

Text, ideológia a sociálne prostredie: Obraz cudzinca (mléčču) v maráthskej hagiografii¹

DUŠAN DEÁK

Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave

The paper discusses the possible interpretations of representations of Bidar's sultan in medieval Marathi bhakti hagiography. This is achieved by closer examination of the text in terms of its social history and its ideological concerns. The paper shows that the content analysis of the medieval hagiography only poorly serves the purpose of its historical reading. If we want to place the text within its contemporary social contexts, the communities of practice and their rhetorical goals, it is necessary to look at the documented contemporary social claims and their agents. The inclusion of Bidar's sultan in the Marathi bhakti hagiography, whether by his textual demonization or idealization, is therefore explained rather from the available data on the medieval social environment in India than purely from the text itself.

Key words: text, textualization, bhakti, social environment, hagiography, Gurucharitra

„Kráľ sa stal služobníkom brahmanov. Oďteraz už bude kráľovstvo prosperovať!“ Týmto výrokom v 16. storočí Sarasvatí Gangádhar, autor životopisných príbehov dvoch dodnes uctievaných a populárnych indických svätcov, pomerne jednoznačne vyjadril svoj postoj k otázke, koho považuje za skutočnú spoločenskú autoritu vhodnú nasledovania. Gangádhar nebol ani prvým, ani posledným autorom, kto postuloval brahmanov spolu so svetom ich ideí, praxe a tradície na

pomyseľný vrchol dobového spoločenského rebríčka. Okrem toho, že sám medzi nich patrila, a preto jeho postoj v tomto ohľade neprekvapí, v čase napísania *Guručaritra* – hagiografického diela, ktoré sa stalo jedným z najvydávanějších maráthskych textov stredoveku² – nebola vzájomná súťaživosť v zápase o spoločenskú autoritu medzi brahmanmi a panovníkmi Indie nijako neznámym fenoménom. Indický svet tak ako ho poznáme, teda do značnej miery konštruova-

1 Niektoré časti tejto štúdie boli v upravenej podobe prevzaté z tretej a štvrtej kapitoly mojej knihy *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou. Hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*. Trnava: UCM, 2010.

2 Maráthčina, majoritný jazyk indického štátu Maháráštra, patrí medzi tzv. novoinické jazyky, ktoré sa definitívne etablovali medzi literárnymi jazykmi indického subkontinentu v prvých storočiach 2. tisícročia n. l. Viac pozri v Tulpule, 1979. Dnes maráthčinu za svoj materinský jazyk považuje približne 71 miliónov ľudí. Aj keď nepozná žiadnu oficiálnu štatistiku, ktorá by potvrdila, že Gangádharovo dielo – *Guručaritra* (guruho životopis) – skutočne patrí k najvydávanějším maráthskym dielam stredoveku, história textu a jeho početné vydania naznačujú, že toto konštatovanie je opodstatnené. Okrem množstva existujúcich rukopisov existuje totiž hneď niekoľko verzií *Guručaritra* – od detských verzií, cez populárne so zjednodušeným jazykom, až po kritickú edíciu, ktorá vznikla až v druhej polovici 20. storočia. Významný je aj fakt, že táto edícia, vydaná v roku 1970, mala do roku 1999 (dátum mojej kópie) až tridsaťjeden reedícií. Domnievam sa, že spolu s *Džiánéšvari*, Mahipatiho hagiografiami a súbornou zbierkou básní maráthskych svätcov *Sakalasantagáthá*, patrí *Guručaritra* medzi najvydávanějšíe a zároveň najkopírovanějšíe maráthske texty. Bližšie o diele pozri Kulkarni, 1993: 79-101.

ný na základe brahmanskej socio-teológie, mal pomerne jasno v tom, prečo brahman stojí ponad všetkými ostatnými zložkami spoločnosti (bližšie pozri Heesterman, 1979). Hagiografov výrok by nebol preto ničím zvláštny, ak by kráľom nemyslel sultána z juhoindického Bídaru. Mesta, ktoré bolo v dobe vzniku Gangádharovho textu významným mocenským centrom subkontinentu.³ Čo teda viedlo brahmanského panegyrika domácich svätcov-jógínov k tomu, aby písal o sultánovi? Ako vysvetliť fakt, že sultán sa stal jednou z hlavných postáv populárnej hinduistickej hagiografie? Ako je možné, že predstaviteľ konzervatívneho sveta brahmanov si vedel predstaviť prosperitu kráľovstva v rukách sultána? Ako a prečo vôbec mohol vzniknúť brahmanský text autorizujúci konanie a postavu sultána? Táto krátka štúdia sa pokúsi aspoň čiastočne zodpovedať vyššie uvedené otázky.

Pri hľadaní odpovedí sa budem orientovať na dva základné faktory. Tým prvým je textualita, a teda vyjadrovanie sa pomocou písaného a premyslene komponovaného textu, ktoré má dodnes v Južnej Ázii veľkú konkurenciu v orálnom spôsobe transmisie myšlienok a hodnotových postojov. Oba spôsoby vyjadrovania nepredstavujú v ontologickej rovine nijaké striktné oddelené sféry. Práve naopak, ovplyvňujú sa. Navyše, ak má bádateľ možnosť sledovať transmisiiu nejakého textu, ktorého obsah vie zdokumentovať aj v hovorovej či rozprávačskej tradícii v dostatočne dlhom časovom období, takmer nevyhnutne musí pri svojej interpretácii čítaného obsahu vziať do úvahy aj vplyv orálnej tradície na text. Podobne bádateľ zaoberajúci sa orálnou transmisiiou len ťažko môže obísť texty, v ktorých bolo, v istom čase a priestore, hovorené slovo zaznamenané a tak trochu aj uväznené. Z uvedeného však vyplýva jedna zásadná otázka, na ktorú vo svojom monumentálnom diele upozornil Sheldon Pollock (2003). Aké sú konkrétne racionálne dôvody textualizácie? Čo prijme autora textu ako *Guručaritra* k tomu, aby svoje poznanie zapísal a dal mu tak materiálnu podobu, ktorá poskytuje prijímateľovi zapísaného obsahu odlišné možnosti transmisie, interpretácie a priameho používania textu? Nie je mojím zámerom odpovedať na danú otázku v celej šírke problému. Pokúsim sa však využiť Pollockov postreh, že vznik textov v Južnej Ázii má svoje racionálne jadro, že ich tvorcovia veľmi dobre vedeli, prečo píšu to čo píšu a ako to píšu, a tiež že si boli veľmi dobre vedomí pre koho vlastne píšu. Vznik textu, a teda aj hagiografie totiž indikuje omnoho viac ako len vôľu zaznamenať či vyjadriť sa k nejakému

spoločenskému fenoménu alebo problému. Text do veľkej miery autorizuje poznanie v ňom obsiahnuté a neraz aj konkrétny socio-politický postoj jeho autora, ako aj tých, ktorí ho používajú a stotožňujú sa s ním. Preto analýza vzniku, rétoriky, použitých jazykových foriem, idiómov, konceptov a motívov, ale nevyhnutne aj sociálneho prostredia, v ktorom vznikal, môže viesť nielen k lepšiemu pochopeniu samotného obsahu, ale aj k pokusu o rekonštrukciu sociálnej histórie analyzovaného textu. A práve sociálna história *Guručaritra* je tým, čo nám pomôže aspoň v stručnosti navrhnúť odpovede na otázky položené vyššie.

