. Dobrodružství indického prince ve Francii. Přeložil Bohdan Lachmann. Praha: Knapp.
- P., 1901. „Pád velikého oblíbence“. *Rozhledy* 11, 1901, č. 26, s. 642.
- PALLAS, Gustav, 1911–12. „Rudyard Kipling – k soubornému vydání jeho spisů“. *Přehled* 10, 1911–12, č. 47, s. 785–786.
- PALLAS, Gustav, 1912–13. „Nové překlady z literatury anglické“. *Přehled* 12, 1912–13, č. 47, s. 648–649.
- PFLEGER-MORAVSKÝ, Gustav, 1858. *Pan Vyšinský*. Román ve verších. Kniha I. a II. Praha: Jaroslav Pospíšil.
- PFLEGER MORAVSKÝ, Gustav, 1880. *Životopisné zápisky básníkovy*. K tisku připravil a doplnil F. A. Hora. Plzeň: Nákladem spolku přátel vědy a literatury české.
- PFLEGER MORAVSKÝ, Gustav, 1910. *Pan Vyšinský*. Román. Uspořádal Karel Rieger. Praha: J. Otto.
- PISKOŘ, Karel, 1917. *Záhada Alberta Dryma*. Praha: Jos.R. Vilímek.
- PRAŽÁK, Albert (ed.), 1955. *Vrchlický v dopisech*. Praha: Československý spisovatel.
- PROCHÁZKA, Otokar, 1906. *Z východu*. Pohádky arabské, indické a egyptské. Dle různých pramenů zpracoval Otokar Procházka. Praha: F. Šimáček.
- PULDA, Antonín, 1876. *Cesta kolem světa za osmdesát dní*. Velká divadelní hra s předehrou v pěti jednáních a patnácti obrazech. Dle A. D'Enneryho a Julese Vernea pro české divadlo zpracoval A. Pulda. Praha: Mikuláš a Knapp.

PULDA, Antonín, 1877. *Indická princezna*. Velká opereta o třech jednáních. Dle starší myšlenky napsal Antonín Pulda, hudbu složil Karel Bendl. Praha: Mikuláš a Knapp.

PURKYŇĚ, Jan Evangelista, 1968. *Básně a překlady*. Uspořádal Jan Thon. Praha: Academia.

-q, 1877. „Z českého divadla“. *Pražský denník* 12, 1877, č. 196, s. 2.

QUENTAL, Anthero de, 1899. „Sonety“. Přeložil Jaroslav Vrchlický. *Květy* 21, 1899, č. 8, s. 135–140.

R., 1897. „Pouť k pagodě národnosti. Obrázek z Indie“. *Lidové noviny* 1897, č. 184, s. 1.

-r., 1901–02 „R. Kipling nepřijal povýšení do stavu rytířského...“ *Zvon* 2, 1901–02, č. 42, s. 588.

RADA, Alois, 1908. *Kašpárkova cesta kolem světa v balonu za 60 minut*. Výpravná báchorka o 6 odděleních. Telč: Šolc.

RAÝMAN, Bohuslav L., 1915/16. „Buddha“. *Topičův sborník* 3, 1915/16, č. 3, s. 126.

RAÝMAN, Bohuslav L., 1921. *Strach ze života*. Mysterium. Praha: Zátíší, knihy srdce i ducha.

RETCLIFFE, John, 1910. *Povstání v Indii*. Přeložil K. Ch. Praha: Alois Hynek.

rez., 1884. „Hanuman Svatopluka Čecha“. *Lumír* 12, 1884, č. 29, s. 464.

ROUSSELET, Louis, 1893. *Krotitel hadův*. Román pro mládež. Přeložil Bohumil Čermák. Praha: Jos. R. Vilímek.

RUTH, František, 1894. *Cesta kolem světa za 80 dní*. Výpravná hra v 6 obrazech s předehrou a dohrou. Pro dětské divadlo upravil Fr. Hurt. Praha: Rudolf Storch.

RUTH, František, 1895. *Cesta kolem světa za 80 dní*. Dle J. Vernea vypravuje František Hurt. Praha: Rudolf Storch.

SEKANINA, František, 1900. „Bohyně živé krásy. Orientalská pohádka“. *Květy* 22, 1900, II. pololetí, č. 7, s. 600–603.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, 2002. *Věky světa*. Kniha první, minulost. Verze I. Z německého originálu přeložil Petr Babka. Praha: OIKOYMENH.

SCHMID, Christoph von, 1839. *Josaphat, Königsson von Indien*. Eine Geschichte aus dem christlichen Althertüme. Neuerzählt von dem Verfasser der Genovefa und der Ostereier. Augsburg: Verlag der Joseph Wolffischen Buchhandlung.

SCHMID, Christoph von, 1840a. *Josafat, syn krále indického*. Příběh ze starověkosti křesťanské od spisovatele Jenovefy. Přeložil Jan Host[ivít] Pospíšil. Praha & Hradec Králové: Jan Host. Pospíšil.

- SCHMID, Christoph von, 1949b. *Josafat, syn indického krále*. Příběh z křesťanské dávnověkosti. Dle Ch. von Schmida od Jos[efa] P[rocházky] Devítského. Praha: Martin Neureutter.
- SCHMID, Christoph von, 1864. *Křištofa Šmída veškeré spisy pro mládež a přátele její*. Svazek třicátý osmý a třicátý devátý. Podle posledního původního vydání přeložil Josef Pečírka. Praha: Rohlíček a Sievers.
- SCHMIDT, Isaak Jakob, 1831. *Grammatik der mongolischen Sprache*. St.-Petersburg: Gedruckt in der Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- SCHMIDT, Isaak Jakob (ed.)c, 1845. *Dsang-lun oder der Weise und der Thor*. Aus dem tibetischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben von I. J. Schmidt. Zweiter Theil, die Übersetzung. St.-Petersburg: W. Gräff's Erben; Leipzig: Leopold Voss.
- SIENKIEWICZ, Henryk, 1901. *U zřídla – Varhaník z Ponikly – BBud' blahoslavena – Salabova pohádka – Orso*. Přeložili Jaroslav Rozvoda, Václav Kredba, Jan Hudec. Praha: E. Beaufort.
- SIENKIEWICZ, Henryk, 1903–04. „Dvě louky. Indická legenda“. *Lumír* 32, 1903–04, č. 17, s. 194–196.
- [SIENKIEWICZ, Henryk], 1915. „Bud' blahoslavena! Indická pověst“. *Národní listy* 11. 5. 1915, s. 2–3.
- SKALÍK, František, 1898. *Bůh a svět*. Hymnické zpěvy. Uherský Brod.
- SKARLANDT, Julius, 1900. *Podzimní melodie*. Básně 1898–1899. Praha: Chryzantémy.
- SLÁDEK, Josef Václav, 1897. *V zimním slunci*. Praha: J. Otto.
- ŚLIZINSKI, Jerzy (ed.), 1980. *Korespondence Julia Zeyera s polskými spisovateli*. K vydání připravil Jerzy Śliziński. Praha: Academia.
- SÓMADÉVA, 1981. *Oceán příběhů = Kathásaritságaram*. Přeložil Dušan Zbavitel. Praha: Odeon.
- SOVA, Antonín, 1920. *Krvácející bratrství. Rozjímání ranní i navečerní*. Básně. Praha: Hejda a Tuček.
- STARÝ, Polykarp, 1883. *Z arény žití*. Novelety. Praha: Alois A. Lauerman.
- STREJČEK, Ferdinand (ed.), 1911. „Z korespondence Julia Zeyera“. *Květy* 33, 1911, s. 83–103, 188–214.
- SUE, Eugène, 1850–1851. *Věčný Žid*. V původním překladu z francou[z]ského jazyka od Václava F. Bambasa. Praha: Kateřina Jeřábková.
- SUŠIL, František, 1851. *Růže a trní*. Básně. Brno: Nitzsche a Gross.

- SVOBODA, Václav, 1890. *Obležená tvrz*. Povídka z ostrovů Východní Indie. Pro českou mládež i dospělé upravil Václav Svoboda. Praha: Rudolf Storch.
- ŠALDA, František Xaver, 1908. „Kursy příliš vysoko vyšroubované klesají“. *Novina* 1, 1908, s. 351.
- ŠALDA, František Xaver, 1912–13. „O dnešní tvorbě románové“. *Česká kultura* 1, 1912–1913, s. 753–755.
- ŠALDA, František Xaver, 1949. *Život ironický a jiné povídky*. K tisku připravil Václav Černý. Praha: Melantrich.
- ŠALDA, František Xaver, 1951a. *Kritické projevy. Svazek 4, 1898–1900*. K tisku připravil a poznámkami opatřil Rudolf Havel. Praha: Melantrich.
- ŠALDA, František Xaver, 1951b. *Kritické projevy. Svazek 5, 1901–1904*. K tisku připravil a poznámkami opatřil Emanuel Macek. Praha: Melantrich.
- ŠALDA, František Xaver, 1953. *Kritické projevy. Svazek 7, 1907–1909*. K tisku připravil Karel Dvořák. Praha: Československý spisovatel.
- ŠALDA, František Xaver, 1954. *Kritické projevy. Svazek 9, 1912–1915*. K tisku připravili Rudolf Havel a Ludmila Lantová. Praha: Československý spisovatel.
- ŠALDA, František Xaver, 1956. *Kritické projevy. Svazek 8, 1910–1911*. K vydání připravili a poznámkami opatřili Oldřich Králík, Miroslav Komárek a Jiří Opelík. Praha: Československý spisovatel.
- ŠÁRECKÁ, Maryša, 1917. *Hlasy v proudu*. Verše. Praha: Bibliotéka fondu Julia Zeyera.
- ŠIMÁČEK, Eduard, 1920. *Zázračný fakir Sakra Palito*. Solový výstup se zpěvem pro pána. Praha: Jos. Šváb.
- ŠIMÁNEK, Josef, 1909. *Křišťálový pohár*. Okultické novely. Praha: Zmatlík a Palička.
- ŠIMÁNEK, Josef, 1916. *Oživlé mramory*. Novelly. Praha: B. Kočí.
- ŠÍR, Iva, 1890. *Cobarthův slon*. Dobrodružná cesta Saharou. Praha: V. Neubert.
- ŠKAMPA, Alois, 1888. *Malá křídla*. Verše. Praha: Edv. Beaufort.
- ŠPINDLER, Ervín, 1866. *Básně*. Praha: Kněhkupectví B. Stýbla.
- ŠŤASTNÝ, Alfons Bohumil, 1894. *Z ciziny*. Dle různých pramenů sebral a sestavil A. B. Šťastný. Velké Meziříčí: Šašek a Ergal.
- ŠŤASTNÝ, Alfons Bohumil, 1901. *Vzbouření Indů*. Pov[ídk]a mládeži dospělejší. Praha: V. Neubert.
- ŠŤASTNÝ, Alfons Bohumil, 1906. *Tygrí jed*. Dle zápisků amerického detektiva Léona Cliftona. Praha: R. Storch.

- ŠŤASTNÝ, Alfons Bohumil, 1907. *Had v ložnici*. Z paměti amerického detektiva Leona Cliftona. Autorisovaný překlad. Praha: R. Storch.
- ŠŤASTNÝ, Alfons Bohumil, 1908. *V doupěti tigra*. Dle zápisků amerického detektiva Léona Cliftona. Praha: Rudolf Storch.
- ŠŤASTNÝ, Alfons Bohumil, 1910. *Nepřátelé indické princezny*. Z paměti amerického detektiva Léona Cliftona. Praha: R. Storch.
- ŠŤASTNÝ, Alfons Bohumil, 1928. *Královna hadů*. Z paměti amerického detektiva Léona Cliftona. Praha: Václav Jenč.
- ŠŤASTNÝ, Alfons Bohumil, 2015. „Indický škrtil. Z paměti amerického detektiva Léona Cliftona“. In: JAREŠ, Michal (ed.). *Lupiči nedobytných pokladen*. Výbor z detektivních povídek českých spisovatelů 19. a počátku 20. století. Praha: Knižní Klub, s. 187–222.
- ŠTĚPNIČKA, František Bohumír, 1823. „Diamant“. *Čechoslav* 4, 1823, s. 50–51.
- ŠTÍTŇNÝ, Tomáš, 1946. *Barlaam a Josafat*. Z rukopisu k vydání připravil František Šimek. Praha: Orbis.
- ŠTÍTŇNÝ, Tomáš, 1956. *Knížky o hře šachové a jiné*. K vydání připravil František Šimek. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- ŠŤOURAL, Brkomír, 1881. „Spanilá Cigorie, čili Co z toho pochází, když má holka vrtochy, nebo: Pagátlova pomsta. Velká tragédie z dějin španělsko-indických, podle prastarých bájek sestavená, ve 3 akty rozvržená a všem přátelům sylvestrovského smutku věnována od J. O. Brkomíra Šťourala“. In: BRČKO, Kylián Miloslav (ed.). *Merendy*. Kniha všech českých merendářů, zábavných spolků a veselých společností ... sbírka VIII. Praha: Mikuláš Knapp, s. 28–56.
- THÁM, Václav, 1799. *Zpěvy z nejvýbornějších zpěvoher českých na císař. král. pražském vlastenském divadle představených*. A z němčiny přeložených od Václava Tháma, císař. král. Karlo-Ferdinandských vysokých školách pražských svobodných umění a mudrcův mistra, vlastenského překladatele a skladatele her při priv. českém divadle. Praha: Jan Diesbach.
- THEER, Otakar, 1930. *Básnické spisy*. Výpravy k já, Úzkosti a naděje, Všem na vzdory, Faëthón, Háje, kde se tančí, Básnická pozůstalost. Uspořádal Arne Novák. Praha: Aventinum.
- [TOLSTOJ, Lev Nikolajevič], 1903a. „To jsi ty“. *Lotus* 5, 1903, s. 122–124.
- [TOLSTOJ, Lev Nikolajevič], 1903b. „Karma. Indická povídka“. *Lotus* 5, 1903, s. 150–154, 201–205.
- TOMÍČEK, Jan Slavomír, 1847. *Obrazy světa, čili popsání rozličných národů, jejich života způsobů, obyčejů, mravů atd., jakož i rozličných krajín na naší zemi*. Praha: sklad knihkupectví Calvova.

- TRISTAN, 1909–10. „R. Kipling: Z pokraje džunglí“. *Zvon* 10, 1909–10, č. 26, s. 414–415.
- TRISTAN, 1911–12. „R. Kipling: Prosté povídky z indických hor“. *Zvon* 12, 1911–12, č. 39, s. 622–623.
- VELHARTICKÝ, Adolf, 1904. „Narajana. Indická legenda“. *Zlatá Praha* 20, 1904, č. 15, s. 174–175.
- VELHARTICKÝ, Adolf, 1906. „Urvasi a Madhavi“. *Český svět* 3, 1906, č. 46, s. 22–24; č. 47, s. 16–18; č. 48, s. 16–18; č. 49, s. 22–24; č. 50, s. 22–24; č. 51/2, s. 22–26.
- VERNE, Jules, 1873. *Cesta kolem světa za osmdesáte dní*. Cestopisný román. Z francouzského přeložil J. Drn [= Robert Nápravník]. Praha: Nákladem spolku pro vydávání laciných knih českých.
- VERNE, Jules, 1877. *Dvacet tisíc mil pod mořem*. Od akademie francouzské cenu poctěné dílo Julese Vernea. Praha: Nákladem Spolku pro vydávání laciných kněh českých.
- VERNE, Jules, 1878. *Tajemný ostrov*. Z francouzského přeložil František Brábek. Praha: J. Otto.
- VERNE, Jules, 1906. *Černé Indie (Les Indes noires)*. Román. Přeložil František Serafínský Procházka. Praha: Jos. R. Vilímek.
- VERNE, Jules, 1907. *Robur Dobývateľ – vzducholodí kolem světa*. Přeložil Vítězslav Unzeitig. Praha: B. Kočí.
- VERNE, Jules, 1914. *Nana sahib. (La maison à vapeur)*. Cesta severní Indií. Přeložili Zdenka Vrlová a Fr. Soldan. Praha: E. Beaufort.
- VINAŘICKÝ, Karel Alois, 1863. *Sněmy zvířat*. Bájka i kronika. Praha: I.L. Kober.
- VINDYŠ, Jozef Hajislav, 1813. „Štěstí králů“. *Prvotiny pěkných umění* 1813, částka I., II. svazek, s. 166–167.
- VOBORNÍK, Jan (ed.), 1924. *Dopisy Julia Zeyera Karle Heinrichové*. Praha: Česká grafická Unie.
- VOCEL, Jan Erazim, 1846. *Labyrint slávy*. Praha: J. B. Calve.
- VOLTAIRE, 1874. *Voltaireovy spisy. I. romány*. Překládá Robert Krejč. Rakovník: nákladem kněhkupectví Jana Fialy.
- VOLTAIRE, 1905. *Některé pověsti*. Překladem Karla Havlíčka Borovského. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÁ, Eva, 1960. *Dětství a mládí s Vrchlickým*. Praha: Československý spisovatel.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1876. *Sny o štěstí*. Erotické intermezzo z básní J. Vrchlického. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1877. *Poesie francouzská nové doby*. Překlad J. Vrchlický. Praha: Ed. Grégr.

- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1880a. *Dojmy a rozmary*. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1880b. *Mythy*. Cyklus druhý, 1875–1879. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1883a. *Staré zvěsti*. Praha: Dr. Grégr & Ed. Valečka.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1883b. *Sfinx*. 1879–1882. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1884. *Perspektivy*. Básně Jaroslava Vrchlického (1878–1884). Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1887. *Zlomky epepeje*. 1883–1886. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1888. *Dědictví Tantalovo*. Básně Jaroslava Vrchlického (1884–1888). Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1891. *Hostem u básníků*. Praha: Časopis českého studentstva.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1892a. *Breviř moderního člověka*. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1892b. *Život a smrt*. Praha: Bursík & Kohout.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav (ed.), 1893. *Moderní básníci francouzští*. Vybral a přeložil Jaroslav Vrchlický. Praha: Jos. R. Vilímek.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1895a. *Nové zlomky epepeje*. (1887–1894). Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1895b. *Než zmlknu docela...* 1893–1895. Praha: Bursík & Kohout.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1896a. „Hostem u básníků. Nové překlady J. V.“ *Květy* 18, 1896, I. pololetí, č. 6, s. 632–637.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1896b. *Napadlo rosy...* Nové básně (1895–1896). Praha: Bursík & Kohout.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1896c. *Poslední sonety samotáře*. 1890–1895. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1897. *Zlatý prach*. 1883–1897. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1899a. *Bozi a lidé*. Další zlomky epepeje, 1891–1899. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1899b. *Překročen zenit*. 1898–1899. Praha: J. Otto.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1908. „Nové básnické překlady naše. II. Edwin Arnold (Světlo Asie), H. W. Longfellow“. *Národní listy* 48, 1908, č. 21, s. 1.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav, 1909. *Strom života*. 1907–1908. Praha: J. Otto.
- VYSKOČIL, Quido Maria, 1910. *Bílý páv*. Život, tužby a skon paní Modrovousky. Třebenice: Ferdinand Böhm.
- WALLACE, Lewis, 1935. *Indický princ*. Pád Cařihradu. Z angličtiny přeložil Stanislav Chittussi. Praha: Jos. R. Vilímek.
- WHITMAN, Walt, 1906. *Stébla trávy*. Výbor. Přeložil Jaroslav Vrchlický. Praha: B. Kočí.

- WILKINSON, William Cleaver, 1884. *Edwin Arnold as poetizer and as paganizer*. Containing and examination of the „Light of Asia“ for its literature and for its buddhism. New York: Funk & Wag'nalls.
- WOJKOWICZ, Jan, 1915. *Bolesti života*. Básně. Cyklu Elegie a nostalgie kniha II. Praha: Fr. Borový.
- WOJKOWICZ, Jan, 1931. *Noční milenec*. Balada. Praha: V.J. Krýsa.
- ZÁKREJS, František, 1885. „Básně“. *Osvěta* 15, 1885, č. 3, s. 271–277.
- ZEYER, Julius, 1877. „Zu was schreibst man Preise aus?“ *Politik* 16, 1877, č. 34, s. 1–3.
- ZEYER, Julius, 1880. *Báje Šošany*. Praha: J. Otto.
- ZEYER, Julius, 1882a. *Fantastické povídky*. Kolín: V. Bořivoj Čech.
- ZEYER, Julius, 1882b. *Dobrodružství Madrány*. Praha: Alois R. Lauermann.
- ZEYER, Julius, 1884. *Poesie*. Praha: Jos. R. Vilímek.
- ZEYER, Julius, 1892. *Stratonika a jiné povídky*. Praha: Bursík a Kohout.
- ZEYER, Julius, 1896. *Amparo a jiné povídky*. Praha: J. Otto.
- ZEYER, Julius, 1897. *Dům U tonoucí hvězdy*. Z paměti neznámého. Praha: F. Šimáček.
- ZEYER, Julius, 1902a. *Novelly II*. Praha: Česká grafická Unie.
- ZEYER, Julius, 1902b. *Ondřej Černyšev*. Román. Praha: Česká grafická Unie.
- ZEYER, Julius, 1902c. *Novelly I*. Praha: Česká grafická Unie.
- ZEYER, Julius, 1903a. *Kristina zázračná a jiné práce*. Praha: Česká grafická Unie.
- ZEYER, Julius, 1903b. *Rokoko. Sestra Paskalina*. Legenda. Praha: Česká grafická Unie.
- ZEYER, Julius, 1904. *Obnovené obrazy*. I. Praha: Česká grafická Unie.
- ZEYER, Julius, 1907a. *Ostatní prosa*. Pojednání, doplněk belletrie, překlady. Praha: Česká grafická Unie.
- ZEYER, Julius, 1907b. *Nové básně*. Praha: Česká grafická unie.
- ZEYER, Julius, 1938. *Listy třem přátelům*. Paní Zdeňce Hlávkové, Otakaru Červenému a Janu Voborníkovi. Vydal Jan Voborník. Praha: Borový.
- ZEYER, Julius, 1951. *Z letopisů lásky*. Vydal J.Š. Kvapil. Praha: Vyšehrad.
- ZEYER, Julius, 2001. *Jan Maria Plojhar*. Ediční příprava Zdenka Nováková. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny.
- ŽEMLA, Josef, 1919. *V záři Himalají*. Indické pohádky a pověsti. Z převodu M.F. volně přeložil Josef Žemla. Praha: nákladem Socialistických listů.
- ŽIPEK, Alois, 1909. „Ave, virgo!“ In: VESELÝ, Jindřich T. (red.). *Knihla mladých*. Praha: Knihovna mladých autorů, s. 33.

