

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie – Indologický seminář

Bakalářská práce

Klára Zimová

**Zobrazení prvků běžného života ve Válmíkiho Rámájaně a
srovnání s jejich obdobou v Tulsídásově Rámčaritmánasu**

The Description of Common Life in Valmiki's Ramayana in
Comparison with their Equivalents in Tulsi Das' Ramcaritmanas

2013

vedoucí práce: PhDr. Petr Duda

Poděkování

Na tomto místě bych velmi ráda poděkovala vedoucímu mé bakalářské práce PhDr. Petru Dudovi za odborné vedení, za ochotu a trpělivost při spolupráci a za předání cenných zkušeností.

V Praze 31. 7. 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně pod vedením PhDr. Petra Dudy, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu, ze kterých jsem čerpala a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 31. 7. 2013

Klára Zimová

Abstrakt

Tato bakalářská práce se zabývá popisem svatebního rituálu (*vivāha*) v díle Rámčaritmánas od Gósvámího Tulsídáse a ve Válmíkiho Rámájaně a jejich srovnání s tím, jak se mají tyto obřady náležitě vykonávat podle příruček domácího obětnictví (*grhjasútry*). Práce je rozdělena do dílčích tematických kapitol, které se postupně věnují životu a dílu obou autorů, svatebním obřadům obecně a samotnému srovnání jejich popisů svatby. Zvolený způsob srovnání se snaží zhodnotit míru změny v rituální praxi při svatbě na základě popisů jednotlivých rituálů, tak jak je oba spisovatelé zachytili. V práci byla využita dostupná odborná literatura věnovaná sociokulturním okolnostem, za kterých oba eposy vznikly, biografie Tulsídáse, zákoníky a příručky domácího rituálu a přímé překlady popisů svatebního obřadu z originálních děl.

Klíčová slova

Rámájana, Válmíki, Rámčaritmánas, Tulsídás, svatba.

Abstract

The main goal of this bachelor's thesis is the description of the wedding ritual (vivāha) in the epic Ramcharitmanas written by Tulsidas and in Valmiki's poem Ramayana and their comparison with the description of the ritual instructions in grhyasutras. The thesis has been structured in chapters dealing with the life and work of authors, wedding ritual in common and the comparison of their own descriptions of the wedding. Chosen way of comparison treats the topic with the aim to observe the changes in the description of the wedding ritual in both epics. With this goal the author of the thesis uses proper bibliographic and biographic sources which deal with the topic as well as the books of rules of Vedic domestic ceremonies and the original texts by Valmiki and Tulsidas.

Key words

Ramayana, Ramcharitmanas, Valmiki, Tulsidas, wedding.

OBSAH

1. ÚVOD	7
2. VÁLMÍKI A RÁMÁJANA	9
2.1. ŽIVOT AUTORA A SHRUTÍ EPOSU	9
2.2. DATACE DÍLA	12
2.3. SPOLEČNOST EPOSU	14
2.4. DALŠÍ VERZE RÁMOVA PŘÍBĚHU.....	18
3. TULSÍDÁS A JEHO RÁMČARITMÁNAS	20
3.1. ŽIVOT A DÍLO.....	20
3.2. OCEÁN RÁMOVÝCH SKUTKŮ	21
3.3. TULSÍDÁS A BHAKTI.....	25
3.4. SPOLEČNOST EPOSU	27
4. SVATBA	31
4.1. VÝZNAM SVATEBNÍHO OBŘÁDU	31
4.2. DRUHY SŇATKŮ.....	32
4.3. SVATEBNÍ RITUÁL.....	35
5. SVATBA U TULSÍDÁSE A JEJÍ SROVNÁNÍ S VÁLMÍKIHO POPISEM	39
6. ZÁVĚR	49
7. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	51
8. SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK	52

1. Úvod

Rámájana měnila formu, obsah i ducha díky zemi a jazyku, ve kterém byla převyprávěná. Stejně tak i rozličné verze ve stejném jazyce reflektovaly rozdíly kulturního pozadí, ze kterého vzešly. Tak má příběh prince Rámy mnoho verzí po celé Indii, ale také za hranicemi země, tudíž Rámájana již od svého vzniku ztratila národní charakter. Tento epos jako jediný v dějinách světové literatury prodělal fascinující vývoj a měnil svůj charakter podle času, místa a lidí.

První kapitola se bude věnovat postavě Válmíkiho, obsahu díla, dataci a popisu života tehdejší společnosti z informací, které nám autor sám předkládá. V závěrečné části bude stručný přehled nejznámějších verzí příběhu.

Druhá kapitola shrne život a dílo Tulsídáse, včetně jeho výkladu bhakti. Zároveň vyloží hlavní rozdíly mezi Rámčaritmánasem a Rámájanou a pojedná o zdrojích, ze kterých Tulsídás čerpal inspiraci pro svou báseň. Závěrečná část se bude týkat autorova popisu společnosti eposu.

Třetí kapitola se bude zabývat svatebním obřadem, tak jak ho popisují příručky domácího obětnictví (*grhyasūtra*) a Manuův zákoník (*mānavadharmasāstra*).

Jádro práce budou tvořit popisy svatebního obřadu (*vivāha*) v nejstarší dochované verzi Rámova příběhu v sanskrtské Válmíkiho Rámájane a v Tulsídásově Rámčaritmánasu složeném v šestnáctém století v jazyce avadhí, neboť svatba je nejběžnější socio-kulturní událost v životě každého hinduisty. Patří mezi šestnáct přechodových rituálů (*samskāra*), které vymezují životní předěly v životě jednotlivce (narození, udělení jména, odchod k učiteli, pohřební rituály, atd.) Tento obřad je jediná samskāra, kterou mohou vykonat příslušníci všech čtyř varn, tedy i ti, co stojí na společenském žebříčku nejniž, šúdrové. Také pro ženy je tento přechodový rituál nejdůležitější v jejich životě. Je pro ně tím, čím pro muže obřad

zavěšení posvátné šňůry (*upanayana*), krokem do dospělosti. Je to obřad, který je přístupný všem bez rozdílu společenského postavení a pohlaví.

Závěr mé práce tvoří srovnání Tulsídásova popisu jednotlivých svatebních obřadů s tím, jak se má tento rituál správně vykonat podle příruček domácích obětí (*grhyasūtra*) a s tím, jak ho zpracoval Válmíki (téměř současník autorů *grhjasúter*) a na základě tohoto srovnání zhodnotit míru změny v praxi svatebních obřadů.

2. Válmíki a Rámájana

2.1. Život autora a shrnutí eposu

Podle domácí tradice se tento staroindický epos označuje jako Válmíkiho Rámájana. O postavě autora však nevíme nic. Můžeme se jen domnívat, že nešlo o poustevníka, jak je vyličen v poslední kapitole díla, ale spíše o dvorského básníka, neboť znal velice dobře poměry u dvora. V knize Uttarakánda básník sám říká, že je desátý potomek Pračétasů a pokání koná již dlouhou dobu. Sám se vyznává, že nikdy nespáchal žádnou špatnost myšlenkou, slovem ani činem. V jedné části díla je líčen jako současník Rámy, avšak v první knize žije v době pozdější. Nic víc z jeho osobního života nevíme. S jistotou můžeme jen říct, že to byl autor díla, které díky svému vybroušenému básnickému stylu získalo přívlastek „první báseň“ (*ādikāvya*) a stalo se předlohou a inspirací pro všechny další verze Rámova příběhu.