Druhým faktorom, ktorý je potrebné vziať do úvahy, ak chceme pochopiť Gangádharovo neskrývané nadšenie z bídarského sultána, je konceptualizácia „iných“ v indickom myslení. Wilhelm Halbfass ju výstižne nazval xenológiou a poukázal na priam príslovečnú neochotu dávných indických ideológov kultúrneho priestoru, hraničiacu až s rasizmom, vôbec sa zaoberať „inými“ (Halbfass, 1990: 172-196). Zjednodušene možno povedať, že India, pre ktorých bolo poznanie artikulované v jazyku bohov, v sanskrite, delili ľudský svet Indie na dve základné sociálne skupiny, Árjov a *mléčchov*. Árjovia boli tí, z ktorých niektorým bolo dané načúvať dokonalému a večnému poznaniu o svete skrze posvätné vedy. Práve prístup k vedomiam bol jedným z dominantných kritérií hierarchického členenia indickej spoločnosti, kde si najvyššiu úroveň uzurpovali pre seba nositelia domáceho poznania (*véda*) – brahmani. Aj keď nižšie vrstvy Árjov mali prístup k vedomiam len sprostredkovaný, stále to boli Árjovia a mali teda z pohľadu brahmanov povinnosť nasledovať nimi postulované kultúrne ideály, materiálne alebo socio-normatívne. Všetci ostatní boli označení ako *mléčcha*, čo s istou dávkou diskurzívnej tolerancie môžeme preložiť slovom barbar. Kultúrne ideály *mléčchov* – predstavy o tom, ako správne žiť – nehľadiac na to, či išlo o príslušníkov kmeňov roztrúsených v ťažko prístupných lokalitách alebo predstaviteľov mocných politických formácií zo Strednej a Západnej Ázie či z Európy, boli tak z prísne konzervatívneho pohľadu indických ideológov nezaujímavé, ba priam škodlivé. *Mléčchom* logicky zostalo miesto len na okraji spoločnosti Árjov. Alebo inak, ich prítomnosť v indickom kultúrnom priestore bola brahmanmi konceptualizovaná takmer výlučne len vo forme vlastnej kultúrnej ostraizácie.

India nikdy nebola dokonale izolovanou časťou sveta, aj keď jej prírodné podmienky v mnohom

3 Bídár bol od začiatku 15. storočia hlavným mestom Bahmanského sultanátu (1347 – 1527), štátu, ktorý takmer dvesto rokov dominoval južným časťami indického subkontinentu (Dakšinskej náhornej plošine) a počas svojho najväčšieho rozmachu sa rozprestieral medzi riekami Narmadou a Krišnou, od západného pobrežia k východnému. V 15. storočí ide o jeden z najmocnejších a najvplyvnejších štátov Indie. Viac o Bídari pozri v Yazdan, 1947, jedinej doterajšej komplexnej monografii o meste a jeho dejinách.

k izolácii pomáhali. Prírodné podmienky však tiež predznamovali aj jej rozľahlosť a bohatstvo, preto tento svetový makro-región nikdy netrpel núdzou o prisťahovalcov, plánované migrácie či vojenské invázie. Všetci prišielci a ich potomkovia, ktorí v krajine mohli žiť aj niekoľko generácií, tak v princípe, aj napriek svojej jednoznačnej a neraz dlhodobej sociálnej prítomnosti, boli z pohľadu brahmanských ideológov *mléččhovia*. K nim, prirodzene, patrili aj príslušníci stredo- (aj západno-) ázijských mocenských formácií zjednotení ideológiou islamu. Romila Thapar a Brajadulal Chattopadhyaya zdôrazňujú, že v prvých storočiach širších mocenských kontaktov medzi práve spomínanými mocenskými zoskupeniami a indickou spoločnosťou Indovia neprikladali určujúci význam náboženstvu ľudí, ktorí sa politicky a kultúrne začali etablovať v severoindickom priestore (Thapar, 2004: 348). Rané i neskoršie písomné správy nás totiž neinformujú o moslimoch, ale o *Turkoch* (*Turuška*), *Javanoch*, *Šakoch*, *Parásikoch*, *Tádzikoch*, a prirodzene zastrešujúcim termínom o *mléččhoch* (Chattopadhyaya, 1998: 92-97). Okrem slova *mléčča* majú všetky tieto pomenovania predovšetkým etnonymický charakter. *Turuška* (skt.) označuje príslušníka turkických etník zo Strednej Ázie.⁴ *Parásika* je Peržan a *Tádzika* pravdepodobne značí príslušníka konfederácie arabských kmeňov, presadzujúcich sa v západnej Indii koncom prvého tisícročia, aj napriek dojmu, že by mohlo ísť o indoeurópsky hovoriacich Tadžikov (Chattopadhyaya, 1998: 32-33). Slovo *Javan* pochádza z perzského *Jauna* – Ión, t.j. Grék a odkazuje na Grékov Alexandra Macedónskeho a ich nástupcov v severozápadných častiach Južnej Ázie. *Šaka* je sanskrtské pomenovanie Skýtov (alebo tzv. Indo-Parthov). Obe pomenovania (najmä *Javan*) sa časom zaužívali pre všetkých ľudí prichádzajúcich zo severozápadu, a teda aj pre armády turkických sultánov či následne migrantov, ktorí prišli z toho istého priestoru. Historicky a mocensky však *mléččhovia* stredovekej Indii zastávali významné pozície a vytvorili ríše, ktoré dominovali indickému stredoveku. Aj napriek želaniam ortodoxných katechétovej kultúrnej nadradenosti Árjov ich preto nebolo možné ignorovať. Neignoruje ich teda ani *Guručaritra*.

Indická xenológia a textualizácia prítomnosti dominantných mocenských aktérov na indickom subkontinente v stredoveku, ktorých mnohí vedci zaoberajúci sa stredovekou Indiou majú tendenciu zjednodušujúco nazývať len moslimami, tak majú viac spoločného ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Mocenské

zmeny na subkontinente boli prirodzene artikulované pomocou textov a ich aktéri sa v týchto textoch nachádzajú v rôznych reprezentáciách v závislosti od konkrétneho zámeru tvorca textu. Úspech *mléččhov* sa primárne prejavil v politicky motivovaných textoch – rôznych druhoch ediktov indických panovníkov, ktorí v nich reagovali na aktuálne zmeny v hierarchii moci. Na tomto mieste je potrebné upozorniť na fakt, že politicky motivované texty boli verejnými deklaráciami s pomerne dlhou tradíciou siahajúcou až pred náš letopočet. V čase vytvárania štátnych celkov ovládaných sultánmi preto predstavovali dôležitý prostriedok autorizácie konkrétnej politickej pozície ich objednávateľov. Práve v nich sa odrážala dynamika zápasu o mocenský priestor a konkrétna politická realita, ktorá nebola vždy v súlade s brahmanmi postulovaným ideálom kultúrnej dominancie Árjov. Tradičná árjovská politická teória hovorí o delbe mocenských kompetencií v rámci indického teritória, kde na vrchole pomyselné pyramídy vládcov stál rádža všetkých rádžov (predstavovaný ako časť boha Višnu) – udržiavateľ večného poriadku sveta (*dharma*) (Inden, 2006). Lenže keď idealizovanému *kšatrijskému*⁵ panovníkovi, ktorého úlohou bolo „ochraňovať brahmanov a kravy“, vznikla odrazu konkurencia v podobe mocného, bohatého a vplyvného *mléčču* (Turka či Javana), bolo nevyhnutnosťou a často aj politickou kalkuláciou inkorporovať ho do predstáv o mocenskom usporiadaní indického sveta.

Panovnícke edikty kreované v prostredí, ktoré vychádzalo z tradičných indických modelov delenia moci, sú pekným príkladom, ako dynamika zápasu o politický priestor formovala chápanie *mléččhov* ideológmi indickej spoločnosti. Niet totiž pochyb, že to boli práve predstavitelia vzdelaných elít (a nimi boli do podstatnej miery brahmani, aj keď nielen výlučne oni) kto sa podieľal na formuláciách nachádzajúcich sa v panovníckych ediktoch. Texty ediktov tak odhaľujú, ako sa lokálna indická aristokracia pomocou svojho prevažne brahmanského úradníctva vyrovnávala s realitou nadvlády *mléččhov*. Často hovoria o bojoch a víťazstvách využívajúc rétoriku demonizácie. Tá jasne korešponduje s árjovským kultúrnym ideálom. *Mléčča* vo svojej nekultúre (pije víno, je hovädzie mäso, nepodporuje ale ničí chrámy, prenasleduje či rovno zabíja brahmanov a pod.) nemá predpoklady na to, aby vôbec mohol konkurovať hrdinskému *kšatrijskému* panovníkovi a ponúknuť Indom ideologicky dokonalú vládu a správu svojej ríše. Je len démonom, ktorého je potrebné zničiť a ochrániť svet

⁴ V regionálnych jazykoch sa stretne aj so slovom *Turk*.