2. Literatura

- ABEYDEERA, Ananda, 1993. „In Search of the Garden of Eden. Florentine Friar Giovanni dei Marignolli's Travels in Ceylon“. *Terrae Incognitae* 25, 1993, s. 1–24.
- ABID DHOUIB, Wafa, 2010. „Kalila et Dimna d'Ibn Al Muqaffa. Retour sur l'intertexte oriental des Fables de la Fontaine“. In: DUPRAT, Anne & KHADHAR, Hédia (edd). *Orient Baroque / Orient classique*. Variations du motif oriental dans les littératures d'Europe (xviie-xviii siècle). Paris: Bouchene, s. 289–302.
- ADAMOVIČ, Ivan, 1995. *Slovník české literární fantastiky a science fiction*. Praha: R 3.
- ADAMS, Jad, 2005. *Kipling*. London: Haus Books.
- ADAMSKI, Roman, 1932. *Christoph von Schmid als Religionspädagoge*. Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde der Hochwürdigsten Katholisch-theologischen Fakultät der Schles. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau. Breslau: Hermann Eschenhagen.
- ADELUNG, Friedrich Georg von, 1832. *An Historical Sketch of the Sanscrit Literature, with Copious Bibliographical Notices of Sanscrit Works and Translations*. From the German of Adeling, with Numerous Additions and Corrections. Oxford: D. A. Talboys.
- ADLURI, Vishwa, 2011. „Pride and Prejudice. Orientalism and German Indology“. *International Journal of Hindu Studies* 15, 2011, č. 3, s. 253–292.
- ADLURI, Vishwa & BAGCHEE, Joydeep, 2014. *The Nay Science*. A History of German Indology. Oxford: Oxford University Press.
- ADRADOS, Francisco Rodriguez & VAN DIJK, Gert-Jan, 2003. *History of the Graeco-Latin Fable*. Volume III: Inventory and Documentation of the Graeco-Latin Fable. Leiden & Boston: Brill.
- AHLSTRAND, Kajsa, 2020. „Protestant Views on Hinduism“. In: JACOBSEN, Knut A. & SARDELLA, Ferdinando (edd.). *Handbook of Hinduism in Europe*. Leiden & Boston: Brill, s. 78–89.
- AIJAZ, Ahmad, 2000. „Between Orientalism and Historicism“. In: MACFIE, Alexander Lyon (ed.). *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press, s. 284–296.
- ALBEDIL, Margarita Fjodorovna, 2005. *Индия: беспредельная мудрость*. Москва: Алетея.
- ALIJEV, Gazanfar Jusuf-Oglü, 1968. *Персоязычная литература Индии*. Краткий очерк. Москва: Наука.

- ALLPORT, Gordon Willard, 2004. *O povaze předsudků*. Přeložil Eduard Geissler. Praha: Prostor.
- ALMOND, Philip C., 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- ALSTER, Bendt, 2005. *Wisdom of ancient Sumer*. Maryland: CDL Press.
- ALZHEIMER-HALLER, Heidrun, 2004. *Handbuch zur narrativen Volksaufklärung*. Moralische Geschichten 1780–1848. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- ANDRIOPOULOS, Stefan, 2008. *Possessed*. Hypnotic Crimes, Corporate Fiction, and the Invention of Cinema. Translated by Peter Jansen and Stefan Andriopoulos. Chicago & London: University of Chicago Press.
- ANDRLE, Jan, 2011. *Kult sv. Františka Xaverského v českých zemích raného novověku*. Diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav českých dějin.
- ANDRLOVÁ FIDLEROVÁ, Alena & ANDRLE, Jan (edd.), 2010. *Františku nebeský, vyslanče přesmořský*. Projevy úcty k sv. Františku Xaverskému v českých textech 17. a 18. století. Příbram: Pistorius & Olšanská.
- ANTONÍN, Luboš, 2003. *Bestiář*. Bájná zvířata, živlové bytosti, monstra, obludy a nestvůry v knižní ilustraci konce středověké Evropy. Praha: Půdorys.
- ANWARUDDIN, Sardar M., 2013. „Emmerson’s Passion for Indian Thought“. *International Journal for Literature and Arts* 1, 2013, č. 1, s. 1–6.
- APP, Urs, 2010. *The Birth of Orientalism*. Oxford: University of Pennsylvania Press.
- ARENS, Hans, 1955. *Sprachwissenschaft*. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart. Freiburg & München: Karl Alber.
- ASSMANN, Jan, 2020. *Kouzelná flétna*. Opera a mystérium. Z německého originálu přeložil Martin Pokorný. Praha: Malvern.
- BAIER, Karl, 2018. „Yoga Within Viennese Occultism. Karl Kellner and Co.“. In: BAIER, Karl & MASS, Philipp A. & PREISENDANZ, Karin (edd.). *Yoga in Transformation*. Göttingen: Vienna University press, s. 387–438.
- BALAJKA, Bohuš, 1979. *Jaroslav Vrchlický*. Praha: Melantrich.
- BANGHA, Imre, 2011. *Jöttem a Gangesz partjairól*. Bengáli kultúra és magyar irodalom. Budapest: L’harmattan.
- BAROŠ, Jan, 1949. *Čechoslováci na březích Gangu*. Od prvopočátků až po dnešní dobu. Batanagar: Československé národní sdružení v Indii.
- BARTOLD, VASILIJ VLADIMIROVIČ, 1925. *История изучения Востока в Европе и России*. Ленинград.

- BARTOŇOVÁ, Milada et al., 1986. *Jóga od staré Indie k dnešku*. Praha: Avicenum.
- BARTOŠ, F. M., 1950/51. „Tajemství království kněze Jana, krále Indie a Ethiopie“. *Nový Orient* 6, 1950/51, č. 1, s. 16–17.
- BAŤHA, František, 1970. „Kouzelná flétna v překladu Václava Tháma“. *Literární archiv* 5, 1970, s. 52–118.
- BEČKA, Jiří, 1959. *Henryk Sienkiewicz v Čechách a na Moravě*. (Strojopis, Knihovna Slovanského ústavu AV ČR, sign. I 12157).
- BĚLIČ, Jaromír, 1954. „Základy historického a srovnávacího chápání jazyka u Dobrovského“. *Slavia* 23, 1954, s. 144–151.
- BENOVSKA-SĀBKOVÁ, Milena, 2014. «Хроника на спора за Веда Словена (1867–1968)». *списание »Онџл«*, 2014, s. 25–53.
- BENWARE, Wilbur A., 1974. *The Study of Indo-European Vocalism in the 19th Century from the Beginnings to Whitney and Scherer. A Critical-historical account*. Amsterdam: John Benjamins.
- BERDICA, Josip, 2018. „Religijski anarhizam“ *Lava N. Tolstoja*. Zagreb: Jasenski i Turk.
- BERNJUKEVIČ, Taťana Vladimirovna, 2018. *Буддизм в русской литературе конца XIX - начала XX века: идеи и реминисценции*. Санкт-Петербург: Нестор-История.
- BETHENFALVY, Géza, 1980. *India in Hungarian Learning and Literature*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- BEZDĚK, Robert, 2008. *Antroposofie a její vliv na spiritualitu v českém prostředí*. Rigorózní práce, Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Ústav religionistiky.
- BHABHA, Homi K., 2012. *Místa kultury*. Z anglického originálu přeložil Martin Ritter. Praha: Tranzit.cz.
- BIČOVSKÝ, Jan, 2009. *Vademecum starými indoevropskými jazyky*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta.
- BIČOVSKÝ, Jan, 2017. *Praindoevropština*. II. Dodatky. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- BIÈS, Jean, 1974. *Littérature française et pensée hindoue. Des origines à 1950*. Thèse présentée devant l'Université de Toulouse-Le Mirail, le 10 février 1973. Lille: Université de Lille.
- BLACK, Jeremy, 2005. *Obrazy světa. Historie map*. Z anglického originálu přeložila Eva Vybíralová. Praha: Knižní klub.
- BLACKBURN, Stuart H., 2006. *Print, Folklore, and Nationalism in Colonial South India*. Delhi: Permanent Black.

- BLÁHOVÁ, Alena (ed.), 1997. *Helena Petrovna Blavatská – život a dílo zakladatelky teosofického hnutí*. Z francouzského originálu přeložila Alena Bláhová. Praha: Pragma.
- BODDE, Derk, 1950. *Tolstoy and China*. With the Collaboration of Galia Speshneff Bodde. Princeton: Princeton University Press.
- BOGUSIAK, Małgorzata, 2010. „Religie Indii w relacjach arcybiskupa Władysława Michała Zaleskiego opublikowanych w „Misjach Katolickich” (1891-1897)“. *Annales Missiologici Posnaniensis* 17, 2010, s. 167–172.
- BONDY, Egon, 2021. *Indická filosofie*. (Poznámky k dějinám filosofie 1.). K vydání připravili Petr Kužel a Jiří Holba. Praha: DharmaGaia.
- BONGARD-LEVIN, Grigorij Maximovič & VIGASIN, Alexej Alexejevič, 1984. *The Image of India*. The Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR. Translated by Peter Greenwood. Moscow: Progress.
- BORECKÝ, Jaromír, 1906. *Jaroslav Vrchlický*. Pokus o studium jeho díla. Praha: Máj.
- BORISSOF, Constantine, 2015. „Antun Mihanović and His Contribution to Slavonic-Sanskrit Comparative Studies“. *Filologija* 64, 2015, s. 1–36.
- BOROVÍČKA, Michael, 2010. *Velké dějiny země koruny české – cestovatelství*. Praha & Litomyšl: Paseka.
- BORST, Arno, 1961. *Der Turmbau von Babel*. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Band 3, teil 2, Umbau. Stuttgart: A. Hiersemann.
- BRANTLINGER, Patrick, 2011. „Kim“. In: BOOTH, Howard J. (ed.). *The Cambridge Companion to Rudyard Kipling*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, s. 126–140.
- BRENNECKE, Detlef, 1986. *Sven Hedin*. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- BRIDET, Guillaume, 2014. *L'événement indien de la littérature française*. Grenoble: ELLUG, Université Stendhal.
- BRINCKEN, Anna-Dorothee, 1967. „Die universalhistorischen Vorstellungen des Johann von Marignola OFM. Der einzige mittelalterliche Weltchronist mit Fernostenkenntnis“. *Archiv für Kulturgeschichte* 49, 1967, č. 2, s. 297–339.
- BROCKINGTON, John, 1998. *The Sanskrit Epics*. Leiden & Boston & Köln: Brill.
- BROWN, William Norman, 1919. „The Pañcatantra in Modern Indian Folklore“. *Journal of the American Oriental Society* 39, 1919, s. 1–54.
- BROŽOVÁ, Věra, 2008. „K pojetí modelového čtenáře v dětské beletrii druhé poloviny 19. století“. In: HALÍŘOVÁ, Martina (ed.). *Od početí ke školní brašně*. Sborník z odborného

semináře konaného 29.–30. května 2008 ve Východočeském muzeu v Pardubicích. Pardubice: Východočeské muzeum v Pardubicích, s. 239–256.

BROŽOVÁ, Věra, 2010. „Konstanty a proměnné české výchovné prózy a dramatu ze života dětí. K motivu cesty, outsidera a útočiště jako indikátorů pedagogických topoi druhé poloviny 19. století“. in: JUNGMANNOVÁ, Lenka (ed.). *Česká literatura rozhraní a okraje*. IV. kongres světové literárněvědné bohemistiky: Jiná česká literatura (?). Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR & Akropolis, s. 77–88.

BRUNNER-TRAUT, Emma, 1968. *Altägyptische Tiergeschichte und Fabeln*. Gestalt und Strahlkraft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BUDIL, Ivo T., 2002. *Od prvotního jazyka k rase*. Utváření novověké západní identity v kontextu orientální renesance. Praha: Academia.

BUDIL, Ivo T., 2007. *Za obzor Západu*. Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase. Praha: Triton.

BUDIL, Ivo T., 2015. *Triumf rasismu*. Rasová imaginace a zrození moderní doby. Praha: Triton.

BULIČ, Sergej Konstantinovič, 1904. *Очерк истории языкознания в России*. T. 1 (XIII в.—1825 г.). Санкт-Петербург: тип. М. Меркушева.

BURBA, Dmitrij Viktorovič, 2006. *Зеркало русского индуизма*. Неизвестный Лев Толстой. Москва & Киев: Издательский дом «София».

BURROW, John Wyon, 2003. *Krize rozumu*. Evropské myšlení 1848–1914. Z anglického originálu přeložil Tomáš Suchomel. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury.

CANFORA, Luciano, 2004. *Dějiny řecké literatury*. Z italského originálu přeložil kolektiv autorů pod vedením Dagmar Bartoňkové. Praha: KLP.

CARLSON, Maria, 1991. *No Religion Higher than Truth*. A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922. Princeton: Princeton University Press.

ce., 1941. „Julius Zeyer a indická literatura“. *Národní listy* 81, 1941, č. 114, s. 2.

CERMANOVÁ, Pavlína et al., 2021. *Přenos vědění*. Osudy čtyř bestsellerů v pozdně středověkých českých zemích. Praha: Filosofia.

CIGLER, Michael, 1983. *The Czechs in Australia*. Melbourne: AE Press.

CLASSEN, Albrecht, 2000. „Kulturelle und religiöse Kontakte zwischen dem christlichen Europa und dem buddhistischen Indien im Mittelalter. Rudolfs von Ems Barlaam und Josaphat im europäischen Kontext“. *Fabula* 41, 2000, č. 3–4, s. 203–228.

CODNER, Michael, 2017. „The Marvellous (But Authentic) Adventures of Captain Corcoran“. *Rusi Journal* 162, 2017, č. 3, s. 115–116.

- COHEN, Signe (ed.), 2018. *The Upanisads. A Complete Guide*. New York: Routledge.
- CORBINEAU-HOFFMANN, Angelika, 2008. *Úvod do komparatistiky*. Přeložila Veronika Jičínská. Praha: Akropolis.
- CORDONI, Constanza, 2014. *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters*. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliografie – Studien. Berlin & Boston: Walter de Gruyter.
- CORNICK, Martyn, 2006. „Representations of Britain and British Colonialism in French Adventure Fiction, 1870–1914“. *French Cultural Studies* 17, 2006, č. 2, s. 137–154.
- COTTON, Harry Evan Auguste, 1923. „The Daniells in India“. *Bengal Past and Present* 25, 1923, s. 1–70.
- COWAN, Robert, 2010a. „New Models for Indo-German Scholarship within the Critical Reappraisal of Orientalism“. *Comparatist* 34, 2010, s. 47–62.
- COWAN, Robert, 2010b. *The Indo-German Identification*. Reconciling South Asian Origins and European Destinies 1765–1885. Rochester & New York: Camden House.
- CROSS, Stephen, 2013. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought*. Representation and Will and their Indian Parallels. Honolulu: University of Hawai'i press.
- ČAGDUROV, Sergej Šagžijevič, 1980. *Произхождение Гэсэриады*. Опыт сравнительно-исторического исследования древнего словарного фонда. Новосибирск: Наука.
- ČECH, Leander, 1894. „Rozbor básně Svatopluka Čecha: ‚Hanuman‘“. *Hlídky literární* 11, 1894, č. 1, s. 7–10; č. 3, s. 83–85; č. 6, s. 206–210; č. 7, s. 247–251; č. 12, s. 441–443.
- ČERNÝ, František, 1893. „Kosmografie česká“. *Listy filologické* 20, 1893, č. 6, s. 444–462.
- ČERNÝ, Jiří & HOLEŠ, Jan, 2008. *Kdo je kdo v dějinách české lingvistiky*. Praha: Libri.
- D'SOUZA, Neela, 2000. „Krupabai Satthianadhan, Saguna: The First Autobiographical Novel in English by an Indian Women; Krupabai Satthianadhan: Kamala, The Story of a Hindu Life“. *Indian Journal of Gender Studies*, 7, 2000, č. 1, s. 148–151.
- DALLMAYR, Fred, 2007. „Exit from Orientalism? Comments on Wilhelm Halbfass“. In: FRANCO, Eli & PREISENDANZ, Karin (edd.). *Beyond Orientalism*. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, s. 49–70.
- DALMIA, Vasudha, 2003. *Orienteering India*. European Knowledge Formation in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. New Delhi: New Essays Collective.
- DANDREY, Patrick, 2017. „Les fables «orientales» de La Fontaine. Bilans et hypothèses“. *Le Fablier* 28, 2017, s. 121–130.

- DANIELSSON, Sarah K., 2012. *The Explorer's Roadmap to the National-Socialism*. Sven Hedin, Geography and the Path to Genocide. Ashgate: Ashgate publishing.
- DANILEVSKIJ, Grigorij Petrovič, 1993. *Исторические романы*. Составление, вступительная статья, примечания Н. Г. Ильинской. Москва: Русская книга.
- DASGUPTA, Swati, 2005. „Jules Verne Re-discovered“. *India International Centre Quarterly* 32, 2005, č. 1, s. 87–106.
- DAUBERCIES, Laurence, 2016. „Une parodie de genre? L'épistolarité des lettres d'Amabed, etc. (1769) entre Montesquieu, Graffigny et Richardson“. *Echo des études romanes* 12, 2016, č. 1–2, s. 13–26.
- DAVIS, Richard H., 2015. *The Bhagavadgita. A Biography*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- DE DONNO, Fabrizio, 2019. *Italian Orientalism. Nationhood, Cosmopolitanism and the Cultural Politics of Identity*. Peter Lang.
- DEÁK, Dušan & KARÁSEK, Matej, 2020. „Hindus and Hinduism in Slovakia“. In: JACOBSEN, Knut A. & SARDELLA, Ferdinando (edd.). *Handbook of Hinduism in Europe*. Leiden & Boston: Brill, 2020, s. 1428–1443.
- DELUMEAU, Jean, 2003. *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Z francouzského originálu přeložil Zdeněk Müller. Praha: Argo.
- DELUZ, Christiane, 2007. „L'Originalité du livre de Jean de Mandeville“. In: BREMMER, Ernst & RÖHL, Susanne (edd.). *Jean de Mandeville in Europa. Neue Perspektiven in der Reiseliteraturforschung*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, s. 11–18.
- DELUZ, Christiane, 2024. „Úvod“. In: JAN Z MANDEVILLU. *Cesta kolem světa*. Přeložila Danuše Navrátilová. Praha: Argo, s. 9–23.
- DESMOND, Ray, 1992. *The European Discovery of the Indian Flora*. Oxford & Keva: Oxford University Press & Royal Botanic Gardens.
- DIDUR, Jill, 2021. „Anglo-Indians in Kipling. Kipling in Simla“. In: TRIVEDI, Harish & MONTEFIORE, Janet (edd.). *Kipling in India: India in Kipling*. London & New York: Routledge, s. 44–52.
- DIESBACH, Ghislain de, 2019. *Jules Verne – politiquement incorrect?* Versailles: Via Romana.
- DIETZE, Joachim, 1966. *August Schleicher als Slawist. Sein Leben und sein Werk in der Sicht in der Indogermanistik*. Berlin: Akademie-Verlag.
- DOBIÁŠ, Dalibor et al., 2014. *Rukopisy královédvorský a zelenohorský a česká věda (1817–1885)*. Praha: Academia.

- DOERFER, Gerhard, 1973. *Lautgesetz und Zufall*. Betrachtungen zum Omnicomparatismus. Innsbruck: Institut für vergleichende Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- DOKLESTIĆ, Ljubiša, 2007. *Stjepan Verković. Život i djelo*. Zagreb: Srednja Europa.
- DREW, John, 1988. *India and the Romantic Imagination*. Oxford & New York & Delhi: Oxford University Press.
- DREWS, Peter, 1990. *Herder und die Slawen*. Materialien zur Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. München: Otto Sagner.
- DROIT, Roger-Pol, 2003. *The Cult of Nothingness*. The Philosophers and the Buddha. Translated by David Streight and Pamela Vohnson. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- DROZDÍKOVÁ, Jarmila, 2003. „Obraz Orientu v západnom diskurze“. In: SLOBODNÍK, Martin & PIRICKÝ, Gabriel (edd.). *Fascinácie a (ne)poznanie*. Kultúrne strety Západu a Východu. Bratislava: Chronos, s. 12–32.
- DVOŘÁKOVÁ, Zora, 1976. *František Matouš Klácel*. Praha: Melantrich.
- DYNDA, Jiří, 2017. *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*. Vybral, přeložil, úvodem a poznámkami opatřil Jiří Dynda. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- DYNDA, Jiří, 2019. *Slovanské pohanství ve středověkých ruských kázáních*. Praha: Scriptorium.
- DYSERINCK, Hugo, 2018. „Komparatistická imagológia“. Preložil Róbert gáfrik. In: ZELENKA, Miloš & TKÁČ-ZABÁKOVÁ, Lenka (ed.). *Imagológia ako výskum obrazov kultúry*. Nitra: Univerzita Konštantína filozofa v Nitre, Fakulta stredoeurópskych štúdií, Ústav stredoeurópskych jazykov a kultur, s. 145–156.
- DŽAMKO, Ján, 2018. *Obrazy Indie, Indov a indických náboženstiev v diele slovenských misionárov*. Diplomová práca, Univerzita Komenského v Bratislavě, Filozofická fakulta, Katedra porovnávej religionistiky.
- DŽUNKOVÁ, Katarina, 2012. *Obraz Indie v staršej slovenskej literatúre*. Bakalárska práca, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav Jižní a Centrální Asie.
- EDERER, Antonín, 1945/46. „Máchův zájem o Orient“. *Nový Orient* 1, 1945/46, č. 8–9, s. 18–19.
- EDERER, Antonín, 1947/48. „Česká literatura o Indii v časopisech před rokem 1848“. *Nový Orient* 3, 1947/48, č. 1, s. 24–25.