Příběh se začíná ve městě Ajódhja¹, kde vládne král Dašaratha. Dlouho se nemůže dočkat mužského potomka. Až po velké oběti koně mu manželka Kausalja porodí syna Rámu, druhá manželka Kajkėjí Bharatu a třetí žena Sumitra dvojčata Lakšmanu a Šatrughnu. Na žádost světce Višvámitry Ráma ještě jako mladík zabíjí démonku Táraku. Doprovází světce na dvůr krále Džanaky, kde se konají námluvy princezny Síty. Tu si může vzít ten, komu se podaří napnout Šivův luk. Ráma uspěje a po svatbě si odvádí Sítu do Ajódhje. Zde ho otec ustanoví svým nástupcem, ale královna Kajkėjí ho donutí dodržet slib, který dal před mnoha lety, a to, že jí splní jakákoliv dvě přání. Ta si nyní vyžádala odchod Rámy na čtrnáct let do lesního vyhnanství a prohlášení vlastního syna Bharaty králem. Ráma se podřizuje a odchází spolu s manželkou a bratrem Lakšmanou do bezdomoví. Král Dašaratha zármutkem ze ztráty milovaného syna umírá. Bharata odmítne stát se králem, vyhledá bratra v lesích a žádá ho o návrat. Ráma je však odhodlaný

¹ Jedno ze sedmi posvátných měst hinduistů situované na březích řeky Gógrá (Šarajú) v dnešním Uttarpradéši.

splnit poslední otcovo přání a zůstává v lesích. Bharata se vrací do Ajódhje jako dočasný správce země. Ráma putuje po lesích střední Indie, kde navštěvuje poustevny svatých mužů a společně s bratrem bojuje proti démonům. Jednoho dne znetvoří démonku Šúrpanakhu, která se pokusila zabít Sítu. Jako akt pomsty bratr Šúrpanakhy, Rávana, unese Sítu a hodlá ji věznit, dokud se nestane jeho manželkou. Ráma se vydává svou ženu hledat. Setkává se s králem opičího lidu Sugrívou a pomůže mu zpět získat trůn. Na oplátku vyše Sugrívá svou armádu v čele s vojevůdcem Hanumánem pátrat po Sítě. Právě Hanumán uspěje, navštíví Sítu na Lance a varuje Rávana před Rámovou spravedlivou pomstou. Ráma v čele armády opic a medvědů po dlouhém boji ostrov dobije. Osvobozená Síta na znamení své čistoty podstoupí zkoušku ohněm a Ráma ji přijímá zpět. Doba vyhnanství uplynula a Ráma se vrací do Ajódhje, kde se ujímá vlády. Tím však příběh nekončí. Poslední kniha líčí osudy hrdinů po návratu. Síta kvůli pomluvám musí odejít podruhé do bezdomoví. V poustevně světce Válmiíkiho porodí Rámovi syny Kušu a Lavu. Ti se od světce naučí recitovat píseň Rámájana. Zpívají ji po celé zemi, až se dostanou před Rámu, který je šťastný ze setkání se syny, o kterých neměl nejmenší tušení. Nechá poslat pro Sítu, aby se znovu mohla očistit a vrátit se zpět ke dvoru. Síta na důkaz své neposkvrněnosti požádá o ochranu Matku Zemi a ta ji pohltí. Ráma odevzdává vládu synům a odchází do lesů, kde čeká na výzvu boha Brahmy, aby se mohl vrátit zpět do nebe a stal se opět Višnuem.

Rámájana má dvacet čtyři tisíc šlók a je rozdělená do sedmi knih (Bálakánda, Ajódhjákánda, Aranjakánda, Kiškindhákánda, Sundarakánda, Juddhakánda, a Uttarakánda). Původně se skládala pouze z pěti knih. Sedmá kniha je nepochybně pozdější přídavek, neboť šestá kniha je opatřena závěrem celé básně. A zároveň první kniha je dodána později, neboť obsahuje několik pasáží protiřečících stanoviskům v ostatních knihách. V Rámájane se také prolínají dva obsahy, jež musely být vytvořeny v odlišných dobách, neboť jeden z nich se vůbec nezmiňuje o událostech v první a sedmé knize. Přidáním první a poslední knihy se Válmiíkiho epos stal oslavnou básní na Višnu. Rávana získal od Brahmy požehnání,

neporazitelnost v boji s bohy, polobohy i démony. Ve svojí pýše nežádal nezranitelnost od člověka, a tak když vládce démonů začal ohrožovat existenci samotných bohů, zrodil se Višnu jako člověk, jako princ Ráma, aby ochránil svět. Na konci sedmé knihy přichází Brahma s ostatními bohy vzdát Rámovi čest a potvrdit, že on, Ráma, je skutečným Višnuem.

Ve dvanáctém století se kolem jeho kultu zformoval bhaktický náboženský systém učitele Rámanudži a ve čtrnáctém století škola učitele Rámánandy. Obě školy si získaly následovníky jak v severní, tak v jižní Indii. Žákem Rámánandy byl i Tulsídás.

Svým vybroušeným stylem se však Rámájana vymyká ostatním epickým dílům, které kladou důraz na příběh a forma je pro ně okrajová záležitost. Válmíkiho jazyk je tvárnější a košatější a jako první vůbec používá básnické ozdoby kávy. Rámájana tak představuje jedno z prvních děl kávyjové poezie vůbec. První kniha obsahuje poetickou epizodu, která připisuje první použití metrické jednotky šlóka právě Válmíkimu. Ten se chystá ve své poustevně k vylíčení Ráмова osudu. Sleduje párek sluk na břehu řeky, když tu nějaký lovec samečka zastřelí. Válmíki hluboce dotčený smutkem truchlící družky pronese slova, která vyjadřují slučinu bolesti ze ztráty druha. Zvláštní je, že to nejsou obyčejná slova, nýbrž plynou v melodickém rytmu. Válmíki sám je překvapený jejich libozvučností. Když tu ho navštíví bůh Brahma, který mu oznamuje, že dokáže-li celé své vyprávění o Rámovi vytvořit v metru šlóka, jeho dílo se stane nesmrtelným, což je vyjádřeno veršem:

yāvatsthāsyanti girayaḥ saritaśca mahītale /

tāvadrāmāyaṇakathā lokeṣu pracariṣyati //²

Dokud budou na zemi existovat hory a řeky,
tak dlouho se bude ve světě vyprávět Rámův příběh.

² Bhatt, G. H.; *The Vālmīki Rāmāyana*; 1956 – 1975: I, 2, 37.

V současné podobě se Rámájana dochovala ve třech recenzích: západoindické, bengálské a bombajské. Přibližně jedna třetina šlóků z každé recenze se objevuje v dalších dvou. „Bombajská recenze zachovala nejstarší podobu textu. Další dvě vznikaly v centrech klasické sanskrtské vzdělanosti. Také gramatické nepravidelnosti epického jazyka byly odstraněny. Přesto tyto dva texty nelze považovat za pouhé pozdější revize bombajské recenze. Odlišnosti ve všech třech textech jsou takového druhu, že lze připisovat odlišnostem jednotlivých ústních tradic mezi profesionálními recitátory eposu v době, kdy tyto tři recenze získávaly definitivní podobu v různých částech země.“³

2.2. Datace díla

Datace Válmíkiho díla je velice problematická. Původní část Rámájany byla dokončena v době, kdy jádro Mahábháraty ještě nemělo pevné obrysy. Hrdinové eposu Mahábháraty se neobjevují v Rámájaně, avšak příběh prince Rámy je v obsáhlejších eposech zmiňován poměrně často. Ve třetí knize Mahábháraty se objevuje Rámópákhjána neboli Rámovy příběhy, které vychází z Rámájany a obsahují několik veršů víceméně odpovídajících Válmíkiho předloze. Další důležitá skutečnost ve vymezení doby vzniku Rámájany se vztahuje k buddhistické literatuře. Příběh Rámy se nachází v pozměněné podobě v Dasarathadžátace (č. 471) v souboru kanonických vyprávění z minulých životů Buddhy. Zde Ráma vystupuje jako vládce města Káší, Síta jako jeho sestra a po návratu z vyhnanství vládnu ještě tisíce let. V džátace opět najdeme dvojverší, které je věrným překladem jednoho Válmíkiho šlóku. Politická mapa východní Indie, jak ji ukazuje Rámájana, může také přinést světlo do problému datace eposu. Důležitá je zde skutečnost, že se v Rámájaně nevyskytují zmínky o městě Pátaliputra (dnešní Patna), které založil král Kálášóka a za jehož vlády se konal buddhistický koncil ve Vaišálí kolem roku 380 př. n. l., a které kolem roku 300 př. n. l. navštívil Megasthénés. Přitom kniha první eposu popisuje mnoho měst ve východní Indii, jako jsou Kaušámbí, Kánjakubdža a Kampilí, když

³ MacDonell, A.; A History of Sanskrit literature; New York; 1900: s. 304.