⁵ Podľa klasického delenia indickej spoločnosti delenej na *brahmanov*, *kšatrijov*, *vaišjov* a *šúdrov* je úlohou *kšatrijov* ochraňovať spoločenstvo Árjov a predovšetkým nositeľov véd, brahmanov. *Vaišjovia* sa mali starať o živobytie a *šúdrovia* slúžiť všetkým ostatným bez závisť.

a sociálny poriadok Árjov. Démonizácia *mléčchov* v textoch je však tradičnou rétorickou stratégiou, ktorá sa netýka výlučne len stredovekého mocenského stretu sultánov a rádžov, ale vieme ju zdokumentovať aj v iných obdobiach indickej minulosti (Talbot, 1995: 697-699). Takéto druhy textov, s pomerne dlhou históriou siahajúcou ďaleko pred aktívne mocenské snahy stredoázijských sultánov o podmanenie Indie, sa objavujú vždy v dobe, keď sú predstavy Árjov o svete spochybňované.⁶ Patrí sa tiež spomenúť, že rétorika démonizácie spadá do širšieho konceptu spoločenskej kataklizmy Árjov – *kalijugy*. Podobne ako pri vykresľovaní cudzincov v roli démonov ničiacich árjovský svet,⁷ ktoré sa tiahne naprieč časom, aj motív *kalijugy* získaval na popularite práve v dobách, keď bol brahmanmi konštruovaný sociálny poriadok ohrozený.

Lenže konceptualizácia kultúrneho priestoru a aktuálne socio-politické dianie nemusia byť vždy nevyhnutne kompatibilné. Predstavitelia ideálov árjovského sveta preto neraz museli svoje myšlienky, postoje i konanie konfrontovať s realitou. Moc sa totiž nedelila podľa kultúrneho kľúča vypracovaného brahmanmi a mocenské aliance rozhodne nezodpovedali ideálnej binarite Árja-*mléčcha*. Tak ako v službách sultánov nájdeme mnohých zástupcov idealizovaných Árjov (*brahmanov*, *kšatříjov*, *vaišjov* i *śúdrov*), tak v službách rádžov našli svoje uplatnenie brahmanmi kultúrne ostrakizovaní Turci, Iránci či Afganci (Wagoner, 1999; Guha, 2010). Navyše od 14. storočia, keď sa Dillijskému sultanátu definitívne podarilo mocensky preniknúť naprieč celým indickým kultúrnym priestorom, už heroické deskripcie víťazného árjovského rádžu strácali akýkoľvek kontakt so žitou realitou. A tak okrem zdôrazňovania osobnej dokonalosti a moci lokálni vládcovia neraz využívali prítomnosť *mléčchu* aj na verejnú legitimizáciu vlastného postavenia voči iným konkurenčným vládcov z árjovského kultúrneho prostredia. Akékoľvek víťazstvo nad *mléčchom*, skutočné či len textuálne postulované, totiž zaručene posilňovalo politickú pozíciu adepta moci, a preto tradičná rétorika bola aj dobrou intelektuálnou zbraňou pri presadzovaní osobných záujmov (Talbot, 1995: 702-704). Turek, Javan alebo všeobecne *mléčcha* sa tak v stredovekých textoch, aj napriek rétorike démonizácie, postupne stávajú legitímnou časťou sveta Indie aj z pohľadu strázcov jej kultúrnej čistoty a tvorcov textov asociovaných s dvorským aristokratickým prostredím. Veď ako inak vysvetliť, že autor neskorostredovekého telugského textu *Rájaváčakamu* nemal problém stotožniť sultána z Dillí s Višnuom, plne v duchu

šástrickej teórie, ktorá panovníka považuje za Višnu na zemi (Wagoner, 1993: 123)?

Čo teda s démonom, keď už ho nie je ľahké vojensky poraziť, ba naopak, zdá sa, že sa dobre prispôbil novým podmienkam a ešte z nich úspešne ťaží? Reprézntácie cudzincov v indických stredovekých textoch postupne menia svoju podobu a zároveň sa mení aj diskurzívny priestor, v ktorom sa s nimi stretávame. Na mocenskú a následne aj kultúrnu prítomnosť Turkov, Peržanov či Afgancov v Indii totiž nereagovali prostredníctvom verejných ediktov a dvorských textov len nositelia moci a nimi poverení pisári, ktorých sa daná prítomnosť primárne týkala, ale aj iní zástupcovia indického sveta, pre ktorých vyjadrovanie sa pomocou textov bolo zdrojom ich sociálnej pozície a prestíže. Schopnosť tvoriť a prezentovať text – či vo forme ediktu, dokumentu alebo rukopisu – však nebola v stredoveku zďaleka tak univerzálna a jednoduchá, ako by sa z dnešného pohľadu mohlo zdať. Tvorba textu vyžadovala adekvátne vzdelanie, ktoré poskytovali tradičné, brahmanmi prevádzkované inštitúcie, ale tiež aj sociálne prostredie dotované donorom. Bez patričného zázemia, rovnako intelektuálneho ako materiálneho, totiž nebolo možné venovať sa štúdiu a následnej textovej produkcii. Práve preto drvivá väčšina zachovaných textov vzniká v prostredí aktívne podporovanom aristokraciou, teda ľuďmi schopnými podporiť, a tým vytvoriť, adekvátne podmienky na štúdium i jeho neskoršie praktické využitie. Patronizácia tradičnej konceptualizácie indického chápania sociálneho sveta a poriadku preto išla ruka v ruku s patronizáciou jej textovej podoby.

Mocenské presadenie sa stredoázijských aristokratických a bojovníckych rodov v stredovekej Indii a ich definitívne etablovanie sa v kultúrno-politickom priestore Južnej Ázie vnieslo do vzťahu intelektuálnych a mocenských vrstiev mnohé zmeny. Sultanáty síce nijako aktívne nebránili domácomu kultúrnemu prostrediu v rozvoji, ale na druhej strane ho v dobe, keď pomocou stredo- a západoázijských kultúrnych vzorov vytvárali stredoveký indický štát, nijako výrazne nepodporovali. Presun ekonomických zdrojov do rúk sultánov a ich mocenskej suity, respektíve presun možností tieto zdroje kontrolovať, tak nevyhnutne musel priniesť aj istý pokles podpory dovtedy patronizovaných intelektuálnych aktérov spoločensko-kultúrnych predstáv a médiá ich práce, ktorým bol v dôležitej miere text. Takáto situácia prispela k čiastočnej relokalizácii tradičnej indickej kultúrnej produkcie, pretože panovnícke dvory už nemali o ňu rovnaký záujem ako v predchádzajúcej dobe. Okrem

⁶ Javanovia či Šakovia sú spomínaní napr. už v Mahábhárate.

⁷ A ako ukazuje napr. Sumit Sarkar, takéto poňatie cudzincov sa týkalo aj tých novodobých z Európy (Sarkar, 1997: 186-215).

relokalizácie sa však stretávame aj s pokusmi o začleňovanie Javana a Turka do indického sveta, v ktorých sa odráža pragmatika ich aktérov a dobová historická situácia. *Guručaritra* je ilustratívnym produktom tejto doby.

Ako už bolo spomenuté, ide o hagiografický text⁸ a jeho prvoradou úlohou je ospievať činy svätcov jednej z mnohých indických *sampradájí*.⁹ Nejde preto o žiadnu prvoplánovú históriu, avšak to ešte neznamená, že sa v ňom nijakým spôsobom neodráža doba jeho vzniku. Pominúc faktickosť jednotlivých príbehov, z ktorých mnohé sú len rétorickou výpožičkou autora z iných podobných diel alebo orálnej tradície, historickosť textu je možné sledovať aj skrze prostredie, do ktorého Sarasvatí Gangádhar zasadil aktérov deja. Prostredím rozumiem najmä situačný priestor hrdinov textu, miesta, kde sa pohybujú, aktivity, ktoré vykonávajú (resp. nevykonávajú), ale ktoré nemusia byť nevyhnutne nosnými aktivitami deja príbehu, a zároveň spoločenské vzťahy, v ktorých postavy vystupujú a ktoré sú im dané už od počiatku príbehu. V takto poňatom prostredí sa odrazu nestretávame len so svätcami disponujúcimi nadprirodzenými schopnosťami, ani s nijakým závažným náboženským posolstvom hagiografa, ale napr. so vzdelaným Indom, ne-moslimom, v službách sultána, višnuistami oslavujúcimi svojho svätca priamo v hlavnom meste sultanátu, brahmanským astrológom zamestnaným na sultánskom dvore, dvoranmi či sultánom, ktorý verí v inkarnáciu a reinkarnáciu a pod. Tieto, viac „pozemské“, elementy textu netvoria primárny obsah diela a neponúkajú priamo zmysel toho, čo sa nám snaží povedať. Spoluvytvárajú však sujet príbehu a robia ho zrozumiteľným dobovému publiku. Inkorporujú sultána a jeho dvor do lokálneho sveta predstáv, pretože historicky bol jeho neoddeliteľnou súčasťou. Zostáva nám teda ukázať, ako je inkorporácia reprezentovaná v texte a prečo sa stredoveký brahmanský hagiograf rozhodol prezentovať veľkoleposť svätca takýmto spôsobom.