- EDGERTON, Franklin, 1924. *The Panchatantra Reconstructed*. An Attempt to Establish the Lost Original Sanskrit Text of the Most Famous of Indian Story-Collections on the Basis of the Principal Extant Versions. Volume 2. London: Oxford University Press.
- EICHLER, Hans & SCHRÖTER, Gerhart (edd.), 1999. *Deutsch-tschechischer Wissenschaftsdialog im Lichte der Korrespondenz zwischen Wilhelm Streitberg und Josef Zubatý (1891–1915)*. Münster: LIT.
- EINHAUSER, Eveline, 1989. *Die Junggrammatiker*. Ein Problem für die Sprachwissenschaftsgeschichtsschreibung. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- EISNER, Jan, 1954. „Dobrovský a slovanský dávnověk“. *Slavia* 23, 1954, s. 217–223.
- ELLENBERGER, Henri Frédéric, 1965. „Mesmer and Puysegur. From magnetism to Hypnotism“. *Psychoanalytic Review* 52, 1965, č. 2, s. 137–153.
- EMER, Kiziler, 2012. „Die Imagologie als Arbeitsbereich der Komparatistik“. *International Journal of Eurasia Social Sciences*, 2012, č. 8, s. 1–17.
- EWERTOWSKI, Tomasz, 2018. „‘Yellow Race’ in Polish and Serbian Travel Writing from the Second Half of the 19th Century and the First Half of the 20th Century“. *Przegląd humanistyczny* 62–3, 2018, s. 127–138.
- FAKTOROVÁ, Veronika, 2008. „Proměny exotiky v cestopisech a v cestopisných zprávách v časopisech doby předbřeznové“. In: PÍOŘECKÁ, Kateřina & PETRBOK, Václav (edd). *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století*. Sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 22.–24. února 2007. Praha: Academia & KLP, s. 283–292.
- FAKTOROVÁ, Veronika, 2012. *Mezi poznáním a imaginací*. Podoby obrozenského cestopisu. Praha: Arsci.
- FÁREK, Martin, 2014. *Indie očima Evropanů*. Konceptualizace náboženství v teologii a orientalistice. Praha: Univerzita Karlova v Praze.
- FIGUEIRA, Dorothy Mathilda, 1991. *Translating the Orient*. The Reception of Shakuntala in Nineteenth-Century Europe. Albany: State University of New York Press.
- FIGUEIRA, Dorothy Mathilda, 1993. *The Exotic*. A Decadent Quest. Albany: State University of New York Press.
- FIGUEIRA, Dorothy Mathilda, 1994. „Die Flambierte Frau. Sati in European Culture“. In: STRATTON HAWLEY, John (ed.). *Sati, The Blessing and the Curse*. The Burning of Wives in India. New York & Oxford: Oxford University Press, s. 55–71.
- FIGUEIRA, Dorothy Mathilda, 2002. *Aryans, Jews, Brahmins*. Theorizing Authority Through Myths of Identity. Albany: State University of New York Press.

- FILIPSKÝ, Jan, 1982. „Vincenc Lesný – a profile“. In: TÝŽ (ed.). *Academician Vincenc Lesný and indian studies*. (Centenary commemoration volume). Praha: Czechoslovak Society for International Relations, s. 12–22.
- FILIPSKÝ, Jan, 1983. „Karel Marx o Indii“. *Nový Orient* 38, 1983, č. 5, s. 129–131.
- FILIPSKÝ, Jan, 1991. „Vincenc Lesný – život a dílo“. In: SMÉKAL, Odolen (red.). *Vincenc Lesný a česká indologie*. Praha: Karolinum, s. 19–30.
- FILIPSKÝ, Jan, 1996. „Úvod“. In: OLCOTT, Henry Steel. *Buddhistický katechismus*. Přeložil Jan Filipický. Žďár nad Sázavou: IMPRESO PLUS, s. 7–9.
- FILIPSKÝ, Jan & VACEK, Jaroslav, 1971. *Ašóka*. Praha: Svoboda.
- FILIPSKÝ, Jan et al., 1999. *Čeští a slovenští orientalisté, afrikanisté a iberoamerikanisté*. Praha: Libri.
- FIRTH, Cyril Bruce, 1961. *An Introduction to Indian Church History*. Madras: The Senate of Serampore College.
- FISKOVEC, JELENA VALERJEVNA, 2011. *Образ Индии в русской литературе: между реальностью и мечтой*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Петрозаводский государственный университет, Петрозаводск.
- FLAJŠHANS, Václav, 1906. *Svatopluk Čech. Dílo a člověk*. Praha: F. Topič.
- FLORACK, Ruth, 2007. *Bekannte Fremde. Zu Herkunft und Funktion nationaler Stereotype in der Literatur*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- FORRESTER, Duncan B., 1980. *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of the Anglo-Saxon Protestant Missions in India*. London & Dublin: Curzon Press.
- FORSLUND, Noah, 2018. „Spinoza the Hindu. Advaita Interpretations of the Ethics“. *Dianoia: The Undergraduate Philosophy Journal of Boston College*, 2018, č. 5, s. 6–16.
- FOSTER, John Wilson, 2008. *Irish Novels 1890–1940. New Bearings in Culture and Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- FRANC, Jaroslav, 2013. „Reflexe mimokřesťanských náboženství ve vybraných českých teologických periodických“. *Studia theologica* 15, 2013, č. 3, s. 101–128.
- FRANK, Lawrence, 1996. „Dreaming the Medusa. Imperialism, Primitivism, and Sexuality in Arthur Conan Doyle’s ‚The Sign of Four‘“. *Signs* 22, 1996, č. 1, s. 52–85.
- FRANKLIN, J. Jeffrey, 2005. „The Life of the Buddha in Victorian England“. *English Literary History* 72, 2005, č. 4, s. 941–974.
- FRAUWALLNER, Erich, 2003. *Geschichte der indischen Philosophie*. 1 Band., die Philosophie des Veda und des Epos; der Buddha und der Jina; das Samkhya und das

- klassische Yoga-System. Einführung von Leo Gabriel; herausgegeben von Andreas Pohlus. Aachen: Shaker.
- FREE, Melissa, 2006. „Dirty Linen‘. Legacies of Empire in Wilkie Collin’s *The Moonstone*“. *Texas Studies in Literature and Language* 48, 2006, č. 4, s. 340–371.
- FRICK, Karl R. H., 2014. *Osvícení v tradici gnosticko-teosofických a alchymicko-rosenkruciánských tajných společností do konce 18. století*. Příspěvek k duchovním dějinám novověku. Z němčiny přeložil Pavel Krummer. Praha: Academia.
- FRYKENBERG, Robert Eric, 2008. *Christianity in India*. From Beginnings to the Present. Oxford: Oxford University Press.
- FUJDA, Milan, 2005. „Česká Bhagavadgíta v boji proti duchovnímu úpadku“. *Religio* 13, 2005, č. 1, s. 105–118.
- FUJDA, Milan, 2010. *Akultura hinduismu a formování moderní religiozity*. K sociálním dějinám českého okultismu 1891–1941. Praha: Malvern.
- GABRIELI, Francesco, 2000. „Apology for Orientalism“. In: MACFIE, Alexander Lyon (ed.). *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press, s. 77–84.
- GÁFRIK, Róbert, 2009. *Hra s cudzou kultúrou*. K recepcii staroindických látek a motivov v nemeckej literatúre. Bratislava: Ústav svetovej literatúry SAV.
- GÁFRIK, Róbert, 2015. „...Z Indie, té staré Slavů matky...‘ Hľadanie pôvodu Slovanov v diele Jána Kollára“. *Slavica litteraria* 18, 2015, č. 1, s. 73–82.
- GÁFRIK, Róbert, 2018. *Zobrazovanie Indie v slovenskej literatúre*. Bratislava: Veda.
- GAJDOŠÍKOVÁ ŠEBETOVSKÁ, Michaela, 2023. *Veles*. Slovanské božstvo ve srovnávací perspektivě. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- GALANDAUER, Jan, 2000. *František Ferdinand d’Este – následník trůnu*. Praha & Litomyšl: Paseka.
- GÁLIK, Marián, 2003. „Julius Zeyer’s Version of ‚Kunala’s Eyes‘. A Buddhist Story in Czech Attire“. *Archiv orientální* 71, 2003, s. 331–338.
- GANESHAN, Vridhagiri, 1975. *Das Indienbild deutscher Dichter um 1900*. Dauthendey, Bonsels, Mauthner, Gjellerup, Hermann Keyserling und Stefan Zweig. Ein Kapitel deutsch-indischen Geistesbeziehungen im frühen 20. Jahrhundert. Bonn: Bouvier Verlag.
- GANESHAN, Vridhagiri, 1994. „Das Eigene und das Fremde in der Indienbegegnung deutscher Schriftsteller“. in: HARTH, Dietrich (ed.). *Fiktion des Fremden*. Erkundung kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, s. 161–179.

- GASPAROV, Michail Leonovič, 2012. *Nástin dějin evropského verše*. Překlad Robert Ibrahim, Alena Machoninová. Praha: Dauphin.
- GASUNS, Marcis Jusirovič, 2019. «Послесловие издателя». Ин: ШЕРЦЛЬ, Викентий Иванович. *Синтаксис древнеиндийского языка: Падежи*. Санкт-Петербург: Нестор-История.
- GAWDE, Shakuntala, 2016. „Monism of Sankara and Spinoza – a Comparative Study“. *International Journal of Social Science and Humanities Research* 4, 2016, č. 3, s. 483–489.
- GEIGER, Wilhelm, 1908. *The Dipavamsa and Mahavamsa and Their Historical Development in Ceylon*. Translated into English by Ethel M. Coomaraswamy. Colombo: H. J. Cottle.
- GEIGER, Wilhelm, 1912. *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. Translated into English by Wilhelm Geiger. Oxford: Oxford University Press.
- GEISTHARDT, Constanze, 2015. „Nichts als Worte. Die Problematik sprachlicher Vermittlung von Heil in Rudolfs von Ems barlaam und Josaphat“. In: CORDONI, Constanza & MEYER, Mathias (edd.). *Barlaam und Josaphat*. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Berlin & München & Boston: de Gruyter, s. 101–140.
- GENEQUAND, Charles, 2014. „Aux sources de la Légende de Barlaam: le calife et la ascète ». In: UHLIG, Marion & FOEHR-JANSSENS, Yasmina (edd). *D'Orient en Occident*. Les recueils de fables enchâssées avant les Mille et une Nuits de Galland; (Barlaam et Josaphat, Calila et Dimna, Disciplina clericalis, Roman des Sept Sages). Turnhout: Brepols, s. 67–78.
- GENSCHOREK, Wolfgang, 1984. *Fremde Länder – Wilde Tiere*. Das Leben des »Tiervaters« Brehm. Leipzig: F. A. Brockhaus Verlag.
- GEORGIEV, Jiří, 2003. „Mezi svéprávností a poručnictvím. K postavení církvi v habsburské monarchii druhé poloviny 19. století“. In: HOJDA, Zdeněk & PRAHL, Roman (edd.). *Bůh a bohové*. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století. Praha: KLP, s. 169–185.
- GÉRARD, René, 1963. *L'Orient et la pensée romantique allemande*. Paris: Thomas.
- GERMANA, Nicholas A., 2009. *The Orient of Europe*. The Mythical Image of India and Competing Images of German national Identity. Newcastle: Cambridge Scholars publishing.
- GHOSE, Rayeshwari, 1996. *The Lord of Ārūr*. Tyāgarāja cult in Tamilnāḍu. A Study in Conflict and Accommodation. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- GILÍK, Richard, 2019. „Iracionalita“ ve službách pokroku. Přínos spiritismu a jeho předchůdců moderním dějinám. Praha: Malvern.
- GILLMAN, Ian & KLIMKEIT, Hans-Joachim, 1999. *Christians in Asia before 1500*. London & New York: Routledge.

- GIMARET, Daniel, 1971. *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*. Gēnève: Droz.
- GINZBERG, Louis, 2023. *Legendy židů = Agadot ha-Jehudim*. 4. Přeložil Václav Petr. Praha: Triton.
- GLANC, Tomáš, 2009. „Orientalismus a sebeorientalizace“. *Česká literatura*, 2009, č. 2, s. 877–890.
- GLASENAPP, Helmuth von, 1954. *Kant und die Religionen des Ostens*. Kitzingen-Main: Holzner-Verlag.
- GLASENAPP, Helmuth von, 1960. *Das Indienbild deutscher Denker*. Stuttgart: K. H. Koehler Verlag.
- GLASER, Karel, 1885. *A. Vaníček – biographische Skizze*. Wien: A. Holzhausen.
- GÖBEL-GROSS, Erhard, 1962. *Sīrr-ī akbar*. Die persische Upanisadenübersetzung des Mogulprinzen Dārā Shikoh. Eine Untersuchung der Übersetzungsmethode und Textauswahl nebst Text der Prasna-Upanisad Sanskrit-Persisch-Deutsch. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg.
- GODWIN, Joscelyn, 1994. *The Theosophical Enlightenment*. Albany: State University of New York Press.
- GOLOSEJEVA, Anna Anatoljevna, 2001. *P. Куплинг об Индии. конфликт и диалог культур, стереотипы и открытия*. Диссертация, Саратовский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского.
- GOTTSCHALK, Peter, 2013. *Religion, Science, and Empire*. Classifying hinduism and islam in British India. Oxford & New York: Oxford University Press.
- GRAHAM, Colin, 1998. *Ideologies of Epic*. Nation, empire and Victorian epic poetry. Manchester & New York: Manchester University Press.
- GREEN, Thomas J., 2016. *Religion for a Secular Age*. Max Müller, Swami Vivekananda and Vedanta. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- GREENBERGER, Allen J., 1969. *The British Image of India*. A Study in the Literature of Imperialism, 1880–1960. Oxford: Oxford University Press.
- GREGOR, Helmut, 1964. *Das Indienbild des Abendlandes bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. Wien: Verlag des wissenschaftlichen Antiquariats H. Geyer.
- GROßEGGER, Elisabeth, 1981. *Freimaurerei und Theater 1770–1800*. Freimaurerdramen an der k. k. privilegierten Theatern in Wien. Wien & Köln & Graz: Hermann Böhlaus.
- GRUND, Antonín, 1935. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich.

- GSCHWIND, Ludwig, 2016. *Unvergessener Christoph von Schmid*. Priester – Pädagoge – Schriftsteller. Mainz: Bernardus-Verlag.
- GUGLER, Thomas K., 2016. „Yoga in Deutschland. Geschichte und Gegenwart“. In: KRAUTWALD, Jochen & MILDENBERGER, Florian (edd.). *Jahrbuch der Instituts für transkulturelle Gesundheitswissenschaften*. Essen: KVC Verlag, s. 269–305.
- GUHA, Ranajit, 1988. *An Indian Historiography of India*. A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications. Calcutta & Delhi: Centre for Studies of Social Sciences.
- GUILLÉN, Claudio, 2008. *Mezi jednotou a růzností*. Úvod do srovnávací literární vědy. Přeložily Anna Housková, Alexandra Berendová a Mariana Housková. Praha: Triáda.
- HABAJ, Michal, 2017. *Objavné cesty staroveku*. Bratislava: Perfekt.
- HÄCKL, Antonín, 1907. „Orientální látky v dramatech Zeyerových“. *Výroční zpráva C. K. české vyšší reálné školy v Pardubicích*, s. 1–13.
- HAEMMERLEIN, Hans-Dietrich, 2015. *Alfred Edmund Brehm*. Biografie in Zeit- und Selbstzeugnissen. Beucha & Markkleeberg: Sax Verlag.
- HÁLA, Martin, 2005. „Střet generalizací“. In: BURUMA, Ian & MARGALIT, Avishai. *Okcidentalismus*. Západ očima nepřátel. Přeložil Jan Klíma. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, s. 7–16.
- HALADA, Jaroslav & HLAVAČKA, Milan, 2000. *Světové výstavy*. Od Londýna 1851 po Hannover 2000. Praha: Libri.
- HALBFASS, Wilhelm, 1988. *India and Europe*. An Essay in Philosophical Understanding. Delhi: Motilal Banarsidass.
- HÁNOVÁ, Markéta, 2014. *Japonismus v českém umění*. Praha: Národní galerie.
- HANTZSCH, Viktor, 1898. *Sebastian Münster – Leben, Werk, Wissenschaftliche Bedeutung*. Leipzig: B. G. Teubner.
- HANZLOVÁ, Lidmila, 1984. *Otakar Nejedlý*. Praha: Odeon.
- HARDING, Christopher, 2008. *Religious Transformation in South Asia*. The Meanings of Conversation in Colonial Punjab. oxford: Oxford University Press.
- HARGREAVES, Alec G., 1981. *The Colonial Experience in French Fiction*. Ernest Psichari and Pierre Mille. London: The Macmillan Press.
- HASRAT, Bikrama Jit, 1953. *Dārā Shikōh*. Life and Works. Calcutta: Visvabharati.
- HAŠKOVEC, Prokop Miroslav, 1920. „O vzniku Zeyerova románu Jan Maria Plojhar“. *Osvěta*, 1920, s. 391–399.
- HAVLOVÁ, Eva, 2010. *České názvy savců*. Historicko-etymologická studie. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny.

- HAVLOVÁ, Eva, 2017. *Názvy pro věk a věčnost v indoevropských jazycích*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny.
- HEMELÍK, Martin, 2006. *Spinoza – doba, život a myšlenky novověkého filosofa*. Praha: Filosofia.
- HENSS, Christina, 2018. *Fremde Räume, Religionen und Rituale in Mandevilles "Reisen"*. Wahrnehmung und Darstellung religiöser und kultureller alterität in den deutschsprachigen Übersetzungen. Berlin & Boston: De Gruyter.
- HERLING, Bradley L., 2004. *The German Gîta. The Reception of the Hindu Religious Texts within German Romanticism (1790–1830)*. Dissertation. Boston University, Graduate School of Arts and Sciences.
- HERTEL, Johannes, 1914. *Das Pañcatantra: seine Geschichte und seine Verbreitung*. Leipzig & Berlin: B. G. Teubner.
- HERŮFEK, Jan, 2017. *Scientia prohibita G. Pica della Mirandola*. Ostrava: Filozofická fakulta Ostravské univerzity.
- HOFFMANNOVÁ, Eva, 1973. *Jan Svatopluk presl; Karel Bořivoj Presl*. Praha: Melantrich.
- HOLBA, Jiří, 2023. „Buddhismus a jeho reflexe v českých zemích do roku 1989“. In: VÁŠA, Ondřej (ed.). *Tichá pošta mezi Bohemií a Buddhou*. Praha: Togga, s. 103–130.
- HOLMAN, Jaroslav, 1995. „Indičtí křesťané sv. Tomáše“. *Nový orient* 49, 1995, č. 10, s. 342–346.
- HOLMAN, Petr, 2008. „Indie a české země – (nejen literární) setkávání na cestách staletími“. In: SOMMER, Petr & LIŠČÁK, Vladimír (edd.). *Odorik z Pordenone – z Benátek do Pekingu a zpět*. Setkávání na cestách starého světa ve 13.–14. století. Sborník příspěvků z mezinárodní konference, Plzeň, 13.–14. listopadu 2006. Praha: Centrum medievalistických studií & Filosofia, s. 185–208.
- HOLMAN, Petr, 2010. „Otokar Březina exotický“. In: JUNGMANNOVÁ, Lenka (ed.). *Česká literatura rozhraní a okraje*. IV. kongres světové literárněvědné bohemistiky: Jiná česká literatura (?). Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR & Akropolis, s. 167–174.
- HÖNIG, Anton, 1976. *Die slawische Mythologie in der tschechischen und slowakischen Literatur*. Augsburg: Blasaditsch.
- HONS, Pavel, 2019. *Kasta, a basta! Pohledy na kastovní systém, tentokrát převážně zdola*. Praha: Academia.
- HORÁK, Bohuslav, 1922. „K výkladu Marignolova cestopisu“. *Sborník československé společnosti zeměpisné* 28, 1922, č. 1, s. 191–197.

- HORÁK, Bohuslav, 1954. *Dějiny zeměpisu*. I. Starověk a středověk. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- HORÁK, Bohuslav, 1958. *Dějiny zeměpisu*. II. Doba velkých objevů (15. a 16. století). Praha: Nakladatelství ČSAV.
- HORÁK, Bohuslav & TRÁVNÍČEK, Dušan & HONL, Ivan, 1968. *Dějiny zeměpisu*. III. Novověk od 17. století. Praha: Academia.
- HORÁK, Jiří, 1954. „Dobrovský a slovanský dávnověk“. *Slavia* 23, 1954, s. 224–228.
- HORÁK, Vadim, 2005. *Jules Verne v nakladatelství Jos. R. Vilímek*. Praha: Thyrsus.
- HORÁKOVÁ-NOVOTNÁ, Hana, 2007. „Kolonialismus a postkolonialismus“. In: TOMĚŠ, Jiří et al. (edd.). *Konflikt světů a svět konfliktů*. Střety idejí a zájmů v současném světě. Praha: P3K, s. 46–76.
- HORYNA, Břetislav, 2005. *Dějiny rané romantiky*. Fichte, Schlegel, Novalis. Praha: Vyšehrad.
- HORYNA, Břetislav, 2022. *Význam Číny pro evropskou vzdělanost*. Leibniz, Wolff, Bilfinger, Justi, Goethe, konfucianství. Praha: Malvern.
- HORYNA, Břetislav & PAVLINCOVÁ, Helena, 1999. *Filosofie náboženství*. Pokus o typologii. Brno: Masarykova univerzita.
- HORYNA, Břetislav & PAVLINCOVÁ, Helena, 2001. *Dějiny religionistiky*. Antologie. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- HOWELLS, Robin, 1987. „Processing Voltaire’s Amabed“. *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 10, 1987, č. 2, s. 153–162.
- HRBATA, Zdeněk, 2005. „Prostory, místa a jejich konfigurace v literárním díle“. In: ČERVENKA, Miroslav (ed.). *Na cestě ke smyslu*. Poetika literárního díla 20. století. Praha: Torst, s. 317–509.
- HRBATA, Zdeněk, 2008. „Území exotiky“. In: PIORECKÁ, Kateřina & PETRBOK, Václav (edd.). *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století*. Sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 22.–24. února 2007. Praha: Academia & KLP, s. 9–20.
- HRDLIČKA, Jaroslav, 2020. *Historik a diplomat Vlastimil Kybal*. Praha: Karolinum.
- HROCH, Miroslav, 1999. *Na prahu národní existence*. Touha a skutečnost. Praha: Mladá fronta.
- HRUBÝ, Jiří, 2004. „Do Ladakhu za naším geografem“. *National geographic* 3, 2004, č. 10, s. 12–13.