líčí, jak se šířila Ráмова sláva za hranice jeho království Kóšalsko. Lze předpokládat, že kdyby Pátaliputra v době vzniku eposu existovala, autor by ji zmínil. Hlavní město Kóšaly je v Rámájaně nazývané Ajódhja, zatímco buddhisté, džinisté, Řekové a Pataňdžali ji vždy nazývají Sákéta. To opět poukazuje na starobylost textu. Rómila Thapar k tomu říká: „Konflikt mezi Rámou a Rávanou pravděpodobně reflektuje přehnanou verzi lokálních konfliktů, které se objevovaly mezi expandujícími královstvími z pohanžské nížiny a méně usedlými společnostmi žijícími v pohoří Vindhja. Kóšalské království zde představuje kulturnost nově vznikajících království a stojí v kontrastu ke společenství démonů (*rākṣasa*), kteří mohou být přehnaným popisem lesních kmenů, které byly démonizovány, protože jejich způsob života byl naprosto odlišný od života království z oblastí kolem Gangy. I zde je zdůrazněno pnutí v indické epické literatuře, dichotomie mezi královstvím a lesem, které je ilustrované popisem světa rozděleného na sídlo (*grāma*) a divočinu (*araṇya*).“⁴ Jádrem eposu je tedy velmi staré. Válmíki své dílo napsal někdy mezi čtvrtým až druhým stoletím před naším letopočtem, snad na počátku druhého století po svržení posledního Maurjovce, kdy se na východě Indie k moci dostala bráhmanská dynastie Šungů. Právě v tomto období došlo k upevnění hinduismu a zde by bylo příznivé prostředí pro tvůrce ádikávji, který od profesionálních vypravěčů Rámájany (*sūta*, *kuśīlava*) vyslechl pravděpodobně již dlouho ústně tradovanou verzi Ráмова příběhu a literárně ji zpracoval. Doplnky proměňující Rámájanu v náboženské dílo transformací Rámy ve Višnuovo vtělení by pak byly přidány až ve druhém století našeho letopočtu. Tomuto časovému období odpovídají též zmínky o Skýtech, Tocharech a ostrově Jáva.

⁴ Thapar, R.; *Early India*; New Delhi, 2003: s. 103.

2.3. Společnost eposu

Rámájana vznikala v poměrně dlouhém časovém rozmezí, proto ani popis života na královském dvoře ani popis života obyčejných lidí nelze zasadit do žádné konkrétní doby. Přesto nám poskytuje mnoho zajímavých informací o způsobu života ve městě i v lesích.

Král eposů nebyl absolutní despotický panovník uspokojující pouze své rozmory. Musel se podřídít vůli bratrů, členů rady, ale i lidu. Musel respektovat a podřídít se dharmám různých společenských skupin – rod (*kula*), kasta (*jāti*), cech (*śreṇi*). Proradný král mohl být nejen zbavený moci ale i zabit. Ani bezprostřední dědic nenastoupil na trůn, pokud byl tělesně postižený. Král byl usazen na trůn korunovačním rituálem (*rājasūya*) a stal se vůdcem svého lidu v míru i ve válce. Očekávalo se, že bude konat podle rad svých ministrů a s požehnáním kněze. Ve skutečnosti ale král dělal svá rozhodnutí sám, popřípadě ve spolupráci se spojenci. Rada (*sabhā*) byla spíše poradním orgánem v dobách války. Král žil obklopen bohatstvím a okázalostí. K jeho zábavám patřil lov, hazardní hry, hudba, zápasy zvířat nebo souboje. Jeho družinu tvořily také tanečnice či ženy lehčích mravů. Soudní spory řešil v síni sousedící s palácem. Když zestárl, obvykle abdikoval ve prospěch nejstaršího syna. Král vládl za pomoci rady ministrů (*mantripariṣad*). Velké vážnosti požíval králův obětník (*purohita*) a také korunní princ (*yuvarāja*). Nejnižší správní jednotkou byla vesnice (*grāma*), která požívala určité míry samostatnosti. V jejím čele stál předák (*grāmanī*).⁵

Hlavní město bylo velmi dobře chráněno hradbami, bránami, věžemi, hradními příkopy a zároveň poskytovalo vše pro příjemný život. Nacházely se zde hudební síně a okrasné zahrady, překrásné paláce krále a členů jeho dvora i okázalé obchody. Ulice a náměstí byly dobře rozvržené. Hlavní třída byla osvětlena i v noci a byla pravidelně kropená vodou, aby se snížila prašnost. Popisu města Ajódhja věnuje Válmíki celou kapitolu. Jeho smysl pro detailní popis demonstruje následující verš:

⁵ Tripathi, R.; *History of Ancient India*; 1980: s. 69 – 70.

*āyatā daśa ca dve ca yojanāni mahāpurī /
śrīmatī trīṇi vistīrṇā suvibhaktamahāpathā //
rājamārgeṇa mahatā suvibhaktena śobhitā /
muktapuṣpāvākīrṇena jalasiktena nityaśaḥ //*⁶

Toto vznešené velkoměsto s dobře rozvrženými cestami
bylo dvanáct jódžanů⁷ dlouhé a tři jódžany široké.
Ozdobené velkými královskými třídami,
které byly stále kropené vodou a květinami.

Většina obyvatel žila ve vesnicích, které obklopovaly pevnost (*durga*), chovala dobytek a věnovala se zemědělství. V dobách nebezpečí hledali vesničané ochranu uvnitř pevností. Obchodníci a řemeslníci bydleli ve městech. Platili daně a obchodníci i clo za dovezené zboží. Stát dohlížel na dodržování správných měr a vah. Členové stavu šréni, přestože nestáli na kastovním žebříčku vysoko, požívali velké úcty.

Rámájana ukazuje společnost rozdělenou do čtyř stavů (*varṇa*). Příslušníci všech čtyř varen se však vzájemně střetávají v zápase o politickou moc i přes patrnou snahu přizpůsobovat strukturu společnosti tradičnímu hierarchickému členění, v němž bráhmani požívají nejvyšší duchovní prestiž a také výsady příslušející ochráncům posvátného pořádku (*dharma*), kšatrijové vládou a válčí, vajšjové vytváří materiální statky a šúdrové slouží.

Válmíkiho portrét Sítý je na svou dobu velmi plastický a jedinečný. „Síta není jen submisivní manželka, ale je také schopná jít do sporu s Rámou. Ve dvou rozhodujících momentech vyprávění si prosadí vlastní vůli. Když přesvědčuje Rámu, aby jí dovolil společně s ním odejít do

⁶ Bhatt, G. H.; *cit. dílo*; 1956 – 1975: I, 5, 7 – 8.

⁷ Jódžana – staroindická míra délky; 1 jódžana se rovná 6 – 15km

bezdomoví a když ho prosí, aby pro ni chytil zlatého jelínka.“⁸ V druhé knize, kdy Ráma odchází do bezdomoví, odmítá zůstat v Ajódhji podle přání celé rodiny a dost důrazným způsobem mu dá najevo, že se hodlá řídit vlastní vůlí, což ukazuje následující verš:

kiṃ tvāmanyata vaidehaḥ pitā me mithilādhipaḥ /
*rāma jāmataraṃ prāpya striyaṃ puruṣavigraham //*⁹

Ó Rámo, zdalipak můj otec vládce města Mithila tušil,
že za zetě ženu v mužské podobě pojal?

Nebojí se dát průchod svému hněvu. Když se po svém vysvobození v šesté knize od Rámy dozvídá, že nikdo dobrého rodu by si neponechal ženu, která žila tak dlouho v domě nepřítele a že může jít kamkoliv bude chtít. Síta nazývá chování svého manžela chováním sprostého člověka (*prākṛtaḥ*), když ji ani po těch letech na tolik nezná. Svou záchranu považuje za zbytečnou. Stačilo vzkázat po Hanumánovi, že ji Ráma zapudil a ona by spáchala sebevraždu a tím ušetřila spoustu nevinných životů. Rámájanu také popisuje jako Sítin velký příběh:

*kāvyaṃ rāmāyaṇaṃ kṛtsnaṃ sītāyāḥ caritaṃ mahat //*¹⁰

A podle mého názoru je pravděpodobně prvním autorem, který věnoval své dílo ženské hrdince. Je zřejmé, že i postava Sítý se díky pozdějším přídavkům transformovala z víceméně nezávislé a silné hrdinky do pokorného vzoru manželky, tak jak ji známe z pozdějších literárních zpracování Rámova příběhu.

⁸ Brockington, J.; *Epic Threads*; 2000: s. 281.

⁹ Bhatt, G. H.; cit. *dílo*; 1956 – 1975: II, 30, 3.