* * *

Guručaritra ponúka tri na sebe nezávislé príbehy, v ktorých sa svätec stretáva so sultánom. Jeden je rozložený medzi deviatu a päťdesiatu kapitolu, zvyšné dva nájdeme v štrnástej a dvadsiatej piatej kapitole. Každý z nich má svoje špecifiká a zobrazuje vzťah sultána a svätca z iného pohľadu. Niekde je svätec až v militantnej opozícii voči sultánovým zámerom, na inom mieste je zasa sultán jeho žiakom a ich vzťah je

emotívny. V dvoch príbehoch je expresis verbis vyjadrené, že ide o sultána z Bídaru, a vzhľadom na iné lokálne odkazy v celom texte hagiografie, ktoré zriedka prekročia región Dakšinu, je možné predpokladať, že aj v treťom pôjde o panovníka z toho istého mesta.

Štrnásť kapitola poskytuje skôr negatívne reprezentácie. Svätec, Narasinha Sarasvatí, sa v nej na svojich potulkách stretáva s brahmanom Sájamdévom (predok autora hagiografie Sarasvatího Gangádhar), ktorý slúži na panovníckom dvore a sťažuje sa mu, že panovník, *mléčča*, je krutý démon (*mahášúr krúr*) zabíjajúci brahmanov. Každý rok si vraj vyhladne svoju novú obeť a teraz prišiel rad na Sájamdéva. Narasinha ho uistí, že sa ničoho nemusí báť a pošle ho späť do paláca. Medzitým sa sultánovi prisní sen. V ňom sa mu zjaví brahman, ktorý mu dá nemilosrdný výprask. Spotený a vystrašený sa prebudí, a keď k nemu príde Sájamdév, padne mu k nohám a žiada o odpustenie (*Guručaritra*, 14: 13-34).

Dvadsať piata kapitola, ktorej príbeh presahuje aj do ďalších kapitol, ponúka mierne odlišný obraz a nepriamu interakciu svätca so sultánom. Tentoraz je sultán už jednoznačne predstavený ako panovník z mesta Bídaru. Negatívne reprezentácie do istej miery pokračujú. Dozvieme sa, že nenávidí brahmanov a neprechováva úctu k živým tvorom. Obraz sultána sa však čoskoro mení. Zistíme, že sa živo zaujíma o brahmanské učenie a pozýva do svojho sídelného mesta rôznych učencov, aby ho zoznámili s textami véd. Tomu, kto mu dokáže vysvetliť védy najlepšie, sľubuje bohatstvo. Gangádhar konštatuje, že niektorí nevedomí brahmani naozaj prijali sultánovu ponuku a s vidinou bohatstva prichádzali do mesta oboznámiť ho s védskym učením. Zaujímavou vsuvkou je sultánov postreh, ktorý prezrádza panovníkov záujem o brahmanov, a zároveň aj istý ironický odkaz na rozdiely medzi teóriou a praxou ideológie brahmanských elít. Sultán vraví:

„Pozrite sa na význam brahmanskej obete (*jadžňa*)! Zabíjajú sa počas nej zvieratá a nám (*mléččhom*) to vyčítajú?“ (*Guručaritra*, 25: 12)

Tu vstupujú do príbehu dvaja namyslení učenci. Vystrojení na slonoch od sultána pustili sa hľadať oponentov do debaty o védach, až narazili na svätca Narasinh, ktorý sa im snažil vysvetliť, že predávať védsku múdrosť za bohatstvo nie je správne. Neposlúchli ho, a tak ich Narasinha za trest zmenil na démonov (*Guručaritra*, 25: 6 – 27: 47).

8 K *čaritre*, ako tradičnému žánru indickej hagiografie, pozri Lorenzen, 2003. K maráthskej *čaritre* pozri Tulpule, 1994.

9 *Sampradáj* (od *sampradána*) znamená odovzdávanie tradičného poznania a zvyklostí, odvodené aj skupinu ich zástancov, školu. Bližšie pozri v Eschmann, 2005. V prípade *Guručaritry* ide o *sampradáj*-spoločenstvo uctievatelov indického boha-askétu Dattatréju.

Priame a najzaujímavejšie stretnutie Narasinhu s bídarským vládcom ponúka príbeh rozložený do deviatej a päťdesiatej kapitoly. Prvá časť hovorí o práčovi. Raz, keď ako zvyčajne išiel k rieke prať šaty, si všimol, že na jej brehu medituje jogín (Šrípad Šrívalabha, predchádzajúca inkarnácia svätca Narasinhu). Keďže práč prechovával náklonnosť k svätým mužom, každý deň jogína uctieval. Postupne sa spriatelili. Jedného dňa, keď boli opäť spolu, plávala po rieke panovníkova (*mléčča rádžá*) loď. Bola bohato vyzdobená, plná služobníctva a zabávajúcich sa dvoranov. Práč sa na chvíľu zasní a predstavoval si, aké by bolo krásne byť bohatým. Jogín však prečítal jeho myšlienky a predpovedal, že v budúcom živote sa narodí v Bídare ako „moslimský“ panovník (*mléčchakulí*), a že on sa s ním tiež stretne vo svojej novej podobe. Tak sa aj stalo. Zo Šrípada sa stal Narasinha Sarasvatí a práč, stanúc sa Javanom a *mléčchom* (oba tieto termíny sa v texte striedajú), a zároveň aj prevteleným stúpencom jogína, ktorého poznal v minulom živote, má ako nový kráľ pozitívne charakteristiky.

I keď patril k nízkej kaste (*játihána*),¹⁰ mal dobré vlastnosti.

Obdarúval ľudí a ku všetkým kastám sa správal rovnako.

Vďaka jeho zásluhám v minulom živote preukazoval zvláštnu úctu k brahmanom a nikdy nepoškodil žiadny chrám v krajine.

Duchovní z paláca (*gharcé puróhit*)¹¹ mu často hovorievali:

Narodil si sa ako *mléčča*, mal by si haniť bohov a brahmanov!

A ty im ešte slúžiš a sám sebe robíš len hanbu!

Pochop, mal by si rešpektovať dharmu kasty, z ktorej pochádzaš (*játidharma*).

Inak z toho nevzide nič dobré.

Kráľ odpovedal: boh je prítomný všade.

Všetko, či sa hýbe alebo stojí, je ním presiaknuté.

Pochopte, že za všetkým je len jeden boh....

Kást na zemi je mnoho, ale za mnohosťou sa skrýva jeden pán,

nezdôrazňujte preto rozdiely! (*Guručaritra*, 50: 4-21)

Sultán neskôr ochorel. Na stehne sa mu vytvoril nebezpečný vred a žiadny z jeho lekárov mu nebol schopný poskytnúť úľavu od bolesti. Na radu jedného jogína prítomného na kráľovskom dvore (sic!) šiel preto navštíviť svätca (*satpuruš*) z Gangápuru (t.j. Narasinhu Sarasvatího). A vtedy sa stalo niečo, čo neočakával. Keď Narasinha uvidel panovníka, spýtal sa:

Hej práč, kde si bol doteraz?

Nevidel som ťa odvtedy, keď si sa stal mojím služobníkom.

Sotva počul, čo povedal guru, *mléčchu* osvietilo.

Uvedomil si, kto bol vo svojom predchádzajúcom živote.

Padol na zem a úctivo pozdravil svätca.

Keď sa dotýkal jeho nôh, premožli ho emócie.

Chlpy na tele sa mu zježili a od radosti sa rozplakal.

Rozmýšľajúc nad svojím minulým životom, smutný, so zopätými dlaňami, chcel sa guruovi sťažovať, ale dokázal vraviť len slová oddanosti.