- HRUBÝ, Jiří, 2005. „Jak zemřel Ferdinand Stolička aneb proč nenosit po velehorách portské“. *Vesmír* 83 (134), 2005, č. 7, s. 381–385.
- HŘÍBEK, Martin, 2011. „Czech Indology and the Concept of Orientalism“. *Acta Universitatis Carolinae, Philologica* 1, Orientalia, s. 45–56.
- HŘÍBEK, Martin, 2014. „Czechoslovakia and Its Successors“. In: BANGHA, Imre & KAEMPCHEN, Martin (edd.). *Rabindranath Tagore: One Hundred Years of Global Reception*. New Delhi: Orient BlackSwan, s. 333–356.
- HUBÁČEK, Jiří, 2016. „Jaroslav Vrchlický v zrcadle vzpomínek“. In FRÍDA, Bedřich & VRCHLICKÝ, Jaroslav. *Vedle sebe šli jsme dálnou poutí... Paměti ze života dvou bratří*. Ed. Jiří Hubáček. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, s. 7–42.
- HUBÁČEK, Jiří, 2021a. „Od staré Slávů matky k národu Indoslavů. Indie v díle Jána Kollára“. *Nový Orient* 76, 2021, č. 3 (v tisku).
- HUBÁČEK, Jiří, 2021b. „Staroindické drama na českém jevišti. Šúdrakův Hliněný vozíček v Národním divadle“. *Divadelní revue* 32, 2021, č. 1, s. 35–58.
- HUBÁČEK, Jiří, 2024. „Etruština jako slovanský jazyk?“ *Sborník z konference mladých slavistů 2023* (v tisku).
- HUBÁČEK, Jiří & ČEJKA, Jakub, 2021. „Džadžadévova Gítagóvinda a její český překlad“. In: DŽAJADÉVA. *Gítagóvinda – Píseň o lásce Kršnově*, Přeložili Josef Zubatý a Jaromír Borecký. ediční příprava a komentář Jiří Hubáček. Červený Kostelec: Pavel Mervart, s. 11–75.
- HUDEC, Karel, 1999. *Ornitologové České republiky*. Přerov: Muzeum Komenského v Přerově.
- HUJER, Oldřich, 1919. „Les recherches tchèques sur la linguistique comparée ainsi que sur la philologie hindoue et orientale“. *Revue des travaux scientifiques tchécoslovaques, Section 1ère*, 1919, s. 115–122.
- HUJER, Oldřich, 1931. „U rakve profesora J. Zubatého“. *Naše řeč* 15, 1931, s. 78–81.
- HUTCHINS, Francis G., 1967. *The Illusion of Permanence of British Imperialism in India*. Princeton: Princeton University Press.
- HYGGINS, Iain Macleod, 1997. *Writing East. The „Travels“ of Sir John Mandeville*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CHAKKARATH, Pradeep, 2017. „India: a Consideration of European Perspectives“. In: SCHENINI, Elio (ed.). *On the Paths of Enlightenment. The Myth of India in Western Culture 1808–2017*. Milano: Skira, s. 56–61.

- CHAKRAVARTI, Ananya, 2014. „The Many Faces of Baltasar da Costa. Imitatio and commodatio in the Seventeenth Century Madurai Mission“. *Etnográfica* 18, 2014, č. 1, s. 136–158.
- CHAKRAVARTY, Gautam, 2004. *The Indian Mutiny and the British Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHALANSKIJ, Michail Georgijevič & BAGALEJ, Dmitrij Ivanovič (edd.), 1908. *Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805–1905)*. Харьков: Типография Адольфа Дарре.
- CHAMPION, Catherine, 1993a. „L'image de l'Inde dans la fiction populaire française aux xix^e et xx^e siècles“. In: LOMBARD, Denys (ed.). *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, s. 43–68.
- CHAMPION, Catherine, 1993b. „Introduction à la littérature anglo-indienne“. In: LOMBARD, Denys (ed.). *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, s. 21–42.
- CHAMPION, Catherine, 1993c. „L'Inde éblouie ou le rêve d'une colonie. Le roman exotique au service de la mission civilisatrice“. In: LOMBARD, Denys (ed.). *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, s. 219–238.
- CHAVALKA, Jakub, 2023. „Dějinná lekce buddhismu. K jeho reflexi u Františka Čupra“. In: VÁŠA, Ondřej (ed.). *Tichá pošta mezi Bohemií a Buddhou*. Praha: Togga, s. 131–162.
- CHENG, Anne, 2006. *Dějiny čínského myšlení*. Z francouzského originálu přeložila Helena Beguivínová, ukázky z originálních čínských textů přeložili Olga Lomová, David Sehnal a Dušan Vávra. Praha: DharmaGaia.
- CHEVREL, Yves, 2009. „Réception, imagologie, mythocritique: problématiques croisées“. *L'Esprit Créateur* 49, 2009, č. 1, s. 9–22.
- CHOZIKOV, Vladimir Igorevič, 2004. *Забывтый кумир фюрера. Жизнь Свена Гедина*. Москва: ЭКСМО.
- CHRAMOV, Jurij V., 2006. «О семасиологических исследованиях В. И. Шерцля (1843–1906). К 100-летию со дня смерти ученого». *Slavia* 75, 2006, č. 4, s. 401–406.
- CHRAMOV, Jurij V., 2008. „О забытых работах В.И. Шерцля“. *Acta linguistica* 2, 2008, č. 2, s. 73–78.

- IBN WARRAQ, 2007. *Defending the West. A Critique of Edward Said's Orientalism*. Amherst: Prometheus Books.
- ISAACS, Harold R., 1962. *Images of Asia. American Views of China and India*. New York: Capricorn Books.
- IVANTYŠINOVÁ, Tatiana & PODOLAN, Peter & VIRŠINSKÁ, Miriam, 2015. *Básnik a mesto. Viedenské roky Jána Kollára*. Bratislava: SDK SVE: Pro Historia.
- JAGIĆ, Ignatij Vikentjevič, 1910. *Исторія славянскої філології*. Санкт Петербург: Изд. Отделения рус. яз. и словесности Имп. АН.
- JAGODZIŃSKI, Henryk M., 2017. „Arcybiskup Zaleski misjonarz Indii Wschodnich“. *Kieleckie Studia Teologiczne* 16, 2017, s. 165–177.
- JAKUBEC, Jan, 1901. „K počátkům studií slavistických v XVIII. století“. *Listy filologické* 28, 1901, č. 6, s. 459–475.
- JANÁČEK, Adolf, 1929. „František Čupr a Schopenhauer“. *Česká mysl* 25, 1929, s. 12–27.
- JANÁČEK, Adolf, 1932. „Zeyerovy Kunálovy oči“. *Časopis Matice moravské* 55, 1932, s. 432–444.
- JANÁČEK, Adolf, 1933. *Indické prameny Zeyerova „Radúze a Mahuleny“*. Zvláštní otisk z Časopisu Národního musea, Praha, 1933.
- JANATA, Michal, 2020. *Zrod české terminologie*. Praha: Malvern.
- JANATKA, Jaroslav Maria, 1959. *Neznámý Jules Verne. Jeho skutečný život, osobnost a dílo*. Praha: Mladá fronta.
- JANDOUREK, Pavel, 1975. *Počátky indologie na Univerzitě Karlově*. Studium sanskrutu v rámci srovnávacího jazykozpytu. Disertační práce, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- JANÍČKOVÁ, Jaroslava, 1996. „Otilie Malybroková a Julius Zeyer v zrcadle vzájemné korespondence“. *Ianua* 1, 1996, č. 2, s. 63–85.
- JANKA, Otto, 2001. *Příběhy českých cestovatelů zapomenutých i nezapomenutelných*. Třebíč: Akcent.
- JANKOWSKY, Kurt R., 1972. *The Neogrammarians. A Re-evaluation of their Place in the Development of Linguistic Science*. The Hague: Mouton.
- JANKOWSKY, Kurt R., 1979. „F. M. Müller and the development of linguistic science“. *Historiographia linguistica* 6, 1979, č. 3, s. 339–359.
- JÁNOS, Jany, 2012. „The Origins of the Kalilah wa Dimnah. Reconsideration in the Light of Sasanian Legal History“. *Journal of the Royal Asiatic Society* 22, 2012, č. 3–4, s. 505–518.
- JANOTA, Dalibor, 2020. *Česká a světová opereta*. Praha: NS Svoboda.

- JAREŠ, Michal, 2018. *Cliftonovo století*. Disertační práce, Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Katedra bohemistiky.
- JAREŠ, Michal, 2022. *Případ Clifton*. Monografie jednoho sešitu. Praha: Academia.
- JAREŠ, Michal & MANDYS, Pavel, 2019. *Dějiny české detektivky*. Praha: Paseka.
- JENSEN, Alfred, 1906. *Jaroslav Vrchlický – literární studie*. Autorisovaný překlad z švédštiny pořídil Arnošt Kraus. Praha: J. Otto.
- JIRÁSKOVÁ, Michaela, 2013. *České národní obrození a studium indických tradic*. Bakalářská práce. Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická, Katedra religionistiky.
- JOHANIDES, Josef, 1976. *František Vladislav Hek*. Praha: Melantrich.
- JONG, Jan Willem de, 1976. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. Varanasi: Bharat-Bharati.
- JOURA, Leopold, 1942. „Zeměpisec ve středověku nejoblíbenější“. *Širým světem* 19, 1942, s. 19–21, 65–68, 101–104.
- JŮNOVÁ MACKOVÁ, Adéla, 2021. „Orientalisté, Národní listy a budování Orientálního ústavu aneb škola jazyků versus vědecký ústav“. In: VELHARTICKÁ, Šárka (ed.). *100 let české staroorientalistiky*. České klínopisné bádání, předovýchodní archeologie a příbuzné obory v dokumentech. Praha: Libri, s. 250–264.
- JURČINOVÁ, Eva, 1941. *Julius Zeyer*. Život českého básníka. Praha: Topičova edice.
- JUSTL, Vladimír, 1960. *Václav Kliment Klicpera*. Praha: Orbis.
- KALISTA, Zdeněk, 1947. *Cesty ve znamení kříže*. Dopisy a zprávy českých misionářů 17. a 18. věku ze zámořských krajů. Sebral, úvodem a poznámkami opatřil Zdeněk Kalista. Praha: Vyšehrad.
- KANAKAPPALLY, Benedict, 2020. „The Catholic Church’s Encounter and Engagement with Hinduism. Evolving Attitudes and Perceptions“. In: JACOBSEN, Knut A. & SARDELLA, Ferdinando (edd.). *Handbook of Hinduism in Europe*. Leiden & Boston: Brill, s. 55–77.
- KARTTUNEN, Klaus, 2020. „Early Translations and the Impact of Hindu Texts in Europe“. In: JACOBSEN, Knut A. & SARDELLA, Ferdinando (edd.). *Handbook of Hinduism in Europe*. Leiden & Boston: Brill, s. 21–28.
- KAŠPAR, Oldřich (ed.), 1983. *Počátky české cizokrajné etnografie*. Antologie textů 1791–1831. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- KATIČIĆ, Radoslav, 2008. „Indija u staroj hrvatskoj i srpskoj književnosti“. In: *Boristenu u pohode*. Helenske i indijske šetnje i teme. Misli i pogledi. Zagreb: Matica hrvatska, s. 223–239.

- KAUSEN, Ernst, 2012. *Die indogermanischen Sprachen von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart*. Hamburg: Buske.
- KELNEROVÁ KALVACHOVÁ, Lucie, 2019. „Slovo úvodem: anatomie frustrace“. In: SAID, Edward W. *Nikam jsem nepatřil*. Autobiografie. Přeložila Lucie Kellnerová Kalvachová. Jinočany : H&H, s. 7–10.
- KIPPENBERG, Hans G., 2002. *Discovering Religious History in the Modern Age*. Translated from German by Barbara Harshav. Princeton: Princeton University Press.
- KIRIPOLSKÁ, Marta (ed.), 1994. *Chán Geser, vládca desiatich svetových strán*. Príbehi zo starého Tibetu, ako si ich rozprávali Mongoli. Preložila Marta Kiripolská. Praha: DharmaGaia.
- KISS SZEMÁN, Róbert, 2014. *Slovanský Goethe v Pešti*. Ján Kollár a národní emblematicismus středoevropských Slovanů. Přeložila Marcella Husová. Praha: Akropolis.
- KLATT, Norbert, 2011. *Jesus in Indien*. Nikolaus Alexandrovitch Notovitchs „Unbekanntes Leben Jesu“, sein Leben und seine Indienreise. Göttingen: Norbert Klatt Verlag.
- KLÍMA, Jan, 2010. *Portugalská Indie*. Praha: Libri.
- KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohňům*. Výběr z památek staroíránské a středoíránské literatury. Ze staroperských, avestských a pehlevských originálů přeložil Otakar Klíma. Praha: Odeon.
- KNÍŽKOVÁ, Hana, 1991. *Indická sbírka dr. O. Feistmantela*. Ze zlatého fondu Náprstkova muzea. Katalog k výstavě k 100. výročí úmrtí, Praha, říjen – prosinec 1991. Praha: Národní muzeum.
- KOEBNER, Thomas, 2000. „Der europäische Blick auf die andere Welt“. In: KOEBNER, Thomas & PICKERODT, Gerhart (edd.). *Die andere Welt*. Studien zum Exotismus. Frankfurt am Main: Philo, s. 7–10.
- KOERNER, Konrad, 1982a. „Observations on the Sources, Transmission, and the Meaning of ‚Indo-European‘ and Related Terms in the Development of Linguistics“. In: MAHER, J. Peter & BOMHARD, Allan W. & KOERNER, E.F.K. (edd.). *Papers from the Third International Conference on Historical Linguistics, Hamburg, August 22-26 1977*. Amsterdam: John Benjamins publishing company, s. 153–180.
- KOERNER, Konrad, 1982b. „The Neogrammarian Doctrine. Breakthrough or the Extension of the Schleicherian Paradigm“. In: MAHER, J. Peter & BOMHARD, Allan W. & KOERNER, E.F.K. (edd.). *Papers from the Third International Conference on Historical Linguistics, Hamburg, August 22–26 1977*. Amsterdam: John Benjamins publishing company, 1982, s. 129–152.

- KOERNER, Konrad, 1989. „Positivism in 19th and 20th Century Linguistics“. In: TÝŽ. *Practicing Linguistic Historiography. Selected Essays*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, s. 191–210.
- KOLA, Adam F., 2004. *Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym*. Łódź: Ibidem.
- KOLÁČEK, František & WOLDŘICH, Josef, 1924. „Ferdinand Stoliczka (1838–1874)“. *Sborník československé společnosti zeměpisné* 30, 1924, s. 105–118.
- KOLÁŘ, Jaroslav, 1968. *Dějiny geografie*. I. antika a Orient. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- KOLMAŠ, Josef, 1974. „Buddhist Studies in Czechoslovakia“. *Bulletin of Tibetology* 11, 1974, s. 5–10.
- KOLMAŠ, Josef, 1982. *Ferdinand Stoliczka (1838–1874). The Life and Work of the Czech Explorer in India and High Asia*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- KOLMAŠ, Josef, 1993. „Stoličkův hrob v Ladaku“. *Nový Orient* 48, 1993, č. 9, s. 285–286.
- KOMOROVSKÝ, Ján (ed.), 1983. *Amazonky*. Mýty a legendy o vládě žien, o bojovných ženách a o krajine žien. Vybral, úvodnú štúdiu a poznámky napísal Ján Komorovský. Bratislava: Tatran.
- KONTJE, Todd, 2013. „Germany’s Local Orientalisms“. In: HODKINSON, James & WALKER, John (edd.). *Deploying Orientalism in Culture and History*. From Germany to Central and Eastern Europe. New York: Camden House, s. 55–77.
- KOPF, David, 2000. „Hermeneutics versus History“. In: MACFIE, Alexander Lyon (ed.). *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press, S. 193–206.
- KOREIS, Voyen, 2013. *Blavatská a theosofie*. Brisbane: Booksplendour.
- KORJUKAJEVA, Marija Alexandrovna, 2007. *Русско-индийские культурные связи второй половины XIX – начала XX вв.* Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств.
- KOSEK, Jan, 2011. *Právo (n)a predsudek*. Historické, filosofické, sociálne psychologické, kulturné a právnické souvislosti stereotypů a predsudků. Praha: Dokořán.
- KOVÁCS, Attila, 1997. „Barlaam a Josafat. Cesty buddhistického příběhu na Západ“. *Nový Orient* 52, 1997, č. 6, s. 217–219.
- KÖVES, Margit, 2010. „A magyar irodalom recepciója. Indiában“. *Hít* 75, 2010, č. 1, s. 91–106.

- KOVRIŽNYCH, A., S., 2003. „Нумизматика и минц-кабинет в Харьковском университете в конце XIX — начале XX вв. Деятельность Р. И. Шерцля“. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. Серія Історія, Випуск 35. Харків: Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна, S. 308–314.
- KRÁL, Josef, 1923. *O prosodii české*. Část 1, Historický vývoj české prosodie. Praha: Česká akademie věd a umění.
- KRÁL, Oldřich & BERAN, Jan (edd.), 2020. *Základní texty východních náboženství*. 4., Čínský, japonský a korejský taoismus. Praha: Argo.
- KRAMER, Fritz W., 2011. „Der Kulturbegriff Edward Saids“. In: SCHNEPEL, Burkhard & BRANDS, Gunnar & SCHÖNIG, Janne (edd.). *Orient – Orientalistik – Orientalismus*. Geschichte und Aktualität einer Debatte. Bielefeld: Transcript Verlag, s. 29–42.
- KRÁSA, Miloslav, 1968. „First Czech Scholar in India“. *Archív orientální* 36, 1968, s. 609–624.
- KRÁSA, Miloslav, 1969. *Looking Towards India*. A Study in East-West Contacts. Translated by Boleslav Seidl. Prague: Orbis.
- KRÁSA, Miloslav, 1970a. *Indie v díle Jaroslava Hněvkovského*. Náprstkovo muzeum, Praha, říjen – prosinec 1970. Praha: Galerie hlavního města Prahy.
- KRÁSA, Miloslav, 1970b. „Jaroslav Hněvkovský – malíř Indie“. *Nový Orient* 25, 1970, č. 6, s. 169–170.
- KRÁSA, Miloslav, 1971. „Počátky známosti Indie v českých zemích“. *Sborník historický* 18, 1971, s. 149–181.
- KRÁSA, Miloslav, 1974. „Jaroslav Hněvkovský se vrací do Indie“. *Nový Orient* 29, 1974, č. 5, s. 135–137.
- KRÁSA, Miloslav, 1983. „J. Hněvkovský, O. Pertold a Indie“. *Nový Orient* 38, 1983, č. 6, s. 172.
- KRÁSA, Miloslav, 1984a. „Commemoration of the Centenary of Professor Otakar Pertold“. *Archív orientální* 52, 1984, s. 393–402.
- KRÁSA, Miloslav, 1984b. „Sto let od narození Otakara Pertolda“. *Nový Orient* 39, 1984, č. 3, s. 82–84.
- KRÁSA, Miloslav, 1986. „Professor Otakar Pertold: a Scholar of World-wide Horizon“. In: TÝŽ (ed.): *Otakar Pertold and the South Asian Studies*. Centenary Commemoration Volume. Prague: Oriental Institute of the Czechoslovak Academy of Sciences, s. 3–14.
- KRÁSA, Miloslav, 2001. „Češi v Indii“. In: *Dobré dílo českých rukou*. Praha: Kontinenty & Dar Ibn Rushd, s. 14–16.

- KRATOCHVÍLOVÁ, Markéta, 2018. *Otakar Ostrčil*. Praha: KLP.
- KRAUS, Ivo et al., 2019. *Věda v českých zemích*. Dějiny fyziky, geografie, geologie, chemie a matematiky. Praha: Česká technika – nakladatelství ČVUT.
- KREJČÍ, František Václav, 1901. „Julius Zeyer a jeho exotismus“. *Rozhledy* 10, 1901, č. 11, s. 403–406.
- KREJČÍ, František Václav, 1913. *Jaroslav Vrchlický*. Praha: Mánes.
- KREJČÍ, Karel, 1964. *Heroikomika v básnictví Slovanů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- KREJČOVÁ, Lenka, 2011. *Typologie českých cestopisů do Orientu v druhé polovině 19. století*. Diplomová práce, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Ústav bohemistiky Filozofické fakulty.
- KREKOVIČOVÁ, Eva, 2001. „Medzi autoobrazom a heteroobrazom“. In: TONCROVÁ, Marta & UHLÍKOVÁ, Lucie (edd.). *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, s. 17–36.
- KRÓLAK, Joanna & ŚLUSARCZYK, Piotr, 2009. „Buddhistické prvky v Zeyerově tvorbě“. In: KUDRNÁČ, Jiří et al. (edd.). *Julius Zeyer, lumírovský básník v duchovním dění Evropy*. Brno: Host, s. 83–98.
- KROULÍK, Jakub, 2020. *Vývoj chápání sugesce v průběhu dějin*. Diplomová práce, Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, Praha.
- KRUŠINA-ČERNÝ, Ladislav J., 1948/49. „Osobnost a dílo prof. dr. Otakara Pertolda“. *Nový Orient* 4, 1948/49, č. 7, s. 143–144.
- KŘIVÁNEK, Vladimír, 1983. *Jan Neruda*. Praha: Horizont.
- KŘÍŽ, Jaroslav, 2019. *První Čech na pěti kontinentech*. Cesty Čeňka Paclta 1813–1887. Praha: Epoque.
- KUBÍČEK, Jaromír et al., 2010. *Časopisy České republiky od počátku do roku 1918*. Část 1., bibliografie. Brno: Sdružení knihoven ČR – Moravská zemská knihovna.
- KUBÍČEK, Tomáš, 2015. „Invarianty cestopisu“. In: HRABAL, Jiří (ed.). *Fenomén cestopisu v literatuře a umění střední Evropy*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, s. 9–17.
- KUBÍČKOVÁ, Jana, 2003. „Hleďme častěji za den na obraz Božského srdce Páně.“ *Brněnská diecéze a kult Nejsvětějšího srdce*. In: HOJDA, Zdeněk & PRAHL, Roman (edd.). *Bůh a bohové*. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století. Praha: KLP, s. 107–120.
- KUBÍKOVÁ, Jiřina, 2001. *Křesťanská misie v 16.–18. století*. Brno: L. Marek.
- KUBÍNOVÁ, Kateřina, 2008. „Jan Marignola a jeho ‚cestopis‘“. In: SOMMER, Petr & LIŠČÁK, Vladimír (edd.). *Odorik z Pordenone – z Benátek do Pekinga a zpět*. Setkávání na

- cestách starého světa ve 13.–14. století. Sborník příspěvků z mezinárodní konference, Plzeň, 13.–14. listopadu 2006. Praha: Centrum medievalistických studií & Filosofie, s. 95–106.
- KUČÁKOVÁ, Aneta, 2020. *Josef Kořenský a jeho pedagogický přínos*. Bakalářská práce, Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Katedra občanské výchovy a filozofie, Praha.
- KUČERA, Petr, 2006. „Interkulturní literatura a srovnávací studium literatury“. *Litteraria humanitas* 14, 2006, s. 255–265.
- KUDĚLKA, Milan & ŠIMEČEK, Zdeněk & VEČERKA, Radoslav, 1995. *Česká slavistika v prvním období svého vývoje do počátku 60. let 19. století*. Praha: Historický ústav.
- KUDĚLKA, Milan & ŠIMEČEK, Zdeněk & VEČERKA, Radoslav, 1997. *Česká slavistika od počátku 60. let 19. století do roku 1918*. Praha: Historický ústav.
- KUDLÁČ, Antonín K. K., 2003. „Staronoví hledači absolutna. Některé duchovní alternativy na sklonku 19. století“. In: HOJDA, Zdeněk & PRAHL, Roman (edd.). *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KLP, s. 97–106.
- KUMAR, Chandrika, 2011. *Die begegnung mit Indien in der deutschen Lyrik um 1800. Eine Untersuchung der Themen, Motive und Bilder der indischen Lebenswelt*. Dissertation, Centre of German Studies, School of Language, Literature and Culture Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi.
- KUMSA, Alemayehu, 2007. „Globalizace a uspořádání globálního systému“. In: TOMEŠ, Jiří et al. (edd.). *Konflikt světů a svět konfliktů. Střety idejí a zájmů v současném světě*. Praha: P3K, s. 24–45.
- KÜNG, Hans & STIETENCROHN, Heinrich von, 1997. *Křesťanství a hinduismus. Na cestě k dialogu*. Z němčiny přeložili Jiří Hoblík a Dušan Zbavitel. Praha: Vyšehrad.
- KUNSKÝ, Josef, 1961. *Čeští cestovatelé*. Praha: Orbis.
- KURZ, Isolde, 2000. *Vom Umgang mit dem anderen. Die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation*. Würzburg: Ergon Verlag.
- KUSÁKOVÁ, Lenka, 1995. „Český cestopis v časopisech 20. let 19. století“. In: *Cesty a cestování v jazyce a literatuře*. Sborník příspěvků z konference konané 6.–8.9.1994. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně, s. 112–118.
- KUSÁKOVÁ, Lenka, 2003. *Krásná próza raného obrození*. Praha: Karolinum.
- KVAPIL, Josef Šofferle, 1941. „Ke vzniku Zeyerovy básně Pes“. *Časopis pro moderní filologii* 27, 1941, s. 139–146.
- LACH, Donald F. & VAN KLEY, Edwin J., 1998. *Asia in the Making of Europe. Volume III: Century of Advance. Book Two: South Asia*. Chicago & London: University of Chicago Press.