¹⁰ Bhatt, G. H.; cit. *dílo*; 1956 – 1975: I, 4, 7a.

Postavení žen se v porovnání s védskou dobou zhoršilo.¹¹ Zvyk upalování manželek společně s tělem zemřelého manžela (*satī*) se již praktikuje. Existovala polygamie, ale zároveň si v některých případech mohla nevěsta budoucího manžela vybrat sama z více nápadníků (*svayaṃvara*), což byl i případ Sítý.

Přestože lidé konzumovali maso i alkohol, vegetariánství se začalo šířit a získávalo na stále větší síle, a to snad díky rostoucí oblibě ideje o neublíživání (*ahiṃsā*), která je známá již v Čhándógja Upanišadě.

Nejčastěji zmiňovaná božstva v Rámájaně jsou Indra, Jama, Brahma, Garuda, Višnu, Varuna a Váju. Přestože se Višnu v eposu vyskytuje poměrně často, v četnosti výskytu svého jména zůstává daleko za Indrou, Jamou a Brahmou. Objevují se i zcela nová božstva jako Ganéša a Durga. Válmíkiho epos má daleko do višnuistického eposu a do náboženského díla vůbec. Výrok Hermanna Jacobiho na toto téma je stále platný: „Rámovo zbožštění a jeho identifikace s Višnuem je neustále přítomné v mysli autora první a poslední knihy eposu. V pěti zbývajících knihách se tento koncept vůbec nevyskytuje až na několik později vložených pasáží. Ráma zde vždy vystupuje pouze jako člověk.“¹² Dnes všeobecně přijímaná doktrína o přetělování duší je Válmíkimu víceméně cizí. Po smrti člověk odchází podle plodů svých činů buď do nebe (*svarga*) nebo do pekla (*naraka*). Obecný obraz náboženských postojů a pantheon bohů v nejstarší části díla má zcela védský charakter. To vše nám ukazuje, že základy hinduismu nebyly v této době pevně zapuštěné.

¹¹ Ženy v Rgvédu se těšily z jisté míry nezávislosti při výběru manžela, pod jehož ochranou měly žít po sňatku. Jejich postavení skýtalo více úcty a autority než v současnosti. Kontrolovaly hospodaření domácnosti, mohly se podílet na obětech. Rgvéd nezmiňuje omezování žen v jejich pohybu ani jejich segregaci. Měly přístup ke vzdělání, některé jako Apálá, Višvavaá a Ghóšá skládaly mantry po vzoru zřeců (*rši*). Neexistovaly dětské sňatky ani polyandrie.

¹² Jacobi, H.; *Das Rāmāyaṇa*; 1976: s. 65.

2.4. Další verze Ráмова příběhu

V puránové literatuře se vyskytuje mnoho prací, které se zabývají uctíváním Rámy. Příběh Rámy se vyskytuje ve Višnu puráně, Brahmánda puráně, Váju puráně, Bhágavata puráně (zde je Síta poprvé označena jako vtělení bohyně Lakšmí) a v mnoha dalších. Jsou to spíše dílčí rozšiřující vyprávění, popřípadě doplňující genealogie. Existují však také práce v sanskrtu, které nám poskytují nezávislé verze Válmíkiho vyprávění.

Nejznámější z nich je Adhjátma Rámájana, kterou lze považovat za kanonický text višnuistů a těší se velké úctě mezi všemi hinduisty. Tento text byl začleněn do Brahma purány (4st.) jako pozdější přídavek. Za jejího autora je tradičně považován Vjása. K. R. S. Iyengar ve svém díle *Asian variations in Ramayana* uvádí: „Pratisargaparva z Bhavišya purány hovoří o jakémsi Rámašarmovi z Káší jako o tvůrci Adhjátma Rámájany. Ten měl být samotným Šivou zasvěcen do Rámabhakti. To by znamenalo, že autorem byl Rámánanda, který kolem Ráмова kultu založil sektu Rámánija Vaišnava. Pravděpodobnější se však ukazuje, že autorem bude nějaký vzdělaný učenec z okruhu Rámánandových žáků, který se v ní pokusil prezentovat syntézu filosofie (*vedānta*) a náboženské praxe (*bhakti*) s vytříbeným literárním stylem. Její vznik lze tedy zařadit do třináctého století našeho letopočtu.“¹³ Stejně jako Válmíkiho dílo je rozdělená do sedmi kapitol. Má však pouhých 4399 veršů. Dějová linie je stejná, ale je napsaná formou rozhovoru mezi Mahéšvarou (Šiva) a Umou (Párvatí). Ráma, Síta a Lakšmana jsou od počátku považováni za božské inkarnace. Vliv Bhágavata purány je zjevný. Celá Bálakánda je z ní převzatá a veškeré popisy Kršnových dětských her (*līlā*) byly zasazeny do kontextu Ráмова života. Síta ve skutečnosti nebyla unesená Rávanou. Vztah mezi Rámou a Lakšmanou je zde popisovaný jako vztah mezi pánem a sluhou (*sevya – sevaka*), na rozdíl od bratrské lásky jak ji popisuje Válmíki. Adhjátma Rámájana lze vidět jako důležitý stupeň ve vývoji náboženského myšlení v Indii. Vychází z ní většina višnuistických sekt a stala se předlohou a inspirací pro vznik mnoha

¹³ Iyengar, K. R. S.; *Asian variations in Ramayana*; 1987: s. 41.

dalších verzí Ráмова příběhu nejen v novindických jazycích, ale i pro vyprávění v malajámštině nebo tamilštině. Dalšími význačnými, úplnými, osobitými verzemi Ráмова příběhu v sanskrtu jsou Bhušundi Rámájana a Adbhuta Rámájana. Adbhuta Rámájana je podle tradice považována za dílo Válmíkiho. Obsahuje dvacet sedm knih. Z původního Ráмова příběhu je zde zachovaná malá část. Události jako stavba mostu na Lanku, dobytí ostrova nebo zničení Rávany jsou zde vměstnány do jednoho verše, o to větší prostor věnuje líčení božského původu Rámy a jeho manželky. K. R. S. Iyengar ve své knize *Asian variations in Ramayana* říká: „Jako náboženský text je Adbhuta Rámájana višnuistická, ale zároveň ovlivněná šaktismem. Poslední kapitoly jsou napsány po vzoru Déví Máhátmja. Vznešená a jemná Síta, tak jak ji popisuje Válmíki, je zde obdařena atributy Déví (zuřivá, hlasitě řvoucí, ozdobená náhrdelníkem z lebek).“¹⁴ Báseň je směsicí bhaktického a šivaistického učení. V Bhušundi Rámájane je původní rozhovor mezi Bharatou a Atrim vedený mezi vypravěčem Bhušundim a Šándiljou. Obsahuje mnoho oslavných hymnů na Rámu a zároveň velmi realistické líčení míst Ráмова pobytu během vyhnanství. Datace i místo vzniku jsou velmi nejisté. Nejslavnějším přepravěním v novindickém jazyce je bezpochyby Tulsídásův Rámčaritmánas složený převážně v jazyce avadhí. Existují také překlady do perštiny a urdštiny. Z Indie se Rámájana rozšířila téměř po celé Asii a obzvláště v jihovýchodní Asii se stala předlohou pro mnoho jedinečných verzí, které představují tvořivý génius místních lidí a jejich kultur (Jógíšvarova Rámájana z Jávy, kambodžská Rámakérti, thajská Rámakien, Hikajat Seri Rama v Malajsií atd.). Rámův příběh překročil hranice literárního světa a stal se součástí každodenního života prostých hinduistů ve formě rituálních písní zpívaných při narození, svatbě, smrti apod. Písně z Ráмова života jsou zpívány při poutích nebo při mlácení obilí. Dalo by se říct, že se stal součástí kolektivního vědomí, neboť pronikl do všech oblastí života obyčejného hinduisty.