Prečo si ma opustil? Vďaka tomu, že som hlupák, sa zo mňa stal cudzinec (*pardéši*)!

Zabudol som na teba a upadol do oceánu temnoty. Topím sa v mori utrpenia a uväznený v ilúziách šaliem.

Prestal som ti slúžiť (uctievať ťa), som slepec, ktorý nevidí aj napriek tomu, že je všade svetlo.

Zabudol som na teba, lebo som hlupák, a ty si pritom poklad na dosah ruky.

Ty však nepohrdaš svojimi oddanými, tak prečo si ma nechal plávať v oceáne nevedomosti, učiteľ môj?

Teraz, keď už som opäť s tebou, zachráň ma a ja ťa už nikdy neopustím.

Vypočujúc si kráľove ponosy, guru povedal: ó dokonalý oddaný, tvoje utrpenie skončí.

Kráľ riekol: vred na nohe mi spôsobuje veľké bolesti, mohol by si sa naň pozrieť?

Guru sa usmial a vraví: kdeže je tvoj vred?

Kráľ sa pozrel na stehno a na jeho veľký úžas tam žiadny nebol.

Opäť sa vrhol guruovi k nohám. (*Guručaritra*, 50: 175-188)

Panovník potom pozval guru na návštevu kráľovského mesta. Guru však s ním nechcel ísť vzhľadom na to, že je to mesto Javanov a určite sa tam dejú hriechne veci (*mahápátak*) a zabíjajú v ňom živé tvory. Požiadal preto kráľa o nápravu a on ju prisľúbil. Narasinha teda nakoniec pozvanie prijal. Na znamenie úcty chcel kráľ niest počas celej cesty guruove sandále (*páduká*), ale Narasinha ho od toho odhovoril argumentujúc, že ľudia si o ňom budú hovoriť, že slúži brahmanovi, čo kráľovi z *mléčchovskej* kasty neprislúcha. Napokon prišli do Bídaru (*Guručaritra*, 50: 189-228).

Celé mesto bolo krásne vyzdobené, brána doň skrášlená všakovakými ornamentmi, zástavami a slávnostnými trónmi pre božstvá.

10 Z brahmanského pohľadu je *mléčča* prirodzene na najnižšom stupni spoločenskej hierarchie.

11 Na tomto mieste ide o odkaz na moslimských duchovných. *Gharcé puróhit* znamená doslova „domáci obetníci“. Použitie tohto termínu naznačuje, že Gangádhara skúsenosť so svetom moslimských náboženských špecialistov bola obmedzená, ak vôbec nejaká.



Bídarský sultán pred Narasinhom Saraswatí.

Gurua niesli na nosidlách davom ľudí, ktorý ho prišiel privítať.

Vidiac, akú veľkú pompu pripravil pre gurua kráľ, všetci boli ohromení a s prekvapením sa medzi sebou rozprávali.

Mléččovia hovorili: Pozrite sa na neho! Veď on uctieva brahmana!

Zabudol na dobré správanie a dnes sa odvrátil od svojej kasty (*džátidharma sándilá*).

S láskou slúži tomu, koho tvár by nemal ani len vidieť!

Z kráľa sa stal naničhodník!

Pozerajúc sa na sprievod, brahmani boli šťastní.

Povedali: Kráľ sa stal služobníkom brahmanov.

Odteraz už bude kráľovstvo prosperovať! (*Guručaritra*, 50: 229-234)

* * *

Ako teda čítať a interpretovať zmienky o sultánovi v *Guručaritre*, a najmä jej predposlednú kapitolu, ktorou príbeh svätca Narasimhu kulminuje,¹² aby sme boli schopní porozumieť autorovi aj sociálnemu prostrediu, ktoré formuje jeho text? Prvým dôležitým

momentom hodným stručného vysvetlenia je zasadenie príbehu do hlavného mesta Bahmanského sultánátu – Bídaru. Ležiac na priesečníku etnických (jazykových) hraníc a súc cieľom migrácií elít zo severnej Indie, rovnako ako zo Strednej Ázie, Bídaru bol miestom kultúrnej negociácie a procesov akulturácie, ktoré prebiehali v stredovekej Indii a boli artikulované pomocou vzájomne súťažiacich predstáv o ideáloch spoločnosti a jej usporiadaní. Stredovek, ako už bolo naznačené vyššie, umožnil výrazné mocenské presadenie sa Turkov, Iráncov či Afgancov a ich potomkov, preto reakcia na dobovú spoločensko-politickú situáciu z pozície brahmanského autora nie je prekvapivá. Všetci, ktorých nazýva *mléččami*, totiž z pozície moci predstavovali výzvu dovedajším, prevažne bahmanmi formulovaným sociálnym a náboženským ideálom. Bídaru v prvej polovici 16. storočia, keď *Guručaritra* vznikla, symbolizoval a doslova stelesňoval centrum prebiehajúceho kultúrno-mocenského dialógu. Ak chcel Gangádhara ukázať Narasimhovu veľkosť, čo bolo nepochybne jedným z jeho hlavných cieľov, voľba Bídaru a jeho panovníka bola viac ako vhodnou voľbou. Adekvátnym partnerom

12 Posledná kapitola hagiografie je v duchu tradičnej kompozície maráthskej *čaritry* súmarom všetkých predchádzajúcich kapitol.

Narasinhovi bol jednoznačne najvyšší predstaviteľ svetskej moci, ktorú hagiograf v duchu panegyriky podriadil moci svätca. Takýto panegyrický motív nie je ničím nezvyčajným v indickej hagiografii, avšak v prípade *Guručaritry* dokumentuje práve dobový vplyv, ktorý večný spor medzi duchovnými a svet-skými autoritami formuje v historickom rámci. Navyše Gangádhar nebol sám spomedzi maráthských hagiografov, kto moc svätca kontrastoval so svetskou mocou panovníka pomocou lokalizácie ich stretnutia do Bídaru.¹³

Prítomnosť zažitej alebo zapamätanej minulosti v populárnej *Guručaritre* podnietila viacerých maráthských vedcov k historizácii a ideologizácii jej textu. Joshi a Kulkarni sa v duchu historického pozitivizmu snažili identifikovať sultána s niektorým zo známych bahmanských panovníkov (Joshi, 1960: 260-261; Kulkarni, 1993: 231-272). Akokoľvek sa táto snaha môže zdať sympatická, nedostatok prameňov ju predurčuje len do role hypotézy. Sultán z *Guručaritry* však reprezentuje omnoho viac, ako len konkrétnu historickú postavu. Je symbolom meniaceho sa sveta a zápolenia o jeho podobu. To viedlo ďalších autorov k interpretáciám, ktoré zdôrazňujú motív kultúrno-náboženského konfliktu. Prominentní literárni historici maráthského kultúrneho priestoru, Tuplule (1979: 352) aj Dhare (1964: 78, 136), ponúkajú nasledovné vysvetlenia. Obaja čítajú Gangádharovo dielo ako pokus brahmanského autora poukázať na zničený svet véd-ských kultúrnych vzorov a ako výzvu tento svet znovu obnoviť. Argumentujú dôrazom hagiografa na koncept *dharma* a jej ohrozenia pod nadvládou *mléčchov*, ktorých chápu predovšetkým z náboženského hľadiska ako moslimov. Dhare aj pomocou vyššie uvede-ných častí textu navyše tvrdí, že Gangádhar svojím textom prispieva k porozumeniu a jednote (*samanvay*, *ékópa*) medzi moslimami a hinduistami, ktorých si Dhare predstavuje ako dve esenciálne odlišné skupiny ľudí. V oboch vysvetleniach sa pomerne zreteľne odráža doba ich vzniku, t.j. druhá polovica 20. storočia, keď dominantným interpretačným rámcom indickej minulosti bol diškurz rozčlenenia spoločnosti v Indii na dva vzájomne, kultúrne aj nábožensky nezlučiteľné bloky hinduistov a moslimov. Avšak či už ide o kódovanie textu, z náboženského alebo kultúrneho pohľadu, jeho autori predpokladajú, a podľa mňa nesprávne, že kráľ a svätec zastupovali v texte jednotné náboženské či kultúrne komunity.