- LACHMAN, Gary, 2006. *Temná múza*. Vliv okultismu na literaturu 18. až 20. století. Přeložil Radek Hanzl. Praha: Volvox globator.
- LACHMAN, Gary, 2012. *Madame Blavatsky*. The Mother of Modern Spirituality. New York: Penguin Books.
- LAISKE, Miroslav, 1974. *Pražská dramaturgie*. Česká divadelní představení v Praze do otevření Prozatímního divadla. Díl 1., 1762(?)–1843. Praha: Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV.
- LANNI, Dominique (ed.), 2019. *Fantastický bestiář cestovatelů*. Z francouzského originálu přeložila Jana Žůrková. Praha: Argo.
- LANOVA, Eva, 1968. „Literární aspekt vztáhu Kollára a Chomjakova“. *Slavica slovacca* 3, 1968, s. 191–199.
- LAPTĚVA, Ljudmila Pavlovna, 2007. „А. С. Хомяков и его связи с чешскими учеными“. In: Тарасов, Б. Н. (ред.) *А. С. Хомяков- мыслитель, поэт, публицист*. Сборник статей по материалам международной научной конференции, состоявшейся 14–17 апреля 2004 года, в Москве Литературном институте им. А. И. Горького. Москва: Языки славянских культур, s. 107–113.
- LE GOFF, Jacques, 2005. *Za jiný středověk*. Čas, práce a kultura na středověkém západě. Přeložila Irena Neškudlová. Praha: Argo.
- LÉBLOVÁ, Marta, 2009. *Církev, sekularizace, nacionalismus*. První vatikánský koncil, vznik starokatolické církve a vztah katolické církve k sekularizaci a s ní souvisejícímu nacionalismu v letech 1870–1885 v českých zemích habsburské monarchie. Brno: L. Marek.
- LECOURT, Sebastian, 2016. „Idylls of the Buddh'. Buddhist Modernism and Victorian Poetics in Colonial Ceylon“. *Publications of the Modern Language Association of America* 131, 2016, č. 3, s. 668–685.
- LEERSEN, Joep, 1991. „Mimesis and Stereotype“. *Yearbook of European Studies* 4, 1991, s. 165–175.
- LEGITTIMO, Elsa, 2014. „La parabole de l'homme dans le puits et la fable du puits du Mûlasarvâstivâda-Vinayavastu“. In: UHLIG, Marion & FOEHR-JANSSENS, Yasmina (edd.). *D'Orient en Occident*. Les recueils de fables enchâssées avant les Mille et une Nuits de Galland; (Barlaam et Josaphat, Calila et Dimna, Disciplina clericalis, Roman des Sept Sages). Turnhout: Brepols, s. 259–282.
- LEIDECKER, Kurt F., 1934. „Spinozism and Hinduism“. *The Open Court* 48, 1934, s. 219–227.

- LEIFER, Walter, 1971. *India and the Germans. 500 Years of Indo-German Contacts*. Bombay: Shakuntala Publishing House.
- LEITZMANN, Albert, 1911. *Die Quellen von Schillers und Goethes Balladen*. Zusammengestellt von Albert Leitzmann. Bonn: A. Marcus und H. Weber's Verlag.
- LEMMEN, Sarah, 2013. „Noncolonial Orientalism? Czech Travel Writing on Africa and Asia around 1918“. In: HODKINSON, James & WALKER, John (edd.). *Deploying Orientalism in Culture and History. From Germany to Central and Eastern Europe*. New York: Camden House, s. 209–227.
- LENOIR, Frédéric, 2002. *Setkávání buddhismu se Západem*. Z francouzského originálu přeložila Lada Bosáková. Praha: Volvox Globator.
- LERSKI, George J., 1984. „Polish Prince of the Church in South Asia“. *The Polish Review* 29, 1984, č. 4, s. 57–69.
- LESNÝ, Vincenc, 1916–17. „Indické motivy u Svatopluka Čecha“. *Věstník Jednoty Svatopluka Čecha na povznesení jazyka a písemnictví českého* 1916–17, s. 10–12.
- LESNÝ, Vincenc, 1918/19. „Ot. Březina a staroindická filosofie“. *Lípa* 2, 1918/19, č. 28–29, s. 433–441; č. 30, s. 468–470; č. 3, s. 489–491.
- LESNÝ, Vincenc, 1920. „Počátky studia sanskrutu v Čechách“. *Listy filologické* 47, 1920, s. 185–194.
- LESNÝ, Vincenc, 1927a. *Duch Indie*. Praha: Státní nakladatelství.
- LESNÝ, Vincenc (ed.), 1927b. *Indické pohádky*. Přeložil Vincenc Lesný. Praha: Český čtenář.
- LESNÝ, Vincenc, 1931. „Obituary Josef Zubatý“. *Archív orientální* 3, 1931, s. 408–409.
- LESNÝ, Vincenc, 1933. „The Episode of Naciketas in the Novel of the Czech Poet Julius Zeyer“. *India and the World* 1, 1933, č. 11, s. 289–293.
- LESNÝ, Vincenc, 1934a. „Principiae linguae brahmanicae von Carolus Przikryl“. *Archív orientální* 6, 1934, s. 50–52.
- LESNÝ, Vincenc, 1934b. „Prof. Dr. M. Winternitz zu seinem siebzigsten Geburtstage“. *Archív orientální* 6, 1934, s. 1–4.
- LESNÝ, Vincenc, 1938. „Obituary Josef Kořenský“. *Archív orientální* 10, 1938, s. 441–443.
- LESNÝ, Vincenc, 1945. *Básnický zápas Otokara Březiny*. Praha: Jan Pohořelý.
- LESNÝ, Vincenc, 1953. „Dva indologové. Příspěvek k dějinám české indologie“. In: HUSA, Václav (ed.). *Zdeňku Nejedlému Československá akademie věd. Sborník prací k sedmdesátým pátým narozeninám*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, s. 621–627.
- LEŠEHRAD, Emanuel, 1935. *Po stopách tajemných společností*. Historie a úvahy. Praha: Alois Srdce.

- LEVINE, Michael P., 1994. *Pantheism. A Non-theistic Concept of Deity*. London & New York: Routledge.
- LEVÝ, Jiří, 1996. *České teorie překladu*. 1., Vývoj překladatelských teorií a metod v české literatuře. K vydání připravil Jiří Honzík. Praha: Ivo Železný.
- LEWIS, Bernard, 2000. „The Question of Orientalism“. In: MACFIE, Alexander Lyon (ed.). *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press, s. 248–270.
- LIENHARD, Siegfried, 1984. *A history of Classical Poetry*. Sanskrit – Pali – Prakrit. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- LIŠČÁK, Vladimír, 2009. „Obraz Číny v díle Josefa Kořenského“. In: SLOBODNÍK, Martin (ed.). *Našinec v Oriente. Cestovatelia zo Slovenska a Čiech v Ázii a Afrike (19. stor. – I. polovina 20. stor.)*. Bratislava: Univerzita Komenského, s. 157–176.
- LOMIČ, Václav, 1977. „Výuka přírodních věd na české technice v osmdesátých a devadesátých letech 19. století. Působení a dílo prof. dr. Otakara Feistmantela“. *Acta polytechnica, Práce ČVUT v Praze*, 10 (VI), 1977, č. 2, s. 29–84.
- LOMOVÁ, Olga et al., 2020. *Ex Oriente lux. Rudolf Dvořák (1860–1920)*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- LOPEZ, Donald S., 2016. *Strange Tales of an Oriental Idol. An Anthology of Early European Portrayals of the Buddha*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- LOPEZ, Donald S., 2018. *The Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LOPEZ, Donald S. & McCracken, Peggy, 2014. *In Search of the Christian Buddha. How an Asian Sage Became a Medieval Saint*. New York & London: W. W. Norton & Company.
- LORENZEN, David A., 1999. „Who invented Hinduism?“ *Comparative Studies in Sociology and History* 41, 1999, č. 4, s. 630–659.
- LOTTMAN, Herbert R., 1998. *Jules Verne. Život a dílo klasika sci-fi*. Přeložila Danuše Heroldová-Šťovíčková. Praha: Brána.
- LOUŽIL, Jaromír, 1971. *Ignác Jan Hanuš*. Praha: Melantrich.
- LOVE, Lisa, 1991. *Critical Terrains. French and British Orientalisms*. Ithaca: Cornell University Press.
- lu-, 1945/46. „O indickém vlivu v Březinově díle“. *Nový Orient* 1, 1945/46, č. 2, s. 27–28.
- LUBAC, Henri de, 2000. *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris: Éditions du Cerf.
- LUKAVEC, Jan, 2013. *Od českého Tokia k exotické Praze*. Praha: Malvern.

- LUŽICKÁ, Michaela, 2008. *Oronymie Džbánu, Křivoklátské vrchoviny a Hořovické pahorkatiny*. Diplomová práce, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav českého jazyka a teorie komunikace.
- LYSENKO, Viktorija, 2012. «Ориентализм и проблема Чужого: ксенологический подход». In: ШТЕЙНЕР, Евгений (ред.). *Ориентализм / оксидентализм: языки культур и языки их описания*. Сборник статей. Москва: Совпадение, s. 34–42.
- MACFIE, Alexander Lyon, 2002. *Orientalism*. London: Pearson Education.
- MacKENZIE, John M., 1995. *Orientalism. History, Theory and the Arts*. Manchester: Manchester University Press.
- MACURA, Vladimír, 2015. *Znamení zrodu a České sny*. Praha: Academia.
- MAHÉ, Annie & MAHÉ, Jean-Pierre (edd.), 1993. *La sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*. Traduit de géorgien, présenté et annoté par Annie et Jean-Pierre Mahé. Paris: Gallimard.
- MACHÁČKOVÁ, Pavla, 2011. *Kratší exotická próza v tvorbě Julia Zeyera*. Diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, Katedry české literatury.
- MACHEK, Jakub, 2012a. „Báječné nové světy. Současnost a budoucnost v meziválečné české utopické beletrii“. In: JAREŠ, Michal & TARANENKOVÁ, Ivana (edd.). *Bude ako nebolo. Podoby utopického žánru*. Bratislava: Ústav slovenskej sliteratúry SAV, s. 64–89.
- MACHEK, Jakub, 2012b. „Češi jako ‚předvoj lidstva‘. Představy o českém národě a jeho sousedech v ideálních světech meziválečné české utopické beletrie“. *Forum historiae* 6, 2012, č. 2, s. 84–100.
- MACHEK, Václav, 1948. *Josef Baudiš*. Praha: Česká akademie věd a umění.
- MACHEK, Václav, 1956. „Etymologické práce Jos. Zubatého“. *Slovo a slovesnost* 17, 1956, č. 4, s. 191–198.
- MACHEK, Václav, 1961. „Josef Zubatý“. *Listy filologické* 84, 1961, s. 307–324.
- MACHEK, Václav, 1968. *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Academia.
- MACHEREY, Pierre, 2018. *En lisant Jules Verne*. Caen: De l'incidence éditeur.
- MAIWALD, Vinzenz, 1904. *Geschichte der Botanik in Böhmen*. Wien & Leipzig: Kaiserliche und Königliche Hof-Buchdruckerei und Hof-Verlags-Buchhandlung Carl Fromme.
- MAJEED, Javed, 1992. *Ungoverned Imaginings*. James Mill's The History of India and Orientalism. Oxford: Clarendon Press.
- MALÁ, Ingrid, 1988. *Čeněk Šercl – kapitola z dějin české rusistiky*. Diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Katedra rusistiky.

- MALEČKOVÁ, Jitka, 2021. „*The Turk*“ in the Czech Imagination (1870s–1923). Leiden & Boston: Brill Rodopi.
- MALLAMPALLI, Chandra, 2004. *Christians and Public Life in Colonial South India, 1863–1937*. Contending with Marginality. London & New York: Routledge & Curzon.
- MALLET, Phillip, 2003. *Rudyard Kipling. A Literary Life*. New York: Palgrave Macmillan.
- MAREK, Jan, 1987. „Profesor Moriz Winternitz (1863–1937), zakladatel pražské indologie“. *Nový Orient* 42, 1987, č. 10, s. 309–312.
- MAREK, Pavel, 2003. *Český katolicismus 1890–1914*. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století. Olomouc.
- MAREŠ, František, 1906/07. „Julius Zeyer jako okultista“. *Isis* 2, 1906/7, č. 1, s. 7–12.
- MARCHAND, Susanne L., 2009. *German Orientalism in the Age of Empire*. Religion, Race and Scholarship. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARLEWICZ, Halina, 2015. *Ex India lux*. Romantyczny mit Indii Leszka Dunina Borkowskiego. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- MARTÍNEK, Jiří, 2008. „První české cesty kolem světa“. In: PIORECKÁ, Kateřina & PETRBOK, Václav (edd.). *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století*. Sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 22.–24. února 2007. Praha: Academia & KLP, s. 79–86.
- MARTÍNEK, Jiří & MARTÍNEK, Miloslav, 1998. *Kdo byl kdo – Naši cestovatelé a geografové*. Praha: Libri.
- MARZOLPH, Ulrich & VAN LEEUWEN, Richard, 2004. *The Arabian Nights Encyclopedia*. Santa Barbara & Denver & Oxford: ABC-CLIO.
- MASON, Richard, 1997. *The God of Spinoza*. A Philosophical Study. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATIEGKA, Jindřich, 1929. *Všeobecná nauka o plemenech*. Praha.
- MAYRHOFER, Manfred, 1956–1980. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. eidelberg: Carl Winter.
- MAYRHOFER, Manfred, 1983. *Sanskrit und die Sprachen Alteuropas*. Zwei Jahrhunderte des Widerspiels von Entdeckungen und Irrtümern. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MAYRHOFER, Manfred, 2009. *Indogermanistik*. Über Darstellungen und Einführungen von den Anfängen bis in die Gegenwart. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- MAZUMDAR, Shaswati, 2013. „The Jew, the Turk, and the Indian. Figurations of the Oriental in the German-Speaking World“. In: HODKINSON, James & WALKER, John

- (edd.). *Deploying Orientalism in Culture and History*. From Germany to Central and Eastern Europe. New York: Camden House, s. 99–116.
- McBRATNEY, John, 2005. „Racial and Criminal Types. Indian Ethnography and Sir Arthur Conan Doyle’s *The Sign of Four*“. *Victorian Literature and Culture* 33, 2005, s. 149–167.
- McBRATNEY, John, 2011. „India and Empire“. In: BOOTH, Howard J. (ed.). *The Cambridge Companion to Rudyard Kipling*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, s. 23–36.
- McGETCHIN, Douglas T., 2004. „Into the Centre of Sanskrit Study. Ancient Indian Studies and German Culture in Berlin and Leipzig in the Nineteenth Century“. In: TÝŽ ... et al (edd.). *Sanskrit and Orientalism*. Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750–1958. New Delhi: Manohar, s. 197–230.
- McGETCHIN, Douglas T., 2009. *Indology, Indomania and Orientalism*. Ancient India’s Rebirth in Modern Germany. Madison: Teaneck Fairleigh Dickinson University Press.
- McGETCHIN, Douglas T., 2017. „The Rise of Ancient India in Modern Germany“. In: SCHENINI, Elio (ed.). *On the Paths of Enlightenment*. The Myth of India in Western Culture 1808–2017. Milano: Skira, s. 40–54.
- McGREGOR, Ronald Stuart, 1984. *Hindi Literature from Its Beginnings to the Nineteenth Century*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- McLEAN, Matthew, 2007. *The Cosmographia of Sebastian Münster*. Describing the World in the Reformation. Ashgate: Ashgate Publishing limited.
- McLEOD, Hugh, 2007. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Z anglického originálu přeložil Tomáš Suchomel. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- McLEOD, Hugh, 2008. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Z anglického originálu přeložili Jana a Jiří Ogročtí. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- MEDELJAN, Světlana Jaroslavna, 2013. *Интер-Толстой, или Традиции восточной философии в творчестве Л.Н. Толстого*. Москва: Спутник +.
- MEHNERT, Elke (ed.), 1997. *Bilderwelten – Weltbilder*. Vademecum der Imagologie. Chemnitz: Technische Universität Chemnitz, Philosophische Fakultät.
- MENDL, Hans, 1995. *Literatur als Spiegel christlichen Lebens*. Religiöse Kinder- und Jugenderzählungen katholischen Autoren von 1750–1850. St. Ottilien: EOS Verlag.
- MENTSCHL, J., 2001. „Schweiger, Alois“. in: *Österreichisches biographisches Lexikon 1815–1950*, Band 12 (Lieferung 55). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 40.

- METCALF, Thomas R., 1995. *Ideologies of the Raj*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- MEYER, Karl E. & RYSAC, Shareen Blair, 1999. *Tournament of Shadows*. The Great Game and the Race for Empire in Central Asia. Washington: Counterpoint.
- MEYER, Liesbeth, 2004. „Rabindranath Tagore in the Netherlands. Tracing the Correspondance Between Tagore and F. van Eeden“. Parabaas 15. 7. 2004, dostupné online na <<https://www.parabaas.com/rabindranath/articles/pMeyer.html>>.
- MEŽUJEVA, Jelena Olegovna, 2015. „Образ всемирной истории в творчестве А. С. Хомякова“. *Известия тульского государственного университета, гуманитарные науки*, s. 29–39.
- MIKULÁŠEK, Alexej, 2020. *Poetika mravoučné povídky „pro děti a přátele jejich“*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta stredoeurópskych štúdií, Ústav stredoeurópskych jazykov a kultúr.
- MILEWSKA, Yvona, 2017. „Nala and Damayanti – Indian Epic Love Story in European Literary Tradition“. In: BEDNARCZYK, Adam & KUBAREK, Magdalena & SZATKOWSKI, Maciej (edd.). *Rethinkink Orient*. In Search of Sources and Inspirations. Frankfurt am Main: Internationaler Verlag der Wissenschaften, s. 127–142.
- MILLWARD, Keith G., 1955. *L'œuvre de Pierre Loti et l'esprit "Fin de siècle"*. Paris: Librairie Nizet.
- MISTRY, Freny, 1981. *Nietzsche and Buddhism*. Prolegomenon to a Comparative Study. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- MITROCHIN, Leonid Vasiljevič, 1990. *Кашмирские легенды об Иисусе Христе*. Москва: Знание.
- MITTER, Partha, 1992. *Much Maligned Monsters*. A History of European Reactions to Indian Art. Chicago: University of Chicago Press.
- MOCNÁ, Dagmar, 2005. „Několik poznámek k povídkové beletrii v Národních listech za doby Nerudovy“. In: JAREŠ, Michal & JANÁČEK, Pavel & ŠÁMAL, Petr (edd.). *Povídka, román a periodický tisk v 19. a 20. století*. Sborník příspěvků ze symposia pořádaného oddělením pro výzkum literární kultury ÚČL AV ČR v Praze 13.–14. října 2004. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, s. 74–79.
- MOFFETT, Samuel H., 2014. *A History of Christianity in Asia*. Volume II., 150–1900. Bangalore: Theological Publications in India.
- MOHAN, Yoti, 2005. „La civilization la plus antique. Voltaire's Image of India“. *Journal of World History* 16, 2005, č. 2, s. 173–185.