¹⁴ Iyengar, K. R. S.; *Asian variations in Ramayana*; 1987: s. 43

3. Tulsídás a jeho Rámčaritmánas

3.1. Život a dílo

O životě Gósvámí Tulsídáse víme jen velmi málo. Pravděpodobně se narodil ve městě Rádžapur v oblasti Banda v Uttarpradéši někdy kolem roku 1589. Zemřel v roce 1680 v Káší. Jiná data se kloní k datu narození kolem roku 1532 a k datu úmrtí v roce 1623. Ovšem i místo jeho narození je dosti nejisté. Tulsídás sám datum ani místo nezmiňuje. Je prokazatelné, že velkou část svého života spojil právě s městem Rádžapur. Podle vlastních slov se narodil v bráhmanské rodině. Jeho rodiče byli pravděpodobně velmi chudí a syna záhy opustili. Na živobytí si musel vydělat žebráním. Právě tehdy v období nejvyšší beznaděje se setkal s potulnými askety, kteří mu poradili, aby se uchýlil pod ochranu chrámů. V té době se také musel setkat se svým učitelem. O jeho osobě se toho opět mnoho nedá s jistotou říct. Byl uctíváč Rámy a přednášel jeho příběh oddaným posluchačům. Tulsídás podle vlastních slov poprvé vyslechl učitelovo vyprávění jako velmi mladý v Sukarkhétu. Legendy tradované ze života Tulsího nás informují, že jeho učitel se jmenoval Narharidás a byl následníkem Rámánandovy školy a velkým uctíváčem Rámy. Věřil, že k duchovnímu růstu člověka stačí opakování Rámy jména a odevzdání se do jeho bezmezné lásky. Jeho učení a právě tato přímá cesta k bohu se později objevuje ve většině Tulsídásových děl. Jako velmi mladý se oženil, ale již záhy zjistil, že rodinný život pro něj není to pravé a manželku navždy opustil. Nějakou dobu také pobýval v místě zvaném Čitrakúta, aby se natrvalo na zbytek života usadil v Káší. Jedna úsměvná legenda z Tulsídásova života, kterou uvádí D. Singh v básníkově biografii, je spojena s jeho pobytem v tomto městě a také s jeho vášní pro astrologii. „Syn krále z Rádžghátu v Káší se během lovu ztratil a ustrašený otec požádal učence (*paṇḍita*) Gangu Rámu Džóšiho o věštbu, zda jeho syn žije či nikoliv. Ten slíbil odpovědět do druhého dne. Cestou domů navštívil svého dobrého přítele Tulsídáse a spravil ho o své situaci. Básník jako vášnivý astrolog udělal propočítání a předpověděl návrat králova syna na večer dalšího dne. Jeho předpověď se naplnila a kníže odměnil

básníkova přítele sto tisíci rupií. Ty však vznešený učenec složil k nohám velkého básníka. Ten zprvu peníze odmítl, ale když jeho přítel stále naléhal, odměnu přijal a společnými silami vystavěli v Káší dvanáct chrámů zasvěcených Hanumánovi.¹⁵ Tulsídás po celý život s oblibou navštěvoval poutní místa spojená s uctíváním Rámy. Po dokončení nejslavnějšího díla Rámčaritmánu se jeho sláva začala rychle šířit a lidé ho považovali za vtělení Válmíkiho.

Mezi jeho další díla patří Gítávalí, která obsahuje části příběhu, které nejsou v Rámčaritmánu začleněné a zároveň obsahuje některé Rámovy příběhy v podobě písní. Sbíрка označovaná jako Párvatí Mangal zachycuje život bohyně Párvatí a její úspěšné úsilí o získání Šivy za manžela. Džánakí Mangal popisuje podrobně sňatek Rámy se Sítou. Dóhávalí je sbírka 573 dvojverší, v kterých básník popisuje velice přesně život a lidské chování. Kavítávalí je sbírka čtyřverší vynikajících popisných i hudebních kvalit líčící další Rámovy příběhy a také básníkovy vlastní životní zkušenosti. Všechna tato díla jsou napsaná v avadhí stejně jako Mánas. Vinaja Patriká je sbírka devocionálních písní odrážející autorův vnitřní život a oslavné hymny nejrůznějším bohům. Šrí Kršna Gítávalí a Vinaja Patriká jsou napsané v čisté bradžštině (dialekt, kterým se mluvilo v západních oblastech Uttarpradéše). Sbíрка Kršna Gítávalí obsahuje šedesát jedna písní a svou kvalitou je srovnatelná se Súrdásovým dílem.¹⁶

3.2. Oceán Rámových skutků

Podle vlastních slov Tulsídás začal Rámčaritmánu psát v roce 1574 a badatelé studující jeho dílo a život předpokládají, že napsání Mánasu mu muselo trvat čtyři až pět let. Za primární zdroj svého eposu opakovaně uvádí Válmíkiho a purány, přesto je zjevné, že hlavní inspirací mu byla Adhjátmá Rámájana. Své dílo napsal také formou rozhovoru mezi Šivou a Párvatí. Přesto jsou zde patrné i vlivy jiných převyprávění, ať už jsou to Šiva a

¹⁵ Singh, D.; *Tulsidas*; New Delhi; 1971: s. 34.

¹⁶ Súrdás – indický básník žijící v 15. Století; oddaný uctivač Kršny; jeho nejznámější dílo je Súrságar.

Bhágavata purány, Jógavasištha Rámájana, Adbhuta Rámájana či Kákabhušundi Rámájana. Inspiraci také čerpal ve višnuistických dramatech a to převážně z Prasannarāghava od autora Bhattáčáři a z Hanumannátaka. Epos je stejně jako u Válmíkiho rozdělený do sedmi kapitol (*kāṇḍa*) Bálakánda, Ajódhjákánda, Aranjakánda, Kiškindhákánda, Sundarakánda, Lankákánda a Uttarakánda.

První kniha je nejobsáhlejší. Po dlouhém prologu Bálakánda líčí setkání Šivy a Párvatí s Rámou, který hledá Sítu. Tato část je vymodelovaná podle Šiva purány. Popis Dakšovy oběti a sňatek Šivy s Párvatí je převzatý z Adhjátma Rámájany stejně jako líčení Rámova dětství a dospívání. Setkání Sítý s Rámou v Mithile ještě před konáním její svajamvary popisuje Tulsídás po vzoru dramatu (*Prasannarāghava*). Kapitola končí svatbou všech Rághuovců a následným návratem princů s nevěstami do Ajódhje.

Ajódhjákánda začíná Rámovým návratem domů společně s novomanželkou a končí návratem Bharaty od Rámy žijícího ve vyhnanství. Během svého nuceného pobytu v lesích navštíví také poustevnu světce Válmíkiho, který je uctívá jako bytosti božské podstaty ve stylu Adhjátma Rámájany. Větší část této knihy však věrně kopíruje Válmíkiho předlohu.

Aranjakánda začíná popisem Rámova pobytu v Čitrakútě, který v podstatě odpovídá Válmíkiho líčení. V této knize jsou také patrné výpůjčky z Bhušundi Rámájany (např. vystoupení vypravěče Bhušundi nebo ztráta Rávanovy slávy po únosu Sítý). Vytvoření iluzorní Sítý (která byla ve skutečnosti unesená místo reálné Sítý), setkání Rámy s asketkou Sabarí a jeho výklad devíti stupňů bhakti jsou opět napsané pod vlivem Adhjátma Rámájany.

Kiškindhákánda je velmi stručná, ale i tak má silný didaktický náboj opět po vzoru Adhjátma Rámájany, obzvláště pak v opěvných proslovech Sugrívý a Valiho k Rámovi nebo při rozhovoru Rámy s Tárou. Ze stejného zdroje je i závěrečná pasáž této kapitoly a to příslibení daru oddanosti (bhakti) asketce Svajamprabhú za pomoc Vánarům při hledání Sítý. Popis období dešťů a

podzimu se nachází na stejném místě jako u Válmíkiho, přesto je vymodelovaný po vzoru Bhágavata purány (10.20).

Sundarakánda svou první část věnuje výlučně Hanumánovi. Vyprávění víceméně sleduje Válmíkiho předlohu s četnými výpůjčkami z dramát a to hlavně z Prasannarághava (vyslechnutí rozhovoru mezi Sítou a Rávanou Hanumánem na Lance a jeho očitě svědectví Sítina zoufalství). Inovací je nalezení znaků uctívání Višnu Hanumánem (bylinka tulsí pěstovaná v zahradě paláce) a jeho následné setkání s Vibhíšanou (Rávanův bratr).