Tento pohľad, okrem toho, že anachronicky projektuje kolektívnu identitu hinduistov a moslimov do obdobia, kedy skutočne ťažko existovala vo forme

v akej sa s ňou stretávame v 20. storočí, však prehliada významné detaily. Text *Guručaritry* totiž popri démonizácii postavy kráľa ju zároveň predstavuje v rôznej miere pozitívnych reprezentácií – od panovníka, ktorý sa intenzívne zaujíma o vedy a brahmanské učenie, až po panovníka oddaného Narasinhovi. Ideologická binarita postulovaná literárnymi historikmi nijako nevysvetľuje diverzitu chápania kráľa v texte. Tá, podľa môjho názoru, omnoho viac súvisí s konkrétnou rétorickou stratégiou autora *Guručaritry*, ktorý sa rôznymi podobami bídarského panovníka skôr snažil ilustrovať dielčie problémy svojho textu (napr. ochotu brahmanov pracovať na sultánskom dvore, ochotu deliť sa o védsku múdrosť s *mléčchom*, úlohu svätca, ktorý podľa Gangádhara zosobňuje védské poznanie a tým preberá rolu brahmanov zanedbávajúcich odkaz véd a tradície a pod.).

Sociálno-historická analýza, podľa môjho názoru, pomáha pochopiť skúmaný text v omnoho väčšej miere ako jeho pozitivistická historizácia či ideologizujúce vysvetlenia literárnych vedcov. Spomínal som, že vznik textov v mnohom závisel od patronizácie autorskej práce. Neboli komponované v sociálnom vákuu a bolo by chybou si pod hagiografom predstavovať moderného spisovateľa, ktorý vytvára text ako svoje vlastné, individuálne formované literárne dielo. Textová produkcia mala svoje pomerne presné pravidlá a podoby. Dokumentovateľná varieta indických diel, napísaných v sanskrte, prákrtoch alebo jednom z novoformujúcich sa regionálnych jazykov (napr. v maráthčine), ktoré sa v teórii ich kompozície opierali o tradičné indické kultúrne vzory, vznikala spravidla na miestach (dvor aristokrata, chrámové komplexy, vzdelávacie inštitúcie ako *páthasálá*, *dharmašálá* a pod.) priamo asociovaných s vládnuou mocou. Autori akýchkoľvek textov¹⁴ by v stredoveku bez priamych dotácií (napr. vo forme nároku na daň či naturalie z obcí pridelených do správy chrámu alebo školy) od bohatých a vplyvných ľudí jednoducho nemohli prežiť. Venovať sa štúdiu textovej kompozície, foriem písma, gramatiky či uchovávaniu (napr. prepisovaniu, rozmnožovaniu a archivácii starších) textov nebolo zárobkovou činnosťou a jej materiálna podpora bola nevyhnutná. Prirodzene, donor využíval služby ľudí (napr. vo forme verejnej politickej panegyriky, právnej konzultácie alebo náboženskej inštrukcie), ktorí sa textami a ich obsahom zaoberali. Išlo teda o obojstranne výhodnú činnosť.

V stredovekej Indii, ako som už spomínal, sa však pomerne výrazne zmenilo usporiadanie mocenskej štruktúry spoločnosti, a tým aj konkrétne možnosti

13 O iných svätcoch a ich stretnutiach s bídarským vladárom pozri viac v Deák, 2010: 138-172.

14 Texty boli tesané do skaly, ryté na medenej platničky alebo písané na rôzne druhy materiálu (najčastejšie palmové listy, neskôr papier a pod.).

priamej podpory tradičnej domácej kultúrnej produkcie. Intelektuálne elity, ktoré ju dlhé veky zabezpečovali, stáli tak pred otázkou vlastnej existencie. Mocenské zmeny mali na ne v zásade trojaký efekt. Alebo sa ocitli v priaznivej situácii a pokračovali vo svojej činnosti podobne ako predtým, o čom svedčí neprerušovaný rozvoj brahmanských kultúrno-vzdelávacích centier, akými boli v regióne nášho záujmu napr. Paithan či Névásá (Joshi, 1973: 218). Alebo svoje vedomosti a zručnosti ponúkli novým vládcom a ich zástupcom, čo dokumentuje napr. aj *Guručaritra*, ale aj perzsky písané dobové histórie Indie (Briggs, 1966: 175-176), alebo hľadali uplatnenie v iných sférach, kde svoje vedomosti a zručnosti mohli adekvátne využiť. Jednou z dominantných sfér, kde sa ľudia znali písma a využívania textových foriem na kultúrnu komunikáciu dokázateľne uplatnili, bolo ľudové náboženstvo, ktoré zo stredovekého obdobia poznáme najmä vo forme devocionálnej filozofie a praxe zvaných *bhakti*.¹⁵

Je potrebné si uvedomiť, že *bhakti* – ako ideológia a prax – neznamenal nejakú exkluzívne ľudovú devocionalitu. Filozofia jeho brahmanských i nebrahmanských predstaviteľov, t.j. zdôrazňovanie devocionality na úkor rituálu, komplikovanej asketickej praxe a prísneho dodržiavania hierarchie sociálne organizovaného priestoru, však vytvorilo podmienky pre širšiu participáciu na náboženskom živote. S ohľadom na maráthsky priestor a podobne ako v iných častiach Indie, *bhakti* získava popularitu predovšetkým v druhom tisícročí n. l., a to najmä prostredníctvom svätcov, ktorí devocionalitu zosobňujú a propagujú. O stredovekom *bhakti* existuje množstvo literatúry. Rôzni autori ho analyzovali z rôznych druhov pohľadu¹⁶ a azda najpodstatnejším zdrojom našich informácií sú spolu s hagiografiami poetické kompozície devocionálnych piesní svätcov. Lenže mnohí zo svätcov sa nevyjadrovali pomocou písaného slova a podstatná časť ich poetických kompozícií bola tradovaná komunitami ich nasledovníkov ústnou formou. Hagiografie, aj keď majú svojich autorov, tiež čerpali z ľudových príbehov tradovaných orálnym spôsobom. Kto teda boli tí, čo zapísali a vytvorili také obsiahle penzum stredovekých bhaktických textov, ktoré máme dnes k dispozícii, či už kolekcií poézie alebo viacerých druhov prozaických narácií? Nanešťastie o konkrétnych historických podobách textualizácie bhaktickej poetikej a naratívnej produkcie v maráthskom prostredí vieme pre dané časové obdo-

bie dnes príliš málo na to, aby bolo možné vysloviť jednoznačné závery. Ako fungovala organizácia púti a iných devocionálnych podujatí (*bhadžan*, *kírtan*, *góndhál* a pod.), kto zabezpečoval vystúpenia migrujúcich spevákov a recitátorov? Ako devocionálna prax fungovala v urbánnych a ako v rurálnych lokalitách, akým spôsobom fungovala jej ekonómia a ako fungovala jej politická ekonómia a sociálna organizácia? Na mnohé otázky nepoznáme takmer nijaké presné odpovede. Sociálna história textualizácie *bhakti* je teda skôr projektom budúcnosti. Vzhľadom na situáciu popísanú vyššie však existuje predpoklad, že to boli práve „ľudia pera“, dislokovaní zo svojich tradičných inštitúcií, kto sa o textualizáciu podstatnou mierou pričínili.