- MOMMSEN, Katharina, 1981. *Goethe und 1001 Nacht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MONTEFIORE, Janet, 2011. „Kipling as a Children’s Writer and the Jungle Books“. In: BOOTH, Howard J. (ed.). *The Cambridge Companion to Rudyard Kipling*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, s. 95–110.
- MORANDO, Francesco Ernesto, 1926. *Anton Giulio Barrili e i suoi tempi*. Napoli: F. Perella.
- MORENA, Francesco & BIOTOLETTI, Silvestra (edd.), 2020. *Dipingere l’Asia dal vero vita e opere di Arnold Henry Savage Landor (1865-1924)*. Genova: Sagep Editori.
- MORPURGO DAVIES, Anna, 1992. *History of Linguistics*. IV., Nineteenth-Century Linguistics. London & New York: Longman.
- MORPURGO DAVIES, Anna, 1994. „Early and late Indo-European from Bopp to Brugmann“. In: DUNKEL, George ... et al (edd.). *Früh-, Mittel-, Spätindogermanisch*. Akten der IX. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 5. bis 9. Oktober 1992 in Zürich. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, s. 245–266.
- MORSEY, Rudolf, 2003. „Kulturní boj. Bismarckova preventivní válka proti Centru a katolické církvi“. *Teologie & společnost* 1, 2003, č. 2, s. 9–16.
- MUDIGANTI, Usha, 2021. „Through the Lens of Childhood. Kipling’s Claim to India“. In: TRIVEDI, Harish & MONTEFIORE, Janet (edd.). *Kipling in India: India in Kipling*. London & New York: Routledge, s. 132–144.
- MUK, Jan & MILLER, František, 1942. *Prof. dr. St. Prowazek, rodák z J. Hradce – bojovník s epidemiemi*. Jindřichův Hradec: A. Landfrass Syn.
- MÜLLER-FUNK, Wolfgang, 2021. *Teorie cizího*. Koncepty alterity. Překlad Jan Budňák. Brno: Host, & Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR.
- MURKO, Matija, 1897. *Deutsche Einflüsse auf die Anfänge der böhmischen Romantik*. Graz: Styria.
- MURKO, Matija, 1937. „Prví srovnatelé sanskrtu s jazyky slovanskými“. In: TÝŽ: *Rozpravy z oboru slovanské filologie*. Uspořádal Jiří Horák. Praha: Orbis, s. 85–99.
- MYERS, Perry, 2013. *German Visions of India, 1871–1918*. New York : Palgrave Macmillan.
- NAGAI, Kaori, 2021. „‘I have the Jâtaka’ and ‘I have Thee’“. Fables and Kipling’s Political Zoology“. in: TRIVEDI, Harish & MONTEFIORE, Janet (edd.). *Kipling in India: India in Kipling*. London & New York: Routledge, s. 159–171.
- NÄGLER, Charlotte, 1972. *Studien zu „Barlaam und Josaphat“ von Rudolf von Ems*. Dissertation, Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften die Universität Karlsruhe.
- NAKONEČNÝ, Milan, 2009. *Novodobý český hermetismus*. Praha: Eminent.

- NARAYAN, Niketa G., 2017. „The Persistence of the Brahmin priests in Wilkie Collin’s *The Moonstone*“. *Victorian Literature and Culture* 45, 2017, s. 783–800.
- NASAW, David, 2006. *Andrew Carnegie*. London & New York: Penguin Press.
- NAVRÁTIL, Michal, 1913. *Almanach českých lékařů*. S podobiznami a 1000 životopisy. Praha.
- NAVRÁTILOVÁ, Hana, 2001. *Egypt v české kultuře přelomu devatenáctého a dvacátého století*. Praha: Set out.
- NAYDER, Lillian, 2006. „Collins and Empire“. In: TAYLOR, Jenny Bourne (ed.). *The Cambridge Companion to Wilkie Collins*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, s. 139–152.
- NEDBAL, Martin, 2017. *Morality and Viennese Opera in the Age of Mozart and Beethoven*. London & New York: Routledge.
- NEJEDLÝ, Zdeněk, 1949. *Otakar Ostrčil – vzrůst a uzrání*. Praha: Melantrich.
- NĚMEČEK, Jan, 1968. *Opera Národního divadla v období Karla Kovařovice (1900–1920)*. I. díl (1900–1912). Praha: Divadelní ústav & Český hudební fond.
- NEŠPOR, Zdeněk R. *Století evangelických časopisů, 1849–1948*. Časopisy v dějinách „lidových“ protestantských církví v Čechách a na Moravě. Praha: Kalich.
- NEŠPOR, Zdeněk R. et al., 2010. *Náboženství v 19. století*. Nejcírkevnější století nebo období českého ateismu? Praha: Scriptorium.
- NEUBERT, Frank, 2004. „Innovation Amid Controversy. Indology at Leipzig, 1841–1958“. In: McGETCHIN, Douglas T. ... et al (edd.). *Sanskrit and Orientalism*. Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750–1958. New Delhi: Manohar, s. 173–196.
- NEUHAUS, Tom, 2012. *Tibet in the Western Imagination*. Palgrave: Macmillan.
- NEUHAUS, Volker, 1980. *Der zeitgeschichtliche Sensationsroman in Deutschland 1855–1878*. „Sir John Retcliffe“ und seine Schule. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- NEUHAUS, Volker, 1990. „Sir John Retcliffe oder die Instrumentalisierung des Exotischen“. in: MALER, Anselm (ed.). *Exotische Welt in Populären Lektüren*. Tübingen: Niemeyer, s. 125–136.
- NEUPAUEROVÁ, Zuzana, 2007. *Motiv krajiny v románě Julia Zeyera Jan Maria Plojhar*. Bakalářská diplomová práce, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Seminář estetiky, Brno.
- NEWCOMBE, Suzanne, 2020. „Yoga in Europe“. In: JACOBSEN, Knut A. & SARDELLA, Ferdinando (edd.). *Handbook of Hinduism in Europe*. Leiden & Boston: Brill, s. 555–587.

- NIEDERLE, Lubor, 1902. *Slovanské starožitnosti*. Díl I. Původ a počátky národa slovanského. Svazek I. Praha: Bursík & Kohout.
- NIEDERLE, Lubor, 1904. *Slovanské starožitnosti*. Díl I. Původ a počátky národa slovanského. Svazek II. Praha: Bursík & Kohout.
- NIEDERLE, Lubor, 1910. *Slovanské starožitnosti*. Oddíl kulturní. Život starých Slovanů. Díl II. Praha: Bursík & Kohout.
- NIEDERLE, Lubor, 1911. *Slovanské starožitnosti*. Oddíl kulturní. Život starých Slovanů. Dílu I. svazek 1. Praha: Bursík & Kohout.
- NIEDERLE, Lubor, 1925. *Slovanské starožitnosti*. Oddíl kulturní. Život starých Slovanů. Dílu III. svazek 2. Praha: Bursík & Kohout.
- NIYOGI, Chandreyee, 2006. „Preface“. In: TÝŽ (ed.). *Reorienting Orientalism*. New Delhi: SAGE Publications, s. 14–33.
- NOVÁK, Arne, 1905. „Jan Erazim Vocel jako básník“. In: *Literatura česká devatenáctého století*. Dílu třetího část první, od K. H. Máchy ke K. Havlíčkovi. Praha: Jan Laichter, s. 36–61.
- NOVÁK, Arne, 1919. „Max Dauthendey“. In: DAUTHENDEY, Max. *Lingam*. Dvanáct asijských novel. Přeložil Alfons Breska. Praha: Nakladatelské družstvo Máje, s. 5–15.
- NOVÁK, Arne, 1921. *Svatopluk Čech – dílo a osobnost*. Díl první. Praha: Vesmír.
- NOVÁK, Arne, 1922. „Jan Erazim Vocel jako básník“. In: NIEDERLE, Lubor & BIRNBAUM, Vojtěch & NOVÁK, Arne (edd.). *Jan Erazim Vocel*. Praha: Nákladem společnosti přátel starožitností českých, s. 43–49.
- NOVÁK, Lubor & KŘÍHOVÁ, Zuzana, 2021. „Ohlédnutí za českou iránistikou“. In: VELHARTICKÁ, Šárka (ed.). *100 let české staroorientalistiky*. České klínopisné bádání, předovýchodní archeologie a příbuzné obory v dokumentech. Praha: Libri, s. 480–492.
- NOVÁK, Ondřej, 1977. „Anquetilova indická cesta“. *Nový Orient* 32, 1977, č. 7, s. 209–212.
- NOVÁKOVÁ, Julie, 1952. „Indické rozměry v českém básnictví“. *Věstník Královské české společnosti nauk, třída filosoficko-historicko-filologická*, 1952, č. 8, s. 1–32.
- NOVOTNÝ, Jan, 1973. *Matěj Václav Kramerius*. Studie s ukázkami z díla. Praha: Melantrich.
- NYKL, Hanuš, 2015. *Slavjanofilství a slavjanofilské paradigma*. příspěvek ke studiu ruské filosofie 19. století. Praha: Slovanský ústav AV ČR.
- OATEN, Edward Farley, 1909. *European Travellers in India during the Fifteenth, Sixteenth and Seventeenth Centuries*. The Evidence Afforded by them with Respect to Indian Social

- Institutions, & the Nature & Influence of Indian Governments. London: Trübner and Company.
- OHLE, Karlheinz, 1978. *Das Ich und das Andere*. Grundzüge einer Soziologie des Fremden. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.
- OLENDER, Maurice, 1996. *Jazyky raja. Árijci a Semiti: dvojica z vôle prozreteľnosti*. Preložila Eva Piovarcsyová. Bratislava: Causa.
- OLIVERIUS, Jaroslav, 1995. *Svět klasické arabské literatury*. Brno: Atlantis.
- ONDOMIŠIOVÁ, Zuzana, 1984. *Život a dílo profesora Otakara Pertolda*. Magisterská diplomová práce, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Katedra etnografie a folkloristiky.
- ONDOMIŠIOVÁ, Zuzana, 1986. „The Life and Work of Professor otakar Pertold“. In: KRÁSA, Miloslav (ed.). *Otakar Pertold and the South Asian Studies*. Centenary Commemoration Volume. Prague: Oriental Institute of the Czechoslovak Academy of Sciences, s. 19–29.
- ONDRAČKA, Lubomír, 2007. „Omyly Waltera Onga ve světle indické orality“. *Svět literatury* 17, 2007, č. 36, s. 214–248.
- ONDRAČKA, Lubomír, 2020. „Czech Encounters with Hinduism“. In: JACOBSEN, Knut A. & SARDELLA, Ferdinando (edd.). *Handbook of Hinduism in Europe*. Leiden & Boston: Brill, s. 925–945.
- OPPENBERG, Ursula, 1965. *Quellenstudien zu friedrich Schlegels Übersetzungen aus dem Sanskrit*. Marburg: N.G. Elwert.
- OSTERHAMMEL, Jürgen, 2003. *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*. Göttingen: Vandenhoeck & ruprecht.
- OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.), 2017. *Islamofobie po česku. Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy*. Praha: Vyšehrad.
- OTRUBA, Mojmír, 1990. „Termín ‚zábavná literatura‘ v českém obrození“. In: *Po zarostlém chodníčku*. Jaroslavě Janáčkové k narozeninám. Praha, s. 216–225.
- PABIAN, Petr, 2005. „Katolické ghetto, nebo katolický národ? České katolické vlasttenectví na konci 19. století“. *Kuděj* 7, 2005, č. 1–2, s. 93–99.
- PACÁK, Luděk, 1946. *Opereta*. Dějiny pražských operetních divadel. Praha: Josef Dolejší.
- PACHEJNER-KLANDER, Vlasta, 2017. *Karol Glaser, prvi slovenski doktor sanskrta*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- PAILIN, David A., 1996. „I Cannot Tell How All the Lands Shall Worship... A Response to S.N. Balagangadhara's Study of the Understanding of 'Religion'“. *Cultural Dynamics* 8, 1996, č. 2, s. 171–187.

- PÁLENÍČEK, Ludvík, 1949. *Jaroslav Vrchlický divadelním kritikem*. Praha: Královská česká společnost nauk.
- PÁLKA, Petr, 2004. „Ferdinand Stolička. 130. výročí úmrtí“. *Zvuk* 2004, č. 3, s. 26–27.
- PALLATH, Paul (ed.), 2004. *Important Roman Documents concerning the Catholic Church in India*. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies.
- PAPOUŠEK, Vladimír, 2015. „Viditelné, neviditelné a rétorika cestovatele“. In: HRABAL, Jiří (ed.). *Fenomén cestopisu v literatuře a umění střední Evropy*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, s. 18–28.
- PASTRNEK, František, 1893. „O starožitnických spisech Kollárových“. in: TÝŽ (ed.) *Jan Kollár 1793–1852*. Sborník statí o životě, působení a literární činnosti pěvce Slávy dcery na oslavu jeho stoletých narozenin. Vídeň: Český akademický spolek, Slovenský akademický spolok Tatran, s. 233–239.
- PAUL, Karel, 1961. *Pavel Josef Šafařík – život a dílo*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- PAULINY, Ján, 1999. *Arabské správy o Slovanoch (9.–12. storočie)*. Bratislava: Veda.
- PAVLÍČEK, Tomáš, 2010. „Literatura okraje na hraně zákona. Ke sporu o ‚brak a obscenitu‘ (Nejen) za první republiky“. in: JUNGMANNOVÁ, Lenka (ed.). *Česká literatura rozhraní a okraje*. IV. kongres světové literárněvědné bohemistiky: Jiná česká literatura (?). Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR & Akropolis, s. 547–558.
- PEDERSEN, Holger, 1959. *The Discovery of Language. Linguistic Science in the Nineteenth Century*. Translated by John Western Spargo. Bloomington: Indiana University Press.
- PERNES, Jiří, 2020. „Jindřich Vávra, rytíř Dalekých moří – moravský vědec a cestovatel“. In: DVOŘÁKOVÁ, Hana & KOSTRHUN, Petr & SCHEUFLER, Pavel (edd.). *Jindřich Vávra, sběratel a mecenáš*. Praha & Brno: Karel Kerlický & Moravské zemské muzeum, s. 3–29.
- PETR, Jan, 1979. *Leopold Geitler*. Bibliografický soupis vědeckých prací s přehledem jeho činnosti. Praha: Univerzita Karlova.
- PETROVA, Jelena Jurjevna, 2003. *Российско-индийские исторические связи в документах и материалах архивов Л.Н. Толстого и музея-усадьбы «Ясная Поляна»*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва: Институт востоковедения РАН.
- PETROVICH, Michail Boro, 1967. „How Justinian became a Slav. The story of a forgery“. *Balkan Studies*, 8, 1967, č. 1, s. 1–27.

- PEZEU-MASSABUAU, Jacques, 2015. *Jules Verne, de la fable à la fiction. Une anamorphose du réel*. Paris: L'Harmattan.
- PICKERODT, Gerhart, 2000. „Aufklärung und Exotismus“. In: KOEBNER, Thomas & PICKERODT, Gerhart (edd.). *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*. Frankfurt am Main: Philo, s. 121–136.
- PIECHURA, Krystyna, 1987. „La valeur sémantique du Nord, du Midi, de l'Orient, et de l'Occident chez Voltaire“. *L'Homme et la nature* 6, 1987, s. 45–53.
- PIETIKAINEN, Petteri, 2007. *Neurosis and Modernity. The Age of Nervousness in Sweden*. Leiden & Boston: Brill.
- PINKAVA, Jaroslav, 1997. *Ferdinand Stolička (1838–1874)*. Kroměříž: Muzeum Kroměřížska.
- PÍŠA, Antonín Matěj, 1928. *Otakar Theer*. I. Praha: Čin.
- PÍŠA, Antonín Matěj, 1933. *Otakar Theer*. II. Praha: Čin.
- PODLAHA, Antonín & TUMPACH, Josef (edd.), 1912–1918. *Bibliografie české katolické literatury od roku 1828 až do konce roku 1913*. Praha: Dědictví sv. Prokopoka.
- PODOLAN, Peter, 2013. „Sláwa Bohyně a původ gména Slawůw čili Slawjanůw... Jána Kollára“. *Štúdie o dejinách. Historia nova* 6. Bratislava: Stimul, s. 82–94.
- POKLUDA, Zdeněk, 2008. „Zlínský lékař a hudebník Leopold Král“. *Magazín Zlín* 14, 2008, č. 7, s. 23.
- POLÁK, Václav, 1941. „Oči u J. Zeyera“. *Naše řeč* 25, 1941, č. 4, s. 102–108; č. 5–6, s. 163–173.
- POLIAKOV, Léon, 1974. *The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. Translated by Edmund Howard. Edinburgh: Sussex University Press.
- POLOMÉ, Edgar C., 1994. „Indo-European Studies since the Neogrammarians“. In: DUNKEL, George... et al (edd.). *Früh-, Mittel-, Spätindogermanisch. Akten der IX. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 5. bis 9. Oktober 1992 in Zürich*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, s. 295–314.
- POMAJZLOVÁ, Alena, 1991. „O bracích“. In: *Proudy české umělecké tvorby 19. století: Smích v umění*. Sborník symposia pořádaného Ústavem teorie a dějin umění ČSAV v rámci smetanovských dnů v Plzni ve dnech 16.–18. března 1989. Praha: Ústav pro hudební vědu ČSAV & Ústav dějin umění ČSAV, s. 215–220.
- POPE, Ethel M., 1989. *India in Portuguese Literature*. New Delhi: Asian Educational Services.

- POŘÍZKA, Vincenc, 1954. „The Seventieth Anniversary of the Birth of Professor Otakar Pertold“. *Archív orientální* 22, 1954, s. 161–175.
- POŘÍZKA, Vincenc, 2000. *Opera Minora*. Studies in the Bhagavadgīta and New Indo-Aryan Languages. Edited by Jaroslav Strnad. Prague: Oriental Institute.
- ПОСОНОВ, С. И. (ed.), 2012. *Біобібліографічний словник учених Харківського університету*. Т. 2. Історики (1905—2012 рр.). Харків: Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна.
- POSPÍŠIL, Jan, 2004. „Theerovy koncepce síly jako pokusy o emancipaci od dekadence“. In: TÝŽ (ed.). *Docela i sborník*. Jiřímu Brabcovi k narozeninám. Praha: Univerzita Karlova v Praze, s. 54–75.
- POSPÍŠILOVÁ, Dagmar & KLIMTOVÁ, Zdenka, 2011. *Otokar Feistmantel (1848–1891) and the Indian Collection of the Náprstek Museum, Prague*. Prague: National Museum.
- POŠVA, Jiří, 2009. *Jules Verne – knihy vydané v češtině v letech 1870–1949*. Obrazový soupis díla. Praha: Internetový antikvariát u Leona Cliftona.
- POUCHA, Pavel, 1941. „O pravopisu a skloňování vlastních jmen indických“. *Časopis pro moderní filologii* 27, 1941, s. 337–351.
- POUCHA, Pavel, 1948. „Vincenc Lesný. K 65. narozeninám ř. profesora indologie na Karlově universitě v Praze Ph Dra Vincence Lesného dne 3. dubna 1947“. *Archív orientální* 16, 1948, s. 149–161.
- POUCHA, Pavel, 1948/49. „Co je to védánt? (O moderní indické filosofii, staré více než 2000 let, podle Svámína Abhédánandy)“. *Nový Orient* 4, 1948/49, č. 7, s. 166.
- POUCHA, Pavel, 1950. „Goethe a Východ. K 200. výročí narozenin Goethových“. *Nový Orient* 5, 1950, č. 4–5, s. 109–110.
- POUCHA, Pavel, 1958. „Orientální náměty v díle Julia Zeyera“. In: ZEYER, Julius. *Světla východu*. Výbor z díla s orientálními náměty. Uspořádal Pavel Poucha. Praha: Svobodné slovo – Melantrich, s. 535–626.
- POULTNEY, James Wilson, 1959. *The Bronze Tables of Iguvium*. Baltimore: American Philological Association.
- PRIESTLY, Tom M.S., 1975. „Schleicher, Celakovsky and the Family Tree Diagram“. *Historiographica Linguistica* 3, 1975, č. 2, s. 299–333.
- PROFANTOVÁ, Naďa & PROFANT, Martin, 2000. *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*. Praha: Libri.
- PROCHÁZKA, Antonín, 1930. „Pramenné poznámky k Hanumanu Sv. Čecha. Vlivy Vinařického básně Sněm zvířat“. *Bratislava* 4, 1930, s. 387–398.

- PŘIBÁŇOVÁ, Tereza, 2011. *Vývoj orientalismu a jeho podoba v současném světě*.
Bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií.
- PUHVEL, Jaan, 1997. *Srovnávací mytologie*. Z anglického originálu přeložil a doslov napsal Václav Pelíšek. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny.
- PUNNIYAVATHI, J. Mallika, 2015. „Contribution of Swedish Missionaries for Women’s Development in the Field of Social Recognition in Tamilnadu (India)“. *Research of Humanities and Social Sciences* 5, 2015, č. 3, s. 65–73.
- PYNSSENT, Robert B., 1973. *Julius Zeyer – the Path to Decadence*. The Hague & Paris: Mouton.
- PYNSSENT, Robert B., 1999. „Pokus o ňadra. Od ňadrománie k ňadrofobii se zmínkou o feministickém ňadromilství“. In: PETRBOK, Václav (ed.). *Sex a tabu v české kultuře 19. století*. Praha: Academia, s. 160–171.
- RACAULT, Jean-Michel, 2015. *Bernardin de Saint-Pierre*. Pour une biographie intellectuelle. Paris: Honoré Champion.
- RÁCOVÁ, Anna, 1999. „India a Európa – stret kultúr“. In: KRUPA, Viktor (ed.). *Orient a okcident v kontaktoch a konfrontáciách*. Bratislava: Veda, s. 30–33.
- RÁDHAKRIŠNAN, Sarvepalli, 1961. *Indická filosofie*. 1. Překlad Rudolf Janiček. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- RÁDHAKRIŠNAN, Sarvepalli, 1962. *Indická filosofie*. 2. Překlad Rudolf Janiček. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- RAO, Narahari, 1996. „A Meditation on the Christian Relations. An Asian Model for 'Self-Reflection'“. *Cultural Dynamics* 8, 1996, č. 2, s. 189–209.
- REDMOND, Christopher, 1993. *Sherlock Holmes Handbook*. Toronto: Simon & Pierre.
- REEVES, John C., 2011. *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*. Sheffield: Equinox.
- REITZ, Caroline, 2019. „The Empires of a Study in Scarlet and The Sign of Four“. In: ALLAN, Janice M. & PITTARD, Christopher (edd.). *The Cambridge Companion to Sherlock Holmes*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 127–139.
- REJZEK, Jiří, 2018. *Český etymologický slovník*. Voznice: LEDA.
- REMY, Arthur F. J., 1901. *The Influence of India and Persia on the Poetry of Germany*. New York: Columbia University Press.
- REYCHMAN, Jan, 1964. *Orient v kulturze polskiego oświecenia*. Wrocław & Warszawa & Kraków: Zakład narodowy imienia Osolińskich.