Na začátku Lankákándy Ráma stvoří lingam po vzoru Adhjátma Rámájany. U popisu bitvy se Tulsídás nechal opět inspirovat dramaty. Jeho vlastním přídavkem je Ráмова návštěva u nišádského krále Guhy, který ač příslušník horského kmene a tudíž neárja byl jeho velkým oddaným. Samotný návrat Rámy do Ajódhje přesouvá autor až do Uttarakándy, přestože u Válmíkiho i v Adhjátma Rámájaně je opětovné shledání s Bharatou a korunovace Rámy králem již na konci Lankákándy.

V poslední knize převezme vyprávění vrána Bhušundi. Opěvné hymny bohů a světců na Rámu, kterými Bhušundi poučuje Garudu o důležitosti uctívání Rámy jsou doktrinálně velmi odlišné od těch ve Válmíkiho předloze, stejně jako se neshodují s Adhjátma Rámájanou a zcela jistě pochází z Bhusundi Rámájany. V druhé části Uttarakándy se Uma (Párvatí) ptá Šivy na to, jak se vrána může stát Rámovou uctívačkou. Skrze tento příběh Šiva představuje další Rámovo vyprávění, jehož hlavním cílem je poučit Garudu o povaze iluzornosti světa (*māyā*) a spásy skrze oddanost Rámovi. Je velmi teologicky zaměřená. Primární zdroj pro tuto epizodu je opět Bhusundi Rámájana.¹⁷

¹⁷ Brockington, J.; European and american criticism appendix ii) v Prasad, R. C.; Tulasidasa's Shriramacharitanasa; 2009: s. 739-740

Tulsídás napsal své dílo převážně v avadhí, hovorovém jazyce severovýchodních oblastí. Svou poezii mohl skládat v sanskrtu, ale psal v hovorových dialektech, aby i obyčejní lidé mohli těžit z jeho díla. V prologu v první knize Rámčaritmánasu napsal:

*kā bhāśā ke sanskṛt, bhāvacāhiye sārṅca /
kāma jū āve kamari, kā karī sakaīkumāca //*¹⁸

Ne na jazyk, na pocit v nás poezie hraje.

Proč drahou deku míti, když prostá stejně hřeje.

Nebál se výpůjček z jiných jazyků. Nejčtenější výpůjčky jsou z bradžtiny, sanskrtu, perštiny a mnoha jiných. Jeho jazyk oplývá hovorovými výrazy a Tulsídás neváhá slovo změnit nebo použít špatnou výslovnost, jen aby bylo metrum dodrženo. Stejně jako většina indických básníků často používá konvenční přirovnání a stereo-typizované fráze. Diamant, který se nalézá v hlavě hada, mýtická síla labutí oddělovat mléko od vody, s kterou bylo smíchané nebo jeho pravidelné používání slovních spojení typu lotos-oká či lotosové nohy jsou koneckonců jen příklady. Ale Rámčaritmánas obsahuje velmi mnoho krásných popisných pasáží přírody a zde se Tulsídás ukazuje být nejen jejím bystrým a nadšeným pozorovatelem, ale i brilantním básníkem. Nevyhýbá se dlouhým popisům lesů, hor, řek, stromů, květin, zvířat či ptáků. Příroda není jen němým svědkem lidských strastí a slastí, ale živoucí přítomností mající schopnost ovlivňovat lidské životy. Mnoho moderních kritiků považuje Tulsídáse pouze za oddaného a jeho epos pouze za náboženské dílo. S tím však musím nesouhlasit, neboť autor sám se na několika místech básně zabývá tím, co je dobrá poezie. A tou je podle jeho vlastních slov taková poezie, která dává sebeuspokojení:

*Svāntaḥ sukhāya tulsīraghunāthagāthā
bhāṣānibandhamatimañjulamātanoti //*¹⁹

¹⁸ Prasad, R. C.; cit. dílo: s. 9; l. 18

Tulsí napsal příběh prince Rámy v řeči vázané pro vlastní potěšení.

Rámčaritmánas je proslulý svými nesčetnými literárními kvalitami jako jsou střídání dialogů a líčení, používání různých meter, vybroušený styl, jemnost dikce, schopnost vyjádřit pocity a nálady. Dílo je složené převážně v metru čaupáis (dějově nosné čtyřverší) a dóha (dvojverší, které shrnuje obsah čtyřverší). Jsou zde zastoupena mnohá další metra (anuštubh, indravrádža, trótaka, šárdúlavikrídita – tato metra jsou používána hlavně v pasážích napsaných v sanskrtu). „Autorovo líčení nejrůznějších nálad (*rasa*) je nenapodobitelné. Jen těžko lze říct, která rasa je v Rámčaritmánasu převládající. Někteří učenci vidí jako dominantní rasu hrdinnou (*vīra rasa*) stejně jako Válímíki, pro další to je klidná nálada (*śānti rasa*), pro většinu je to však dílo nálady oddanosti (*bhakti rasa*).“²⁰

3.3. Tulsídás a bhakti

Jak již bylo řečeno, Tulsídás sám byl Rámův oddaný uctívač dávno před započatím práce na Rámčaritmánasu. To, co Tulsídás zamýšlel vytvořit, co zaměstnávalo beze zbytku jeho mysl, nebylo pouze krásnými verši převyprávět zajímavý a napínavý příběh, ale použít tento příběh jako prostředek pro šíření svého pojetí Rámy jako vtělení nejvyššího božství v člověku. Skrze jeho uctívání chtěl ukázat přímou cestu k Bohu, která by byla srozumitelná a přístupná pro všechny bez rozdílu. Tulsídás přijal jako ostatní učenci višnuistického bhaktického proudu panteistické učení védanty, které se však u něj nevylučovalo s vírou v osobního Boha, jehož identifikoval právě s postavou Rámy. Tulsídás se pokusil o jakousi syntézu mezi dvěma extrémy v teologickém pojetí Rámy reprezentovaným Válímíkim na jedné straně a Adhjátma Rámájanou na straně druhé. Klade důraz na Rámovo lidství, na němž se snaží vysvětlit důležitost dodržování dharmy, dobrých mezilidských vztahů a osobní statečnosti. V tomto ohledu se vrací zpět

¹⁹ Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s.1; l. 7

²⁰ Singh, A. K.; *Rāmāyana Through The Ages*; 2007: s. 318.

k Válmíkimu. Zároveň ho však chápe i jako Absolutní Bytí (*nirguṇa*²¹) po vzoru Adhjátmá Rámájany. Ve svém pojetí tedy integruje v postavě Rámy oba přístupy, kde je Ráma zároveň stejné podstaty jako Brahma (Absolutní Bytí), zároveň je synem krále Dašarathy. Je vtělením těch nejvyšších kvalit, jako jsou odpuštění, odvaha a slitovnost.

Bhakti, tak jak ji chápe Tulsídás, je stav mysli charakterizovaný aktivitou a oddaností k Bohu. Psychologicky musí být objekt oddaného uctívání konkrétní entita, s kterou si oddaný (*bhakta*) vytvoří citový vztah a zároveň může od něj očekávat odpověď. Proto je praktikování bhakti možné jen v tom případě, že Bůh je obdařený vlastnostmi (*saguṇa*). Tulsídásův Ráma je vtělení Absolutna v historii a Věčnost, která vstoupila do času (když se Ráma ptá Válmíkiho během své návštěvy v jeho poustevně na cestě do vyhnanství, kde může přespat. Světec mu odpovídá otázkou. „Řekni, mi místo, kde Pán nepřebývá?“²² Tulsídás neodmítá pojetí boha jako všudypřítomného abstraktního nepopsatelného bytí. Stejně jako neodmítá cestu poznání (*jñāna*), která vede k nejvyššímu cíli lidského života a tím je poznání, že já jsem od brahma nerozlišitelný. Pokusil se skloubit advaitovou védántu s živou vírou v osobního boha.

Tulsídás nejen vypočítal odlišné formy bhakti, ale také odlišné stupně spirituality vedoucí k bhakti. Závěrem bych chtěla připomenout devět stupňů bhakti, jak je vyložil Ráma Sabarí v Aranjakándě.

Jsou to:

1. kultivace skrze společnost světců
2. znalost Rámova života
3. služba u nohou učitele
4. opěvování Pánovy slávy
5. opakování Rámova jména

²¹ Nirguna (bůh bez atributů) a saguna (bůh obdařený atributy) jsou dvě tradiční pojetí boha v indické filosofii.

²² Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 274, II, 127.