Sarasvatího Gangádhara a *Guručaritra* je preto podľa môjho názoru najlepšie pochopiť, ak sa pokúsime o čo najdetailnejší prienik do jeho historického sveta. Z Gangádharovej hagiografie vieme, že patril priamo k línii brahmanov, ktorí uchovávali dedičstvo odkazu svätca Narasinhu. Tvrdí (*Guručaritra*, 1: 41-42), že bol potomkom brahmana Sámjmdéva, postavy z hagiografie, a je celkom možné, že podobne ako jeho predok aj on bol súčasťou vzdelaných elít, ktoré získavali úradnícke zamestnanie na dvoroch miestnych aristokratov. Príbehy spomínané vyššie svedčia o tom, že mal istú predstavu o kultúrnej negociácii na sultánskych dvoroch. Inou, a pomerne pravdepodobnou možnosťou je, že patril k tým, ktorí sa už priamo podieľali na podpore neustále sa zväčšujúceho kultu svätca v lokalitách, ktoré sa spájajú s jeho pôsobením (Narasinha Vádí a Gangápur). Spísanie životopisu oboch kultových postáv (ale predovšetkým Narasinhu Sarasvatího) nebolo rozhodne samoučelným rozhodnutím. Gangádhara kanonizoval dovtedajšiu orálnu tradíciu¹⁷ a pomocou textu vytvoril priestor pre stabilizáciu a racionalizáciu kultu. Jeho počín tak znamenal zásadný prelom v živote rozvíjajúceho sa spoločenstva uctievatelov svätca Narasinhu a jeho konzervatívneho nábožensko-sociálneho odkazu. Odrazu v materiálnej forme existovali vyjadrenia k rôznym páľčivým otázkam dobového sociálneho aj náboženského života. Prezentované názory bolo možné imitovať, reprodukovat, interpretovať, inšpirovať sa nimi, šíriť a diskutovať, a to všetko vďaka forme – textu – v ktorej sa s nimi predstaviteľia i nasledovníci kultu mohli stretnúť. Ťažko predpokladať, že by si týchto nových možností ktoré svojím počínom komunita Gangádhara ponúkal, nebol vedomý. Nanešťastie

15 Viac o *bhakti* pozri napr. v Sharma, 1987; Prentiss, 1999.

16 Svedčí o tom napr. aj celá séria publikácií *Bhakti in Current Research* (pozri napr. Thiel-Horstmann, 1983; Gautam-Schokker, 2000; Thiel-Horstmann, 2006).

17 Šrípad Šrívallabha podľa tradičného datovania zomrel v roku 1353 a Narasinha Sarasvatí v roku 1458. *Guručaritra* bola dokončená niekedy v prvej polovici 16. storočia.



Moderné výtvorné stoárnenie chrámu v Narasinha Vádí. Vľavo hore Narasinha Sarasvatí.

nič konkrétne o danej komunite v dobe vzniku *Guručaritry* nevieme. Podobne ako nevieme nič o materiálnych podmienkach pre jej rozvoj. Vzhľadom na obsah a charakter textu je však pravdepodobné, že išlo o spoločenstvo brahmanov, ktoré svojsky revoltovalo voči dobovej situácii, keď tzv. védске poznanie strácalo podobu i sociálne prostredie, ktoré mu dovtedy pripisovali. Obrovská dnešná popularita *Guručaritry*, postáv, ktoré oslavuje, počet zachovaných kópií rukopisu a ich rôznorodosť naznačujú, že Gangádhar napísal svoje dielo pre už vtedy aktívnu a možno i početnú komunitu. Bez publika by totiž hagiografia, ako je *Guručaritra*, strácala svoj praktický význam. Na tomto mieste je nevyhnutné spomenúť, že ani dodnes väčšinou neslúži na individuálne čítanie, ale je predovšetkým textom praxe.¹⁸ Gangádharovi potomkovia sú aj v súčasnosti aktívni v kulte svätcov, ktorých život zaznamenal, a jeho hagiografia, nepochybne, žije s nimi (Kulkarni, 1993: 273-318).

Jazyk textu tiež vypovedá mnoho o autorových zámeroch a podmienkach, v ktorých pracoval. Ak by totiž bol aktívnym zamestnancom správy dobového štátu, pravdepodobne by sa dôsledne nevyhýbal perzským a arabským slovám, tie však v hagiografii takmer absentujú. Text *Guručaritry* je sanskrtizova-

nou maráthčinou, t.j. jazykom opierajúcim sa o sanskrtskú lexiku a naratívne postupy. Netreba zabúdať ani na fakt, že text skrze panegyriku predovšetkým Narasinhových činov volá po návrate k védskému poznaniu i praxi, a preto je doslova propagátorským textom. Navyše voľba maráthčiny ako jazyka Gangádharových príbehov, aj napriek tomu, že to nebol jeho materinský jazyk (*Guručaritra*, 1: 38), vypovedá o pokuse presadiť zvesť svätca v jazyku regiónu, v ktorom bol najpopulárnejší a kde sa nachádza aj najviac miest s ním asociovaných. Tiež však vypovedá o vzrastajúcom využívaní maráthčiny ako jazyka elitného *bhakti*.

Nič z uvedeného ešte neodpovedá na otázku, prečo sa sultán z Bídaru, či už demonizovaný alebo oslavovaný, stal jednou z hlavných postáv *Guručaritry*. Bez ohľadu na to, či Gangádhar bol nejakým spôsobom súčasťou sveta pisárov asociovaných s vládnuou mocou alebo nie, zakomponovanie sultána do Narasinhovho príbehu, ba čo viac, kulminácia hagiografie v tomto príbehu vypovedá o dosiaľ nepoznanej histórii vzťahu nového kultu k sultánovi, resp. jeho dvoru. Ak aj bahmanskí sultáni nemali záujem o vytváranie nových brahmanských inštitúcií, neznamená to, že nejakým spôsobom nepodporovali tie do-

¹⁸ Okrem priameho využívania *Guručaritry* počas obradov uctievanie svätcov, ktorých životy popisuje a oslavuje, rituálne čítanie textu slúži aj na pomerne pragmatické účely (napr. keď si nepretržitým čítaním a súčasným pôstom nasledovníci svätcov od nich žiadajú potomstvo, bohatstvo, zdravie, vyriešenie osobných problémov a iné, pomerne svetsky orientované prania).

vtedajšie (viď vyššie)¹⁹ a boli nevšimaví k novým socio-náboženským pohybom v dobovej indickej spoločnosti a k debatám, ktoré polemizovali s dovtedajšími formami brahmanskej autority. *Guručaritra* nepatrí k ukázkovým bhaktickým textom. V porovnaní s poéziou iných svätcov je svojím dôrazom na védске poznanie i sociálne usporiadanie pomerne konzervatívna, avšak dobová debata, ktorá spochybňuje brahmanskú autoritu vo forme, v akej sa s ňou stretáva, sa v nej skutočne odráža. Mohla relokalizácia materiálnej podpory tradičného vzdelávania a religiozity v súvislosti s vnútornou debatou jej nositeľov viesť k hľadaniu podpory u *mléččhov*? Mohol bahmanský sultán hrať politickú hru tichou alianciou s brahmanskými predstaviteľmi nového bhaktického kultu voči ortodoxnejším a odmietavým vrstvám domácich intelektuálnych elít? Bez ďalšieho výskumu tieto otázky zostávajú hypotetického charakteru. Jedno však je isté. Ak kráľ vyjadří podporu novému kultu, je dobrým kráľom a takto si sultána z Bídaru zapamätal aj Sarasvatí Gangádhar aj napriek zjavnej averzii k svetu *mléččhov*, ktorú zreteľne prechovával. Nešlo totiž o to, či kráľ je *mléčča*, ale o to, ako sa dokáže akulturalizovať v priestore, na ktorý si nárokovali jeho dovtedajší intelektuálni tvorcovia.

Krátky etnografický postreh namiesto záveru

Veľké množstvo a varieta dostupných kópií *Guručaritry*, popularita kultu svätca Narasinhua v maráthsky, ale aj kannadsky a telugsky hovoriacich oblastiach Indie, kultové využívanie textu na rôzne účely, to všetko svedčí o tom, že Gangádharovo posolstvo nezostalo nevypočuté. Inkorporácia sultána z Bídaru do textu jednej z najpopulárnejších maráthských hagiografií možno pre Narasinhových priaznivcov nie je ústrednou témou v súvislosti s ich osobnou vierou a podobami náboženskej praxe. Pravdepodobne sa nad ňou ani priveľmi nezamýšľajú a ak, tak jedine v kontexte ich presvedčenia, že svetská moc, nech už je zosobňovaná aj dobovo najmocnejším panovníkom, sa nevyhnutne musí podriaďiť moci duchovnej. Nikto z nich však nespochybňuje Gangádharovo presvedčenie, že sultán-*bhakta* bol vhodným kandidátom na panov-

níka. Jeho inkorporácia do sveta regionálneho kultu je totiž faktom, ktorý vieme doložiť aj v súčasnosti, ba čo viac stala sa súčasťou príbehov, ktoré nachádzame aj v iných lokálnych kultoch.