- RIDDER, Klaus, 1991. *Jean de Mandevilles „Reisen“*. Studien zur Überlieferungsgeschichte der deutschen Übersetzung des Otto von Diemeringen. München & Zürich: Artemis Verlag.
- RIEDLBAUCHOVÁ, Tereza, 2010. *Julius Zeyer a jeho vztah k francouzské kultuře*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- RICHARDSON, Michael, 2000. „Enough Said“. In: MACFIE, Alexander Lyon (ed.). *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press, s. 207–216.
- RITTER, Valerie, 2004. „The Language of Hariaudh’s Priyaprasas. Notes towards an Archaeology of Modern Standard Hindi“. *Journal of the American Oriental Society* 124, 2004, č. 3, s. 417–438.
- RIX, Helmut, 1991. *Etruskische texte*. Editio minor. Herausgegeben von Helmut Rix, in Zusammenarbeit mit Gerhard Meiser. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- ROBINS, Robert Henry, 1976. *A Short History of Linguistics*. London: Longman Group Limited.
- ROBINSON, Catherine, 2009. „‘O Our India!’ Towards a reassessment of Sir Edwin Arnold“. *Religions of South Asia* 3, 2009, č. 2, s. 203–219.
- RODR, Josef, 1986. *Příběhy z dalekých krajín*. 24 světoběžníků z let 1464–1984 vypráví o tom, jak se cestovalo a cestuje. Hradec Králové: Kruh.
- ROCHER, Ludo, 1984. *Ezourvedam*. A French Veda of the Eighteenth Century. Edited with an Introduction by Ludo Rocher. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.
- ROCHER, Ludoc, 1986. *The Purāṇas*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- ROLLER, Duanne F., 2015. *Ancient Geography*. Discovery of the World in Ancient Greece and Rome. London & New York: Ithaca.
- RÖMER, Ruth, 1989. *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- ROMPORTL, Simeon, 1988. „In memoriam August Schleicher“. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. A, Řada jazykovědná, 30, 1988, č. A36, s. 161–172.
- ROY, Anindyo, 2005. *Civility and Empire*. Literature and Culture in British India, 1822–1922. London & New York: Routledge.
- ROZEHNALOVÁ, Jana, 2008. „Czech Perspectives on Buddhism, 1860–1989“. *Journal of Religion in Europe* 1, 2008, s. 156–181.
- ROZHOŇ, Vladimír, 2005. *Čeští cestovatelé a obraz zámoří v české společnosti*. Praha: Skřivan.

- ROZHOŇ, Vladimír, 2008. „Zámoří v povědomí české společnosti“. In: PIORECKÁ, Kateřina & PETRBOK, Václav (edd). *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století*. Sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 22.–24. února 2007. Praha: Academia & KLP, s. 38–53.
- RUBEN, Walter, 1959. *Das Pañcatantra und seine Morallehre*. Berlin: Akademie-Verlag.
- RUDBØG, Tim, 2020. „Early Debates in the Reception of Buddhism. Theosophy and Esoteric Buddhism“. In: RUDBØG, Tim & SAND, Erik Reenberg (edd.). *Imagining the East. The Early Theosophical Society*. New York: Oxford University Press, s. 75–96.
- RUDD, Andrew, 2011. *Sympathy and India in British Literature, 1770–1830*. London: Palgrave Macmillan.
- RUGGIERO, Mauro, 2017. *Esoterismo e occultismo nella letteratura italiana del primo novecento*. Disertační práce, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav románských studií.
- RUSINOWA, Izabella, 1997. „Słowo wstępne“. In: *30 lat w Indiach*. pamiętniki ks. Władysława Michała Zaleskiego delegata apostolskiego. Wybór i opracowanie Izabella Rusinowa. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 5–12.
- RYCHTEROVÁ, Pavlína & SICHÁLEK, Jakub, 2015. „Lost and found in Translation. Der alttschechische Barlaam zwischen kontemplativem Traktat, Predigt und Abenteuerroman“. In: CORDONI, Constanza & MEYER, Mathias (edd.). *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*. Berlin & München & Boston: de Gruyter, s. 321–342.
- RYPKA, Jan et al., 1963. *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha: Nakladatelství československé akademie věd.
- SAID, Edward W., 1994. *Culture and Imperialism*. New York: The Vintage Books.
- SAID, Edward W., 2008. *Orientalismus*. Západní koncepce Orientu. Přeložila Petra Nagyová. Praha & Litomyšl: Paseka.
- SANDISON, John, 1965. „Kipling: the Artist and the Empire“. In: RUTHERFORD, Andrew (ed.). *Kipling's Mind and Art*. Edinburgh & London: Oliver & Boyd, s. 146–167.
- SANITRÁK, Josef, 2006. *Dějiny české mystiky*. 1. Legenda Karel Weinfurter. Praha: Eminent.
- SANITRÁK, Josef, 2007. *Dějiny české mystiky*. 2., Konec zlaté éry. Praha: Eminent.
- SANITRÁK, Josef, 2010. *Dějiny české mystiky*. 3. Kořeny, aneb Galerie osobností spiritismu, theosofie, mystiky a okultních nauk. Praha: Eminent.

- SEBEOK, Thomas A. (ed.), 1966. *Portraits of Linguists*. A Biographical Source Book for the History of Western Linguistics, 1746–1963. Volume 1, from Sir William Jones to Karl Brugmann. Bloomington: Indiana University Press.
- SÉGALEN, Victor, 2002. *Essay on Exoticism*. An Aesthetics of Diversity. Translated and edited by Yaël Rachel Schlick. Durham & London: Duke University Press.
- SEGERT, Stanislav, 1960. „Das hebraistische Werk des Joseph Dobrovský“. *Archív orientální* 28, 1960, s. 72–90.
- SEGERT, Stanislav, 1992. „Josef Dobrovský a hebraistika“. *nový Orient* 47, 1992, č. 3, s. 65–69.
- SEGERT, Stanislav & BERÁNEK, Karel, 1967. *Orientalistik an der Prager Universität*. Erster Teil 1348–1848. Praha: Universita Karlova.
- SEGET, Karel, 1972. „Josef Kořenský – k 125. výročí narození“. *Lidé a země* 21, 1972, č. 8, s. 359–361.
- SEGET, Karel, 1974. „K stému výročí F. Stoliczky“. *Lidé a země* 23, 1974, č. 6, s. 259–260.
- SEHNAL, David, 2013. *Kniha Laozi*. Překlad s filologickým komentářem. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- SEIDL, Ivan, 1988. *Jaroslav Vrchlický a Emilio Teza v kontextu česko-italských literárních a kulturních vztahů*. Vzájemná korespondence z let 1885–1901. Brno: Univerzita J.E. Purkyně.
- SELIVERSTOVA, Jekatěrina Sergejevna, 2017. *Индийские мотивы в русской литературе XX века*. Выпускная квалификационная работа, Санкт-Петербургский Государственный университет, Институт Философии, Кафедра философии и культурологии Востока.
- SEN, Amartya, 2005. *Argumentative Indian*. Writings on Indian History, Culture and Identity. New York: Farrar.
- SENCOURT, Robert, 1923. *India in English Literature*. London: Simpkin, Marshall, Kent & CO.
- SENGUPTA, Indra, 2004. „State, University and Indology. The Politics of the Chair of Indology at Germany Universities in the Nineteenth Century“. In: McGETCHIN, Douglas T. ... et al (edd.). *Sanskrit and Orientalism*. Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750–1958. New Delhi: Manohar, s. 271–306.
- SENGUPTA, Indra, 2005. *From Salon to Discipline*. State, University and Indology in Germany 1821–1914. Heidelberg: Ergon.
- SERBAN, Nicolas, 1924. *Pierre Loti*. Sa vie et son œuvre. Paris: Les presses françaises.

- SEREBRJANYJ, Sergej, 1985. „Гитаговинда Джаядэвы в Индии и на Западе“. Ин: *Классические памятники литератур Востока (в историко-функциональном освещении)*. Москва: Наука, s. 69–107.
- SEREBRJANYJ, Sergej, 2007. „Some Marginal Notes on India and Europe“. In: FRANCO, Eli & PREISENDANZ, Karin (edd.). *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, s. 71–102.
- SEREBRJANYJ, Sergej, 2012. „Orientalism‘: A Good Word Defamed“. In: ШТЕЙНЕР, Евгений (ред.). *Ориентализм / оксидентализм: языки культур и языки их описания*. Сборник статей. Москва: Совпадение, s. 25–33.
- SEYMOUR-SMITH, Martin, 1990. *Rudyard Kipling. A Controversial Biography*. London: Papermac.
- SHAPIRO, Fred R., 1981. „On the Origin of the Term ‘Indo-Germanic’“. *Historiographia linguistica* 8, 1981, č. 1, s. 65–70.
- SHARAFUDDIN, Mohammed, 1994. *Islam and Romantic Orientalism. Literary Encounters with the Orient*. London & New York: L.B. Tauris.
- SHARPE, Eric J., 1986. *Comparative Religion – a History*. London: Duckworth.
- SHULMAN, David, 1994. „On Being Human in the Sanskrit Epic. The Riddle of Nala“. *Journal of Indian Philosophy* 22, 1994, s. 1–29.
- SCHÄBLER, Birgit, 2011. „Riding the Turns. Edward Saids Buch Orientalism als Erfolgsgeschichte“. In: SCHNEPEL, Burkhard & BRANDS, Gunnar & SCHÖNIG, Janne (edd.). *Orient – Orientalistik – Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*. Bielefeld: Transcript Verlag, s. 279–302.
- SCHEINOSTOVÁ, Alena, 2004. „Stvoření místa ve středověkém cestopise (Cestopis tzv. Mandevilla)“. *Česká literatura* 52, 2004, č. 2, s. 149–171.
- SCHENINI, Elio, 2017. „On the Paths of Enlightenment“. In: TÝŽ (ed.). *On the Paths of Enlightenment. The Myth of India in Western Culture 1808–2017*. Milano: Skira, s. 11–23.
- SCHEUFLER, Pavel, 2020. „Jindřich Vávra jako sběratel fotografií“. In: DVOŘÁKOVÁ, Hana & KOSTRHUN, Petr & SCHEUFLER, Pavel (edd.). *Jindřich Vávra, sběratel a mecenáš*. Praha & Brno: Karel Kerlický & Moravské zemské muzeum, s. 44–59.
- SCHMIDELER, Sebastian, 2012. „Niemand halte die Weltgeschichte...“ *Geschichtserzählungen im kinder- und jugendliterarischen Werk von Gustav Nieritz (1795–1876)*“. *Libri & Liberi* 1, 2012, č. 1, s. 29–44.

- SCHMIDT, Benjamin, 2015. *Inventing Exoticism. Geography, Globalism, and Europe's Early Modern World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SCHMOLKE, Michael, 1971. *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen „Katholik“ und „publik“ 1821–1968*. Münster: Regensburg Verlag.
- SCHOUTEN, Jan Peter, 2020. *The European Encounter with Hinduism in India*. Translated by Henry Jansen. Boston & Leiden: Brill.
- SCHULZ, Siegfried A., 1981. „Two Christian Saints? The Barlaam and Josaphat Legend“. *Indian International Centre Quarterly* 8, 1981, č. 2, s. 131–143.
- SCHULZE, Andreas, 2009. »*Belehrung und Unterhaltung*«. Brehms Tierleben im Spannungsfeld von Empirie und Fiktion. München: Herbert Utz Verlag.
- SCHUYLER, Montgomery, 1906. *A Bibliography of the Sanskrit Drama*. New York: Columbia University.
- SCHWAB, Raymond, 1984. *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880*. Translated by Gene Patterson-Black and Victor Reinking. New York: Columbia University Press.
- SIEGEL, Lee, 1978. *Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions. As Exemplified in the Gitagovinda of Jayadeva*. Oxford: Oxford University Press.
- SIEGLOVÁ, Naděžda, 1990. *Literatura pro mládež a četba mládeže od devadesátých let 19. století do první světové války*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- SIGNORACCI, Gino, 2017. *Hegel on Indian Philosophy: Spinozism, Romanticism, Eurocentrism*. Dissertation, Philosophy, University of New Mexico, Albuquerque.
- SINGH, Bhupal, 1934. *A Survey of Anglo-Indian Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- SINGLETON, Mark, 2007. „Suggestive Therapeutics. New Thought's Relationship to Modern Yoga“. *Asian Medicine* 1, 2007, s. 64–84.
- SIRISENA, Mihirini, 2018. *The Making and Meaning of Relationships in Sri Lanka*. An Ethnography on University Students in Colombo. Palgrave Macmillan.
- SIWIEC, Paweł (ed.), 2016. *Literatura Orientu w piśmiennictwie polskim XIX wieku*. Część I. Opracował zespół pod redakcją Pawła Siwca. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- SKLENÁŘ, Karel, 1977. *Slepé uličky archeologie*. Praha: Československý spisovatel.
- SKLENÁŘ, Karel, 1981. *Jan Erazim Vocel, zakladatel české archeologie*. Praha: Melantrich.
- SLÁDEK, Miloš (ed.), 2000. *Vítr jest život člověka, aneb, Život a smrt v české barokní próze*. Jinočany: H & H.
- SLÁDEK, Ondřej, 2008. „Obraz Indie v české literatuře 19. století“. In: PÍORECKÁ, Kateřina & PETRBOK, Václav (edd.). *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století*. Sborník

- příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 22.–24. února 2007. Praha: Academia & KLP, s. 269–282.
- SLÁDEK, Ondřej, 2009. „Náboženský kaleidoskop Julia Zeyera“. In: KUDRNÁČ, Jiří et al. (edd.). *Julius Zeyer, lumírovský básník v duchovním dění Evropy*. Brno: Host, s. 40–51.
- SLEPČEVIĆ, Pero, 1920. *Buddhismus in der deutschen Literatur*. Inaugural-dissertation eingereicht an der hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz. Wien: Carl garold's Sohn.
- SLOTTERDIJK, Peter, 2017. „The Prospect of an Asian Renaissance. On the Theory of the Ancient“. In: SCHENINI, Elio (ed.). *On the Paths of Enlightenment. The Myth of India in Western Culture 1808–2017*. Milano: Skira, s. 24–29.
- SMĚKAL, Odolen, 1991. „První český guru na Universitě Karlově“. In: TÝŽ (red.). *Vincenc Lesný a česká indologie*. Praha: Karolinum, s. 15–18.
- SMIRNOVA, Victoria, 2014. „L'Histoire de Barlaam et Josaphat. Transformations et transpositions d'un recueil de fables enchâssées dans la littérature exemplaire“. In: UHLIG, Marion & FOEHR-JANSSENS, Yasmina (edd.). *D'Orient en Occident. Les recueils de fables enchâssées avant les Mille et une Nuits de Galland; (Barlaam et Josaphat, Calila et Dimna, Disciplina clericalis, Roman des Sept Sages)*. Turnhout: Brepols, s. 79–114.
- SMITH, David, 2003. *Hinduism and Modernity*. Oxford: Blackwell Publishing.
- SOARES, Aloysius, 1964. *Catholic Church in India. A Historical Sketch*. Introduction by Valerian cardinal Gracias. Nagpur: Government Press.
- SOUČKOVÁ, Milada, 1964. *The Parnassian Jaroslav Vrchlický*: Hague & London: Mouton & Co.
- SOUSEDÍK, Stanislav, 2013. „Ke Kantovu spisu ‚Náboženství v hranicích pouhého rozumu‘“. In: KANT, Immanuel. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu. Z německého originálu přeložil Karel Šprunk, úvodem a poznámkami opatřil Stanislav Sousedík*. Praha: Vyšehrad, s. 11–45.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 1988. „„Can the Subaltern Speak?‘ Speculation on Widow-Sacrifice“. In: NELSON, Cary & GROSSBERG, Lawrence (edd.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, s. 281–313.
- STACHE-ROSEN, Valentina, 1990. *German Indologists. Biographies of Scholars in Indian Studies writing in German. With a Summary on Indology in German Speaking Countries*. New Delhi: Max Mueller Bhavan.
- STAUSBERG, Michael, 1998. *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

- STEHLÍKOVÁ, Eva, 1981. „Užití prefigurace a prvky mytologizace v Zeyerově díle“. *Česká literatura* 29, 1981, č. 1, s. 25–34.
- STEINBAUER, Dieter H., 1999. *Neuen Handbuch des Etruskischen*. St. Katharinen: Scripta Mercaturae Verlag.
- STERNAI SARACENO, Elena, 2014. „Kalila et Dimna à Constantinople et dans l'Italie de la Renaissance. La traduction du Stephanites et Ichnelates grec et les autres adaptations“. In: UHLIG, Marion & FOEHR-JANSSENS, Yasmina (eds). *D'Orient en Occident*. Les recueils de fables enchâssées avant les Mille et une Nuits de Galland; (Barlaam et Josaphat, Calila et Dimna, Disciplina clericalis, Roman des Sept Sages). Turnhout: Brepols, s. 393–414.
- STEWART, Jon, 2018. *Hegel's Interpretation of the Religions of the World*. The Logic of the Gods. Oxford: Oxford University Press.
- STRAKA, Bohumil, 1915/16. „Příspěvek k poznání orientálních předloh Zeyerových“. *Výroční zpráva cis. král. gymnasia na Smíchově*, s. 3–7.
- STRNAD, Jaroslav, 2007. „India, as Reflected in Czech Consciousness in the Era of the National Revivalist Movement of the nineteenth century (ca. 1800–1840)“. *Archív orientální* 62, 2007, č. 3, s. 279–290.
- STRONG, John S., 1992. *The Legend and Cult of Upagupta*. Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia. Princeton: Princeton University Press.
- STRONG, John S., 2002. *The Legend of King Asoka*. A Study and Translation of the Asokāvādāna. Delhi: Motilal Banarsidass.
- STUCKRAD, Kocku von, 2015. *The Scientification of Religion*. A Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Boston & Berlin: De Gruyter.
- STUPKA, Vladimír, 1929. „Vrchlický a Baudelaire. Materiál a poznámky“. *Sborník společnosti Jaroslava Vrchlického* 9, 1927–1929. Praha: Společnost přátel Jaroslava Vrchlického, s. 17–94.
- SUCHOMELOVÁ, Marcela, 2009. „Aurora. Ostasiatische Expedition 1886–1888. Deník Václava Stejskala“. In: SLOBODNÍK, Martin (ed.). *Našinec v Oriente*. Cestovatelia zo Slovenska a Čiech v Ázii a Afrike (19. stor. – I. polovina 20. stor.). Bratislava: Univerzita Komenského, s. 147–156.
- SUKOVÁ, Lenka, 2001. *Obraz Indie v české společnosti a literatuře 19. století*. Bakalářská práce, Indologický ústav, Filozofická fakulta UK, Praha.
- SVOBODOVÁ, Zdeňka, 1955. *Dobrovský a německá filologie*. Praha: Československá akademie věd.

- ŠWIDERSKA, Małgorzata, 2014. „Vielfalt oder Chaos? Einige Bemerkungen zur Terminologie der literaturwissenschaftlichen Imagologie“. *Zeitschrift des Verbandes Polnischer Germanisten*, 2014, č. 2, s. 189–200.
- SYLLABA, Theodor, 1986. *Jan Gebauer*. Praha: Melantrich.
- SYLLABA, Theodor, 1995. *August Schleicher und Böhmen*. Praha: Univerzita Karlova.
- SZENKOVICS, Deszö, 2019. „Cultural Ties between Hungary and India. A Short Overview“. *Acta Universitatis Sapientiae, European and Regional Studies* 16, s. 91–119.
- SZYJKOWSKI, Marian, 1931. *Polská účast v českém národním obrození*. Svazek I. Přeložil Václav Kredba. Praha: Slovanský ústav.
- SZYJKOWSKI, Marian, 1935. *Polská účast v českém národním obrození*. Svazek II. Přeložil Václav Kredba. Praha: Slovanský ústav.
- SZYMECZEK, Józef, 2020. „Activities of the Theosophical Society and the Order of the Star in the East in the Czech Lands until 1939“. *Studia reliologica* 53, 2020, č. 1, s. 49–62.
- ŠACH, Josef, 1942. *O náboženském smýšlení Julia Zeyera*. Příspěvek k osvětlení povahy Zeyerovy. Praha: Česká grafická unie.
- ŠIDÁK, Pavel, 2015. „Literatura cestopisu zbavená“. In: HRABAL, Jiří (ed.). *Fenomén cestopisu v literatuře a umění střední Evropy*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, s. 29–39.
- ŠIDÁK, Pavel, 2022. „Vypravěčský komentář: poučovat, přesvědčovat, vychovávat“. In: JEDLIČKOVÁ, Alice (ed.). *Narativní způsoby v české próze 19. století*. Praha: Karolinum & Ústav pro českou literaturu AV ČR, s. 81–153.
- ŠILHAVÝ, František, 1894. „František Bohumír Štěpnička“. *Časopis Matice moravské* 18, 1894, s. 119–127, 232–241, 318–324.
- ŠIMEK, František, 1911. „Úvod“. In: TÝŽ (ed.). *Cestopis t.zv. Mandevilla*. Český překlad pořízený Vavřincem z Březové. K vydání připravil, úvodem a slovníčkem opatřil František Šimek. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, s. VII–XXXIX.
- ŠKARKA, Antonín, 1967. „Epos o Krokovi – poslední romantické falzum z rodiny RKZ?“. *Česká literatura* 15, 1967, č. 4, s. 360–365.
- ŠMAHELOVÁ, Hana, 1999. *Počátky kritického myšlení o literatuře pro mládež*. Studie s antologií textů z přelomu 19. a 20. století. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- ŠMÍD, Karel, 1990. „Námořní důstojník Jan Vozáb“. *Zprávy Klubu přátel Pardubicka* 25, 1990, č. 1–2, s. 8–10.

- ŠPICOVÁ, Zuzana, 2014. *Obraz Indie v české literatuře*. Bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav jižní a centrální Asie.
- ŠTASTNÝ, Vladislav (red.), 1968. *Slovanství v národním životě Čechů a Slováků*. Praha: Melantrich.
- ŠTAVÍKOVÁ, Danuše (ed.), 2005. *František Xaverský (1506–1552) – výběr z korespondence jezuitského misionáře Dálného východu*. Z němčiny přeložila Danuše Šťavíková. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma.
- ŠTEMBERA, Petr, 1995. „Sto let Indické výstavy“. *Nový Orient* 50, 1995, č. 8, s. 313–315.
- ŠTĚPÁNEK, Pavel (ed.), 2014. *Svatý František Xaverský a jezuitská kultura v českých zemích*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- ŠTIPL, Zdeněk, 2016a. „Představy pekla v hinduistických puránách“. *Nový Orient* 71, 2016, č. 3, s. 27–33.
- ŠTIPL, Zdeněk, 2016b. „Soucitný král Vipaščit v Pekle“. *Nový orient* 71, 2016, č. 3, s. 52–58.
- ŠULC, Miroslav, 2002. *Česká operetní kronika 1863–1948*. Vyprávění a fakta. Praha: Divadelní ústav.
- TAUER, Felix, 1960. „Rudolf Dvořák. Zum hundertsten Geburtsjahr und vierzigsten Todesjahr“. *Archív orientální* 28, 1960, s. 529–546.
- TAUER, Felix, 1963. „Kniha tisíce a jedné noci, její vznik, obsah, dochování a překlady“. in: *Kniha tisíce a jedné noci*. Podle kalkatského vydání Macnaghtenova z let 1839–1842 se zřením k tisku bulackému z roku 1279 h. z arabštiny přeložil Felix Tauer. Díl VIII. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, s. 130–238.
- TENČÍK, František, 1962. *Četba mládeže v počátcích obrození*. Praha: Státní nakladatelství dětské knihy.
- TÉRA, Michal, 2013. „Smerdi – zapomenutý termín raně středověké slovanské společnosti“. *Slovanský přehled*, 2013, č. 3–4, s. 217–237.
- THAPAR, Romila, 1968. „Interpretations of Ancient Indian History“. *History and Theory* 7, 1968, č. 3, s. 318–335.
- THAPAR, Romila, 1996. „The Theory of Aryan Race and India. History and Politics“. *Social Scientist* 24, 1996, č. 1/3, s. 3–29.
- THAPAR, Romila, 2010. *Sakuntala – Texts, Readings, Histories*. New York: Columbia University Press.
- THIBAUT, Gabriel-Robert, 2016. *Bernardin de Saint-Pierre*. Genèse et philosophie de L'œuvre. Paris: Hermann.