6. praktikování sebeovládání
7. poznání, že Bůh se projevuje ve všem
8. spokojit se s tím, co člověk má a nezávidět ostatním
9. spoléhat se na Pána, prostota, nepodléhat zlu ani zmaru.²³

3.4. Společnost eposu

Tulsídásův koncept různých rolí pro jednotlivé skupiny společnosti (varna) je velmi tradiční. Od bráhmanů očekává vyučování, od šúdrů poslušnost a ochranu společnosti od kšatrijů. A tak ve druhém verši první knihy hned po vzdání úcty učiteli (*guru*) se klaní bráhmanům. Největší špatnost jakou mohl Kákabhusundi spáchat, bylo zneuctění bráhmana. Ráma poučuje Kabandhu, že bráhman je vždy hoden úcty, i když tě prokleje, zbije tě a použije nevybíravá slova – tak říkají světci. V kontrastu k tomuto stanovisku však stojí Tulsídásova doktrína, že všechny živé bytosti na světě (muži, ženy, mimokastovní, démoni i zvířata) jsou způsobilí pro konečné osvobození, pokud pouze vloží svou víru v Rámu a v okamžiku smrti budou opakovat jeho jméno:

„Čandálové, Savarové, Khasové, Jávanové, Kólové a Kirátové, nezáleží na tom jak nevzdělaní a primitivní jsou, recitací Rámova jména se stanou zcela očištěnými.“²⁴

Král má na své poddané nahlížet jako na své děti a měli by mu být drazí jako vlastní život. Král by měl být dobře vzdělaný v politice (*nīti*). Níti, jak ji chápe Tulsídás je všeobsahující: zahrnuje královy povinnosti (*rāja dharma*) stejně jako obranu spravedlivosti, která se logicky pojí s ochranou čtyřvarnového rozdělení společnosti. Vládce má samozřejmě pocházet z varny válečníků (*kṣatriya*) a je jeho povinností rozšiřovat své území pomocí válek. Odsuzuje však vládce, který se odvrátí od staré tradice navrátit dobyté území poraženému panovníkovi poté, co ten souhlasí s placením daně.

²³ Prasad, R. C.; cit. dílo: s. 415; III, 36.

²⁴ Prasad, R. C.; cit. dílo: s. 309; II, 194.

Ačkoliv Tulsídás varnu obchodníků (*vaiśya*) nikde nezmiňuje jako samostatnou varnu, v popisech měst a městského života klade důraz na vliv a blahobyt obchodníků (*banika*). Z jeho líčení je zjevné, že u obchodníka se nepředpokládalo, že by žil v bídě, ale zároveň však dokázal ukázat svou štedrost vůči chudým a potřebným.

Jeho postoj k postavení asketů (*sādhu*) a světců (*santa*) v rámci kastovního systému se jeví ambivalentní. Říká, že kastovní omezení se na světce nevztahuje. A tak Čandála, který je oddaný Rámovi je lepší než člověk z vysoké kasty (*kula*), který Rámu neuctívá, stejně jako sādhu z nízké kasty je nadřazený člověku z dobrého rodu (*kulina*), pokud recituje Rámovo jméno každý den. Ve své sbírce Vinaja Patriká říká, že světec nemá žádnou kasty. Nevztahují se na něj žádná náboženská omezení, může žebrať u kohokoliv a klidně může přespat v mešitě. Jinde však kritizuje světce, kteří postrádají skutečné vědění a ctnosti a učí ostatní. A jak sám říká, většina z nich právě pochází z řad nedotýkatelných. Tulsídásův postoj k ženám bývá často kritizovaný. V Sítě sice zobrazil dokonalý vzor ženství mající podobu oddané manželky a Kausalja představuje dokonalou matku. Dále se v Rámčaritmánasu objevují pouze dvě ženské hrdinky jako uctívačky Rámy. V Aranjakándě to je postava Sabarí pocházející z nízké kasty, kterou Ráma poučí o bhakti a v Kiśkindhákándě to je asketka, která pohostí Hanumána a jeho družinu hledající Sítu. Z většiny výroků se však jeví, že si Tulsídás žen příliš nevážil. Do úst svých postav o nich často vkládá velmi ošklivé poznámky. Párvatí podle vlastních slov není hodna vyslechnutí Ráмова příběhu, říká v Bálakándě Šivovi.²⁵ Podle Nárady, který se odkazuje na světce a posvátné knihy, se žena rovná veškerému zlu:

kāma krodha lobhādi mada prabala moha kai dhāri /

*tinha maha ati dāruna dukhada māyārūpīnāri //*²⁶

²⁵ Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 68; I, 110.

²⁶ Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 420; III. 43.

Touha, hněv, závist, pýcha a ostatní vášně neznamenaají nic
v porovnání s nejstrašlivějším zdrojem strasti,
který má podobu ženy.

Žena je podle slov Oceánu vhodná pro bití jako buben, vesnický blázen,
šúdra a zvíře.²⁷

Rávana v Lankákándě shrnuje osm nedostatků ženské povahy:

*sāhasa anṛta capalatā māyā / bhaya abibeka asauca adāyā //*²⁸

šílená odvaha, faleš, těkavost, lstivost, ustrašenost, pošetilost,
nečistotnost a krutost.

Ráma sám truchlící nad zraněným Lakšmanou, říká, že ztráta milovaného bratra je horší než ztráta manželky.²⁹ I když vezmeme v potaz, že tyto kousavé poznámky pronáší postavy eposu, je zcela zjevné, že Tulsídás staví ženu na velmi nízké místo nejen ve společnosti, ale mezi všemi živými stvořeními, protože je od podstaty smyslná a zrozená ke svádění mužů. Připouští však, že i žena může dosáhnout na konečné osvobození, pokud se jako Síta (ta je však od přirozenosti výjimka kvůli svému božskému původu) plně oddá svému manželovi a bude řádně plnit své povinnosti manželky, tak jako slouží oddaný Rámovi. On pro svého Boha, ona pro Boha v něm.³⁰

Tulsídás zcela oprávněně obývá zvláštní místo mezi velkými světovými literáty, neboť byl více než pouhý básník. Byl hledač, který se neustále snažil dostat do kontaktu s Absolutnem. Byl světec, který přesáhl rámec běžného zbožného askety, neboť byl autor, jehož tvorba měla nezměrný vliv na život a kulturu jeho lidu. Velice trefně shrnul význam Tulsídáse pro transformaci hinduismu v Dějinách Indie J. Strnad: „Stejně jako Kabír byl i Tulsídás

²⁷ Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 482; IV. 59.

²⁸ Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 495; VI. 16.

²⁹ Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 522; VI. 61.

³⁰ Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 388; III. 4

duchovním dědicem Rámánandovým, na rozdíl od kritického a ironického Kabíra však nikdy nepřekročil rámec hinduismu. Naopak, jeho stěžejní dílo Rámčaritmánas se stal základním textem téměř jakousi „biblí“ všech uctíváčů Rámy. V sanskrtské Válmíkiho Rámájaně je Ráma sice dokonalým hrdinou, ale přece jen člověkem. V podání Tulsího je však vtělením nejvyššího božství a jeho láska a milostiplnost transformuje i jeho nejzatvrzelejší protivníky v oddané stoupence. Vůbec celým Tulsího dílem prolíná myšlenka věrnosti, lásky a oddanosti duchovnímu vůdci a pánovi, na rozdíl od kršnaistických směrů je ale zcela oproštěna od jakýchkoli náznaků smyslnosti či smyslovosti. Ideálem je tu vnitřní čistota, cudnost, morální pevnost a laskavost ve vztazích mezi lidmi. To vše je zasazeno do rámce hinduistické dharmy, která u Tulsího není nijak zpochybňovaná, spíše jen dále zlidšťovaná. Tímto zušlechtěním byly poněkud otupeny nejostřejší hroty sociální a náboženské kritiky hinduistického kastovníctví a ritualismu a současně položeny předpoklady pro jeho vnitřní obrodu.“³¹

³¹ Strnad, J.; *Dějiny Indie*; 2003: s. 505.