Narasihna Sarasvatí (aj Šrípad Šrívallabha) je svojimi priaznivcami považovaný za inkarnáciu indickeho boha Dattátréju. Na predmestí Bídaru dnes stojí ášram iného svätca – Dattánandu, ktorý je tiež považovaný za inkarnáciu Dattátréju. Zašiel by som príliš ďaleko, aby som vysvetlil súvislosti medzi oboma svätcami a príbehmi, ktoré sa k nim viažu. Za povšimnutie však stojí príbeh, ktorý mi rozpovedali maráthski brahmanskí kustódi Dattánandovej dnešnej hrobky a chrámu. Panovník z Bídaru totiž podľa nich najprv Dattánandu pozval bývať do svojho mesta a postavil mu aj vhodný príbytok – dnešný ášram vybudovaný len pár metrov od jednej z brán do Bídaru. Bez sultána by tak centrum kultu, ktorý je odnožou toho postulovaného v *Guručaritre*, podľa slov jeho vlastných predstaviteľov, nevzniklo. Iným zaujímavým prípadom dokumentácie súčasnej religiozity v okolí Bídaru je kult Šáha Bahmaního Muntódžího. V ňom je už sultán z Bídaru priamo zbožštený v postave svätca, s ktorou je identifikovaný.²⁰ Tu už inkorporácia sultána, *mléčču* a *bhaktu* do sveta domácej religiozity dosiahla svoj vrchol. Prekvapí potom ešte, že v jednom z dvoch hlavných centier Narasinhovho kultu – v Narasinha Vádí, brahmanmi dominovanom mestečku na juhu dnešnej Maháraštry – málokto pochybuje o tom, že sultán z Bídaru, respektíve sultán, o ktorom hovorí *Guručaritra*, dal postaviť chrám svätca Narasinhua na brehu posvätnnej rieky Krišna, chrám, ktorý má dnes aj stránku na facebooku?²¹ Prekvapí, že na posvätnnej insígnii svätca – dáždniku, ktorý chráni jeho symbol (*páduka*), sa pomedzi inými symbolmi nachádza aj polmesiac s hviezdou? Sultán z našej hagiografie bol nepochybne kráľom hodným, aby si ho Narasinhovi uctievatelia zapamätali. Kráľom, ktorý pomohol domácim reinterpretátorom védského sveta úspešne prežiť v dobovej konkurencii devocionálnych kultov. Kráľovstvo aspoň dočasou prosperovalo, ale *mléčča* prežil v ľudovej pamäti minimálne tak úspešne, ako jeho viedznaný guru.

19 Podpora brahmanských inštitúcií sultánmi v stredovekej Indii nebola ničím nezvyčajným, aj keď bola limitovaná. Viac pozri v Khan, 1995; Harkare, 1952 alebo Chandra, 1958.

20 Podľa tradovaného príbehu Šáh Bahmaní Muntódží bol bahmanským sultánom, ktorý sa „obrátil“ a pridal k bhaktickému hnutiu, čo z neho spravilo v očiach ľudí svätca.

21 Chrámová budova je veľmi netypickou stavbou. Chýba jej *mandapa* (veža), stupaje svätca (*páduka*) zastupujú klasické hinduistické zobrazenie božstva (*múrti*) a pôdorys chrámu naznačuje, že stavba nebola prvoplánovo budovaná ako chrám. Skôr máme dočinenia s prípadom, že pôvodná svätyňa zastrešujúca stupaje svätca bola prestavaná do dnešnej podoby niekým, kto disponoval prostriedkami na jej netradičnú úpravu, ale najmä na úpravu brehu často sa vyliavajúcej rieky, kde chrám dodnes stojí.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Briggs, J., prel. (1966). *Firishta, Mahomed Kasim – History of the Rise of Mahomedan Power in India, Till the year A.D. 1612, diel II.*, Calcutta: Editions Indian (pôvodne vyšlo v r. 1829).
- Deák, D. (2010). *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou. Hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*. Trnava: UCM.
- Dhere, R. C. (1964). *Datta Sampradāyācā Itihās*. Pune: Nilakantha Prakashan.
- Eschmann, A. (2005). Religion, Reaction and Change: The Role of Sects in Hinduism. In: Sontheimer, Günter D. – Kulke, H., (eds.), *Hinduism reconsidered*. Delhi: Manohar (pôvodne vyšlo r. 1989, štúdia však vyšla už r. 1974), (s. 108-120).
- Chandra, J. (1958). Alamgir's Patronage of Hindu Temples. In: *Journal of the Pakistan Historical Society*, 6 (3): 208-213.
- Chattopadhyaya, B. (1998). *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims (Eight to Fourteenth Century)*. New Delhi: Manohar.
- Gautam, M. K. and G. H. Schokker, eds. (2000). *Bhakti in Current Research 1982-8: Proceedings of the Third International Conference on Devotional Literature in the New Indo-Aryan Languages*. Lucknow: Indo-European Publishers.
- Guha, S. (2010). Serving the barbarian to preserve the dharma: The ideology and training of a clerical elite in Peninsular India c. 1300 – 1800. In: *Indian Economic & Social History Review*, 47(4): 508-513.
- Harkare, G. R. (1952). Sanskrit under Mohammedan Patronage. In: *Islamic Culture*, 26(4): 54-62.
- Halbfass, W. (1990). *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Heesterman, J. C. (1978). The conundrum of the king's authority. In: Richards, John F., (eds.), *Kingship and Authority South Asia*, Madison: University of Wisconsin (s. 1-27).
- Inden, R. (2006). Hierarchies of Kings in Early Medieval India. In: Inden, R., *Text and Practice: Essays on South Asian History*. New Delhi: Oxford University Press (s. 129-159).
- Joshi, P. M. (1960). The Bahmani Kingdom. In: Majumdar, R. C., (ed.), *The History and Culture of Indian People. The Delhi Sultanate*. Mumbai: Baratiya Vidya Bhavan (s. 248-270).
- Joshi, P. M. (1973). The Bahmanis: Social and Economic Conditions. In: Sherwani, H. K. – Joshi, P. M., (eds.), *History of Medieval Deccan*. Vol. I, Hyderabad: The Government of Andhrapradesh (s. 207-222).
- Kamat, R. K., ed. (1993). *Śrīguručaritra*. Mumbai: Kēśav Bhikādžī Dhavalé.
- Khan, M. I. (1995). The Attitude of the Delhi Sultans Towards Non-Muslims: Some Observations. In: *Islamic Culture*, roč. 60(2): 41 – 56.
- Kulkarni, M. V. (1993). *Śrīguručaritra sarvangín abhjas*. Běl-gáv: Párahk Prakāšan.
- Lorenzen, D. N. (2003). Legend. In: Mills, M. A. – Claus, P. J. – Diamond, S., (eds.), *An Encyclopedia of South Asian Folklore*. New York: Routledge (s. 353-354).
- Pollock, S. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men*. Berkeley: University of California Press.
- Prentiss, K. P. (1999). *The Embodiment of Bhakti*. New York: Oxford University Press.
- Sarkar, S. (1997). Renaissance and Kaliyuga: Time, Myth and History in Colonial Bengal. In: Sakar, S., *Writing Social History*. New Delhi, Oxford University Press (s. 186-215).
- Sharma, K. (1987). *Bhakti and the Bhakti Movement*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Talbot, C. (1995). Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-colonial India. In: *Comparative Studies in Society and History*, 37(4): 692-722.
- Thapar, R. (2004). Imagined Religious Communities – Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity. In: Lorenzen, D. N., (ed.), *Religious Movements in South Asia 600 – 1800*. New Delhi: Oxford University Press (s. 333-359).
- Thiel-Horstmann, M., ed. (1983). *Bhakti in Current Research, 1979 – 1982: Proceedings of the Second International Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages*. Berlin: Reimer.
- Thiel-Horstmann, M., ed. (2006). *Bhakti in Current Research, 2001 – 2003: Proceedings of the Ninth International Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages*. New Delhi: Manohar.
- Tulpule, S. G. (1979). *Classical Marathi Literature*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Tulpule, S. G. (1994). Hagiography in Medieval Marathi Literature. In: Callewaert, W., M. – Snell, R., (eds.), *According to Tradition (Hagiographical writing in India)*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag (s. 159-167).
- Wagoner, P. B. (1993). *Tidings of the King. A Translation and Ethnohistorical Analysis of hte Rāyavācakamu*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wagoner, P. B. (1999). Fortuitous convergences and essential ambiguities: Transcultural political elites in the medieval Deccan. In: *International Journal Of Hindu Studies*, 3: 241-264.
- Yazdani, G. (1947). *Bidar: its history and monuments*. London: Oxford University Press.