- TIEFENAUER, Marc, 2018. *Les enfers indiens*. Histoire multiple d'un lieu commun. Boston & Leiden: Brill.
- TIMURA, Viktor, 2018. *Generácia Všeslávie*. Bratislava: Nitra.
- TKACZEWSKI, Dariusz, 2013. *Ottův slovník naučný na tle české tradice leksykografické*. Encyklopedia – twórcy – język. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- TODOROV, Tzvetan, 1994. *On Human Diversity*. Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press.
- TODOROVÁ, Jiřina, 1996. „Josef Kořenský: nejen cestovatel“. *Český lid* 83, 1996, č. 1, s. 46–52.
- TODOROVSKI, Gane, 1967. „За и против „Веда Словена““. *Годишен зборник на Универзитетот во Скопје*, 19, 1967, с. 393–444.
- TOMEŠOVÁ, Alena, 2006. *Typologie cestovatelské prózy na přelomu 19. a 20. století*. Bakalářská diplomová práce, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a knihovnictví, Brno.
- TOPOR, Michal, 2021. „Orientalisté z českých zemí v Berlíně od druhé poloviny 19. století do roku 1914“. In: VELHARTICKÁ, Šárka (ed.). *100 let české staroorientalistiky*. České klínopisné bádání, předovýchodní archeologie a příbuzné obory v dokumentech. Praha: Libri, s. 76–96.
- TÖRZSÖK, Judit (ed.), 2007. *Friendly Advice by Nārāyana. King Vikrama's Adventures*. Translated by Judit Törzsök. New York: New York University Press.
- TRETERA, Ivo, 1989. *J. F. Herbart a jeho stoupenci na pražské univerzitě*. Praha: Mezinárodní organizace novinářů.
- TRIPATHI, Rama Kanta, 1957. *Spinoza in the Light of the Vedanta*. Banaras: Banaras Hindu University.
- TRIVEDI, Harish, 2021. „Reading Kipling in India“. In: BOOTH, Howard J. (ed.). *The Cambridge Companion to Rudyard Kipling*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, s. 187–199.
- TUCZAY, Christa Agnes, 2015. „Westöstliche Askesepraxis in Barlaam und Josaphat und der Gymnosophistenepisode“. In: CORDONI, Constanza & MEYER, Mathias (edd.). *Barlaam und Josaphat*. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen. Berlin & München & Boston: de Gruyter, s. 365–388.
- TUCZYŃSKI, Jan, 1981. *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe.

- TULACHOVÁ, Marie (ed.), 1965. *Disertace pražské university 1882–1953*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- TURBERFIELD, Peter James, 2008. *Pierre Loti and the Theatricality of Desire*. Amsterdam & New York: Rodopi.
- UHROVÁ, Eva, 1974. „Bemerkungen zur deutschen Fassung der Reisebeschreibungen Mandeville's“. *Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis* 21, 1974, č. 4, s. 63–74.
- ULMANOVÁ, Kristýna, 2011. *Cestování před sto lety, aneb, Všude dobře, doma nejlépe*. Rozvoj českého turismu v kontextu světových výstav ve druhé polovině devatenáctého století. Praha: Dokořán.
- VACEK, Jaroslav, 1971. *Úvod do studia indických jazyků*. I. Praha: Universita Karlova.
- VACEK, Jaroslav, 1986. „South India in Otakar Pertold's Work“. In: KRÁSA, Miloslav (ed.) *Otakar Pertold and South Asian Studies. Centenary Commemoration Volume*. Prague: Oriental Institute of the Czechoslovak Academy of Sciences, s. 30–37.
- VACEK, Jaroslav, 1991. „Vědecké dílo Vincence Lesného“. In: SMÉKAL, Odolen (red.). *Vincenc Lesný a česká indologie*. Praha: Karolinum, s. 31–40.
- VACEK, Jaroslav & PREINHAELTEROVÁ, Hana, 1975. *Úvod do studia indických jazyků*. II., Indoárijské jazyky v kontextu indoevropské jazykovědy. Praha: Universita Karlova.
- VÁLČEV, Bojan, 1994. *Георги Раковски книжовникът и филологът*. София: Университетско издателство Св. Климент Охридски.
- VALTROVÁ, Jana, 2011. *Středověká setkání s „jinými“*. Modloslužebníci, židé, saracéni a heretici v misionářských zprávách o Asii. Praha: Argo.
- VANĚK, Václav, 2020. „Vynálezci nového světa. Fantasie a fantastika po světové válce“. In: TÝŽ: *Obrazy života v české literatuře*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, s. 275–296.
- VARISCO, Daniel Martin, 2007. *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*. Seattle: University of Washington Press.
- VAVROUŠEK, Petr, 2008. *Rekonstrukce? Rekonstrukce!* Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.
- VAVROUŠKOVÁ, Stanislava, 1995. „Páté evangelium“. Kašmírská legenda o přebývání a činech Ježíše Krista v Indii“. *Nový orient* 50, 1995, č. 8, s. 290–295.
- VAVROUŠKOVÁ, Stanislava, 2008. „Ways to understand India: the Czech experience“. *Acta Orientalia Vilensia: Indian Studies in Central and Eastern Europe*, 9, 2008, č. 2, s. 125–132.

- VEČERKA, Radoslav, 2006. *Vývoj slovanské jazykovědy v českých zemích*. Brno: Masarykova univerzita.
- VELHARTICKÁ, Šárka, 2019. *Justin Václav Prášek a Bedřich Hrozný*. Počátky české staroorientalistiky a klínopisného bádání. Praha: Academia.
- VELHARTICKÁ, Šárka, 2021. „Počátky české staroorientalistiky a založení Semináře pro klínopisné bádání a dějiny starého Orientu na karlově univerzitě v roce 1919“. In: TÁŽ (ed.). *100 let české staroorientalistiky*. České klínopisné bádání, předovýchodní archeologie a příbuzné obory v dokumentech. Praha: Libri, s. 171-213.
- VELTROVÁ, Michaela, 2015. *Terminologie, Methodologie und Perspektiven der komparatistischen Imagologie*. Berlin: Frank & Timme.
- VERARDO, Fabio, 2012. *Krasnov l'atamano*. Storia di un cosacco dal Don al Friuli. Gorizia: Libreria Editrice Goriziana.
- VERSLUIS, Arthur, 1993. *American Transcendentalism and Asian Religions*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- VIERNE, Simone, 1972. *Jules Verne et la roman initiatique*. Contribution à l'étude de l'imaginaire. Thèse présentée devant l'Université des Langues et Lettres de Grenoble, le 12 février 1972. Lille: Université de Lille.
- VILLA, Edoardo, 1995. „Anton Giulio Barrili e le metamorfosi dell'idillio“. *Italianistica* 24, 1995, č. 1, s. 29–45.
- VISKOVATAJA, Janina, 1932. *Ruské motivy v tvorbě Julia Zeyera*. Praha: Slovanský ústav.
- VÍTOVÁ, Andrea, 2000. „Příroda v díle Svatopluka Čecha. Protiklad české krajiny a exotických krajů“. In: JEDLIČKOVÁ, Alice & KRAITLOVÁ, Irena (edd.). *U jednoho stolu*. Prof. PhDr. Jaroslavě Janáčkové, CSc. k 70. narozeninám. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, s. 182–188.
- VIYAGAPPA, Ignatius, 1980. *G.W.F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*. Roma: Universita Gregoriana editrice.
- VLAŠÍNOVÁ, Drahomíra, 2003. *Julius Zeyer dramatik*. Brno: Istenis.
- VLČEK, Radomír, 2002. *Ruský panslavismus – realita a fikce*. Praha: Academia.
- VLČEK, Tomáš, 1988. „Orientální motivy v kosmopolitním a národním programu lumírovské generace“. in: FREIMANOVÁ, Milena (ed.). *Povědomí tradice v novodobé české kultuře*. Doba Bedřicha Smetany). Sborník symposia pořádaného Národní galerií v Praze ve spolupráci s Ústavem teorie a dějin umění ČSAV ve dnech 7.–11. 3. 1984. Praha: Národní galerie, s. 177–187.

- VLČKOVÁ, Zdeňka, 2007. *Misionářská činnost Františka Xaverského – proměny církevního obrazu*. Bakalářská diplomová práce, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav religionistiky.
- VOBORNÍK, Jan, 1907. *Julius Zeyer*. Praha: Česká grafická Unie.
- VOBORNÍK, Jan, 1915. „Savitri. Ze studií k Vrchlickému“. *Sborník filologický* 5, 1915, s. 162–191.
- VOBORNÍK, Jan, 1927. „Studie k Vrchlickému. O epeji“. *Sborník společnosti Jaroslava Vrchlického* 8, 1926–1927. Praha: Společnost přátel Jaroslava Vrchlického, s. 12–32.
- VOLFOVÁ, Sidonie, 1941. „Po stopách milovaného básníka“. *Národní listy* 81, 1941, č. 115, s. 2.
- VOLK, Robert, 2016. „From the Desert to the Holy Mountain. The Beneficial Story of Barlaam and Ioasaph“. In: CUPANE, Caroline & KRÖNUNG, Bettina (edd.). *Brills Companions to the Byzantine World*. Vol. 1., Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond. Leiden & Boston: Brill, s. 401–426.
- VOŇKOVÁ, Pavla, 2011. *Počátky šíření buddhismu na našem území*. Bakalářská práce, Univerzita Pardubice, Fakulta filozofická, Katedra religionistiky.
- VOREL, Jan, 2009. „‘Cesty‘ Julia Zeyera do ‚jiných světů‘“. In: KUDRNÁČ, Jiří et al. (edd.). *Julius Zeyer, lumírovský básník v duchovním dění Evropy*. Brno: Host, s. 110–123.
- VRAJOVÁ, Jana, 2017. *Uminěnkyně dobra Sofie Podlipská*. Kapitola z dějin literárního midcultu. Praha: Akropolis.
- VRÁNOVÁ, Zuzana, 2008. *Orientalismus: Východ v očích Západu*. (Překonaný nebo stále živý diskurz?). Bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií.
- VYKYPĚL, Bohumil, 2011. „Emanuela Kováře příspěvek k evoluční typologii jazyků“. *Linguistica brunensia* 59, 2011, č. 1–2, s. 301–306.
- VYZOURKOVÁ, Marie, 2006. *Lucidář – středověká encyklopedie vědění a jeho cesta dějinami*. Bakalářská diplomová práce, Masarykova univerzita v Brně, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a knihovnictví.
- WAARDENBURG, Jacques, 1997. *Bohové zblízka*. Systematický úvod do religionistiky. Překlad Břetislav Horyna a Dalibor Antalík. Brno: Ústav religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity.
- WAGNER, Kim A., 2010. *The Great Fear of 1857. Rumours, Conspiracies and the Making of Indian Uprising*. Oxford: Peter Lang.

- WAGNER, Siegfried, 1960. *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. Eine wissenschaftliche Studie. Berlin: Töpelmann.
- WALDENFELS, Bernhard, 1998. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Přeložil Jakub Čapek. Praha: OIKOYMENH.
- WALL, Joseph Frazier, 1989. *Andrew Carnegie*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel et al., 1998. *Kam směřují sociální vědy*. Zpráva Gulbenkianovy komise o restrukturaaci sociálních věd. Z angličtiny přeložil Karel Müller. Praha: Sociologické nakladatelství.
- WANNER, Michal, 2008. „Kontakty českých zemí s Orientem 1780–1914 v zrcadle pramenů českých archivů“. In: PIORECKÁ, Kateřina & PETRBOK, Václav (edd.). *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století*. Sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 22.–24. února 2007. Praha: Academia & KLP, s. 21–37.
- WANNER, Michal & STANĚK, Karel, 2021. *Císařský orel a vábení Orientu*. Zamořská obchodní expanze habsburské monarchie (1715–1789). Dolní Břežany: Scriptorium.
- WARDER, Anthony Kennedy, 1988. *Indian Kāvya literature*. Volume 5.: The Bold Style (Śaktibhadra to Dhanapāla). Delhi: Motilal Banarsidass.
- WARDER, Anthony Kennedy, 1990a. *Indian Kāvya Literature*. Volume 2., The Origins and Formation of Classical Kāvya. Delhi: Motilal Banarsidass.
- WARDER, Anthony Kennedy, 1990b. *Indian Kāvya Literature*. Volume 3., The early medieval period (Śūdraka to Viśākhadatta). Delhi: Motilal Banarsidass.
- WARDER, Anthony Kennedy, 2004. *Indian Kāvya Literature*. Volume 7., The Wheel of Time. Part 2. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- WATKINS, Calvert, 1970. „Language of Gods and Language of Men. Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions“. In: PUHVEL, Jaan (ed.). *Myth and Law among Indo-Europeans*. Studies of Indo-European Comparative Mythology. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, s. 1–18.
- WEBER, Jacques, 2019. *La France et l'Inde des origines à nos jours*. Tome I, L'Inde entrevue. Paris: Les Indes savantes.
- WEBER, Jacques, 2020. *La France et l'Inde des origines à nos jours*. Volume 2, Les comptoirs sous trois Républiques (1870-1963). Paris: Les Indes savantes.
- WEDEMEYER-KOLWE, Bernd, 2017. „The Reception of Yoga in Alternative Cultures at the Beginning of the 20th Century“. In: SCHENINI, Elio (ed.). *On the Paths of Enlightenment*. The Myth of India in Western Culture 1808–2017. Milano: Skira, s. 258-268.

- WEISS, Aleš, 2023. *Buddhismus v židovských náboženských textech 18.–21. století*. Praha: Karolinum.
- WEISS, David Gustav Leopold, 2009. *Die Weltumseglung der österreichischen Fregatte SMS Novara in den Jahren 1857–1859*. Unter besonderer Berücksichtigung der ökonomischen und kolonialen Motivationen vertreten insbesondere durch die k. k. Marine mit spezieller Konzentration auf die Inselwelt Ostindiens und Ozeaniens sowie der Expeditionsphotographie. Universität Wien, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie.
- WENDT, H. G., 1966. *Max Dauthendey: Poet-Philosopher*. New York: AMS Press.
- WENZEL, Jakub, 2014. *Orientalismus v tvorbě Julia Zeyera*. Bakalářská diplomová práce, Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Katedra bohemistiky.
- WERNER, Karel, 2009. *Náboženské tradice Asie*. II. jihovýchodní Asie, Čína, Korea a Japonsko. Bratislava: CAD Press.
- WERNISCH, Ivan, 2000. *Zapadlo slunce za dnem, který nebyl*. Zapomenutí, opomíjení a opovrhování. Z jiné historie české literatury (léta 1850–1940). Brno: Petrov.
- WILLSON, Amos Leslie, 1964. *A Mythical Image*. The Ideal of India in German Romanticism. Durham: Duke University Press.
- WILSON, Liz, 1996. *Charming Cadavers*. Horrific Figuration of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature. Chicago & London: University of Chicago Press.
- WINDISCH, Ernst, 1917. *Geschichte der Sanskrit-philologie und indische Altertumskunde*. Erster Teil. Strassburg: Karl J. Trübner.
- WINDISCH, Ernst, 1920. *Geschichte der Sanskrit-philologie und indische Altertumskunde*. Zweiter Teil. Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter & CO.
- WINTER, Franz, 2013. „Indische Philosophie und Religion als Vollendung der abendländischen Weisheit im Oupnek’hat des Abraham H. Anquetil-Duperron“. In: NEUGEBAUER-WÖLK, Monika & GEFFARTH, Renko & MEUMANN, Marcus (edd.). *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, s. 259–277..
- WINTER, Tomáš, 2008. „Tu šklebily se ohyzdné figury lidské...‘ K charakteristice mimoevropských kultur v českých cestopisech 19. století“. In: PIORECKÁ, Kateřina & PETRBOK, Václav (edd.). *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století*. Sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 22.–24. února 2007. Praha: Academia & KLP, s. 54–66.
- WINTERNITZ, Moriz, 1935. „Indien und der Westen“. *Archív orientální* 7, 1935, s. 280–301.

- WINTERNITZ, Moriz, 1985. *History of Indian Literature*. Volume III., part One. Translated by Subradha Jha. Delhi: Motilal Banarsidass.
- WINTERNITZ, Moriz, 2019. „Nachruf auf Alfred Ludwig“. In: STRUNZ, Raik (ed.). *Alfred Ludwigs englische Übersetzung des Rigveda (1886–1893)*. 1. Teil, Bücher I–V. Wiesbaden: Harrassowitz, s. XV–XXII.
- WITZEL, Michael, 1987. „On the Origin of the Literary Device of the ‚Frame story‘ in Old Indian Literature“. In: FALK, Hedwig (ed.) *Hinduismus und Buddhismus*. Festschrift für Ulrich Schneider. Freiburg: Hedwig Falk, s. 380–414.
- WOLCOTT, Katherine A. & RENNER, Susanne S., 2017. „Jan Vilém Helfer‘ s (1810–1840) Collections from India, the Andaman Archipelago and Burma“. *Archives of Natural History* 44, 2017, č. 2, s. 292–302.
- WOLLMAN, Frank, 1958. *Slovanství v jazykově literárním obrození u Slovanů*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- WRIGHT, Brooks, 1957. *Interpreter of Buddhism to the West*. Sir Edwin Arnold. New York: Bookman Associates.
- XIAOMING, Hou, 2018. „Where is God? Evolution in the representation of Buddhism in the French Translation of the Sutra of forty-two chapters“. *Hualin International Journal of Buddhist Studies*, 2018, č. 1, s. 76–118.
- ZÁHOŘ, Zdeněk, 1913. „Upanišad Káthaka v Zeyerově Plojharovi“. *Česká kultura* 1, 1913, s. 29–30, 60–61.
- ZÁHOŘ, Zdeněk, 1928. *Otokar Březina – essaye*. Praha: Alois Srdce.
- ZACHYSTAL, František, 1923. *Dějiny zeměpisu*. I. Starověk – středověk. Praha: F. Svoboda.
- ZACHYSTAL, František, 1924. *Dějiny zeměpisu*. II., novověk. Praha: F. Svoboda.
- ZBAVITEL, Dušan, 1959. *Oriental Studies in Czechoslovakia*. Translated from the Czech by iris urwin. Prague: Orbis.
- ZBAVITEL, Dušan, 1970. „Šlók“. *Nový Orient* 25, 1970, č. 2, s. 182.
- ZBAVITEL, Dušan, 1982. „Vincenc Lesný‘ s Bengali Studies“. In: FILIPSKÝ, Jan (ed.). *Academician Vincenc Lesný and Indian studies*. (Centenary Commemoration Volume). Praha: Czechoslovak Society for International Relations, s. 46–53.
- ZBAVITEL, Dušan, 1993. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: DharmaGaia.
- ZBAVITEL, Dušan, 2008. *Bengálská literatura*. Od tantrických písní k Rabíndranáthu Thákurovi. Praha: ExOriente.
- ZBAVITEL, Dušan & VACEK, Jaroslav, 1996. *Průvodce dějinami staroindické literatury*. Třebíč: Arca jiMfa.

- ZDRAŽIL, Tomáš, 1997. *Počátky theosofie a antroposofie v Čechách*. Březnice: IOANES.
- ZDRAŽIL, Tomáš, 1998. „Theosofie v Praze“. *Paginae historiae* 6, 1998, s. 21–37.
- ZDRAŽIL, Tomáš, 2015. *Rudolf Steiner a Praha*. Osobnosti, instituce, impulzy. Hranice: Fabula.
- ZELENKA, Miloš, 2018. „K teorii komparatistickej imagológie. Úvodné tézy“. In: ZELENKA, MILOŠ & TKÁČ-ZABÁKOVÁ, Lenka (edd.). *Imagológia ako výskum obrazov kultúry*. Nitra: Univerzita Konštantína filozofa v Nitre, Fakulta stredoeurópskych štúdií, Ústav stredoeurópskych jazykov a kultur, s. 7–16.
- ZEMPLINER, Artur, 1966. *Čínská filosofie v novověké evropské filosofii*. Praha: Academia.
- ZÍBRT, Čeněk (ed.), 1903. *Staročeský lucidář*. Text rukopisu fürstenberského a prvotisku z roku 1498. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- ZIMMER, Fritz Alfred, 1937. „Gustav Nieritz und Karl May – zwei sächsische Volksschriftsteller“. *Mitteilungen des Landesvereins Sächsischer Heimatschutz* 26, 1937, č. 5–8, s. 163–168.
- ZIMMERMANN, Francis, 1993. „Le Kim de Kipling. Indianité physique, indianité du style“. In: LOMBARD, Denys (ed.). *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, s. 239–250.
- ZLÁMAL, Bohumil, 2009. *Příručka českých církevních dějin*. VI., doba probuzenského katolicismu (1848–1918). Olomouc: Matice Cyrilometodějská.
- ZOTZ, Volker, 2000. *Auf den Glückseligen Inseln*. Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin: Theseus.
- ZUMR, Josef, 1998. *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa*. Herbartismus a česká filosofie. Praha: Filosofia.
- ZVELEBIL, Kamil Veith, 1953. „Collectanea zur Tamil-Grammatik von der Hand des Alfred Ludwig“. *Archív orientální* 21, 1953, s. 427–429.
- ZVELEBIL, Kamil Veith, 1960. „Thagové – škrtiči bohyně Kálí“. *Nový Orient* 15, 1960, č. 8, s. 184–185.
- ZVELEBIL, Kamil Veith, 1995. *Lexicon of Tamil Literature*. Leiden: Brill.