4. Svatba

4.1. Význam svatebního obřadu

Svatba (*vivāha*) je jeden z hlavních zasvěcovacích rituálů (*saṃskāra*) hinduistů. Představuje spojení nejen pro tento život ale i pro další zrození. Jeho důležitost ukazuje důkladnost, s jakou se mu věnovaly zákoníky (*dharmaśāstra*, *gṛhyasūtra*) a zároveň až na malé obměny či inovace důsledné dodržování svatebních rituálů, tak jak je předepisují grhjasútry do současnosti. Je to jediný přechodový rituál, který je přístupný opravdu všem bez rozdílu kastovní příslušnosti či pohlaví. Je to okolnost v lidském životě, která potká téměř každého hinduistu. Nezáleží na tom, zda je z rodu královského nebo sprostý sluha. Válmíki a Tulsídás věnovali popisu svatebního obřadu poměrně velký prostor, přestože se jejich líčení zaměřila na odlišné okolnosti této slavnostní události. Před samotným srovnáním popisů svatebních rituálů obou autorů je nutné na tomto místě uvést důležité předpisy týkající se manželství, tak jak je uvádí Manu, druhy sňatků a nejdůležitější části svatebního obřadu, tak jak se mají vykonat podle příruček domácího obětnictví.

Zákonodárce Manu prohlašuje, že pro ženu je sňatek nezrušitelný, neboť rozvod a znovu provdání žen bylo striktně zakázané³². Manželství bylo povinností, neboť teprve muž a žena tvoří jedno tělo (Mn. IX, 45).

Hlavním důvodem sňatku však bylo plození mužských potomků. Pouze muž mohl řádně vykonávat domácí oběti bohům, pohřební rituál za otce či přinášet oběti předkům (*śrāddha*). A skrze mužské potomky mohla rodová linie pokračovat. Manu říká, že „pokárání hodný je otec, který dceru neprovdá v pravý čas.“(Mn. IX, 4). Pro dívku nastal vhodný čas po završení osmého roku života a trval do puberty. Ovšem muž se měl oženit mnohem později. Třicetiletý muž se měl oženit s dvanáctiletou a dvaceti čtyřletý s osmiletou.

³² Díky snahám hinduistického reformního hnutí je znovu provdávání žen povoleno a díky zákonu Hindu Marriage Act, který byl přijatý v roce 1955, se indické ženy smí nechat dát rozvést.

Příčinu takto časných sňatků je třeba hledat ve struktuře patriarchální rodiny, kde četné potomstvo představovalo vysokou hodnotu. Mladá žena je schopná porodit mnoho dětí a je tedy velká pravděpodobnost, že se jich více dožije dospělosti. Takto předem domluvené sňatky nejlépe v rámci jedné kasty (endogamie) zároveň umožňovaly ochranu před narušováním kastovní čistoty. Manu dělí sňatky na dva typy právě podle jejich kastovní čistoty. Sňatek „po srsti“ (*anuloma*), kdy se berou členové stejné kasty, nebo se muž z vyšší kasty ožení se ženou nižšího původu. Přípustnost tohoto spojení zdůvodňoval Manu tím, že „žena přijímá vlastnosti manžela, s nímž se podle dharmy spojí, jako řeka, když se spojí s oceánem“(Mn. IX, 22). Přesto se většina zákonodárců té doby shoduje, že první Árjova žena by měla být árijská. Vedle ní ať si pak už vezme jako další ženu takovou, které se mu zachce. Děti vzniklé z takového spojení patřily do otcovy kasty. Přesto bylo doporučováno, aby žena byla pouze o jednu kastu nižší. Sňatek „proti srsti“ (*pratiloma*), kdy si bral muž nižší kasty dívku vyšší kasty, byl považovaný za zavrženíhodný a potomstvo vzešlé z těchto spojení tvořilo zvláštní nízké kasty. Již Manuův zákoník některým z nich určil, jaká mají vykonávat zaměstnání. Šúdra si mohl vzít zase jen šúdrovskou dívku. Ze sňatku šúdry s bráhmankou se nenarodil šúdra, ale čandála, který vlastně už do uznávaných kast ani nepatřil. Podle Manua mohl muž po svatbě zapudit novomanželku, pokud vyšlo najevo, že je nemocná, fyzicky postižená nebo zkažená (přišla o panenství). A již tehdy sílila snaha zabránit sňatkům z vlastní vůle. „Muž se má oženit se ženou bohy mu danou, ne podle vlastní vůle (Mn. IX, 95).

4.2. Druhy sňatků

V Indii existovalo mnoho druhů svatebních obřadů, jen Manu a ostatní zákoníky popisují osm způsobů. Čtyři z nich jsou pravděpodobně neárjovského původu a tradicí považované za nevhodné.

Sňatek pišáčovský (*paiśāca*), pojmenovaný podle neárjovského kmene Pišáčů byl vlastně únos, kdy nevěsta byla silou odvedená nebo unesena proti své vůli. Příklad takového sňatku se nachází v legendě o Aniruddhovi a

Uše. Přestože byla taková manželství obecně zakázaná, žena provdaná tímto způsobem užívala status legální manželky.

Sňatek po způsobu démonů (*rākṣasa*) znamenal, že se žena stala válečnou kořistí, byla provdána bez vědomí otce nejčastěji za svého dobyvatele. Tento způsob byl povolený kšatrijům a někdy se mu také proto říká kšatrijský. Příklady tohoto způsobu sňatku jsou mezi Ardžunou a Subhadrou, Kršnou a Rukminí a nejslavnější historický příklad je únos Samjógity z Kannaudže králem Prthvírádžou.

Sňatek gandharvovský (*gāndharva*) je spojením mezi mužem a ženou, kteří se navzájem zamilovali. Je to romantický způsob sňatku, který se obejde bez svatebního obřadu. Pokud je však posvěcený svatebním rituálem, stává se z něj sňatek nejvyšší. Příkladem takového manželství je svazek Dušjanty s Šakuntalou. Variací gandharvovského sňatku byla také svajamvara (dnes už nepraktikovaná), kdy si nevěsta sama vybírá manžela mezi shromážděnými nápadníky. Ráma se také musel zúčastnit svajamvary, když se ucházel o ruku Sítý.

Další je sňatek šivovský (*śaiva*), který je praktikovaný dodnes v utajení mezi některými šaktisty. Dochází v něm ke spojení muže a ženy jen na krátkou dobu, obvykle na dobu rituálu. Umožňuje mít pohlavní styk například členům kruhu během čakrapúdži³³.

Sňatek asurovský (*āsura*) představuje prodání nevěsty. Cena vyplacená za nevěstu se nazývá šulka (*śulka*)³⁴ a proto někdy bývá tento způsob nazývaný šaulka. Ta však nepřípadně jejímu otci, ale náleží beze zbytku nevěstě. Tento sňatek však Manu považuje za nevhodný, protože podporuje obchod s dcerami a je tolerovaný pouze mezi vajšji a šúdry. Manželství Pándua a Mádrí vzniklo asurovským způsobem. V současné době se praktikuje opačná forma, kdy rodina nevěsty musí vyplatit věno ženichovi.

³³ Čakrapúdža – specifický tantrický rituál

³⁴ Ve středověké sanskrtské literatuře se termín šulka používal pro označení ceny za službu kurtizán

Svatba po vzoru pradžápatijů (*prājāpatya*) je nejasně formulovaná a jejím hlavním rysem se jeví být s ní spojená podmínka, kdy otec s plným vědomím provdává dceru, aby se svým manželem společně vykonávala občanské i náboženské povinnosti. Dnes je tento způsob sňatku nepoužívaný.

Sňatek zřecovský (*ārṣa*) byl běžný v rodinách obětníků. Otec nevěsty dostal darem párek krav za účelem oběti nebo k získání mléka určeného k obětnímu aktu. V současné době se nevyskytuje. Tímto způsobem proběhla svatba zřece Agastji a Lópámudry.

Při božské svatbě (*daiva*) je nevěsta ozdobená četnými šperky předaná obětníkovi jako dar nebo jako poplatek za provedení oběti. V současnosti se neprojektuje. Příkladem takového spojení je sňatek Čjavany se Sukanjou.

Bráhmanský sňatek (*brāhmya*) je formálně vhodný pouze pro bráhmány. Tvoří však základ běžné hinduistické svatby, domluvené rodiči a doprovázené náboženským obřadem. Ve své nejčistší formě je prost donucování a fyzické touhy. Vhodné věno je nutné. Manu se sice zmiňuje o poplatku, který může obdržet otec nevěsty od ženicha. Jinde však říká: „Ani šúdra by neměl přijímat svatební poplatek, když vdává dceru. Přijímá-li poplatek, skrývá tím kupčení.“ (Mn. IX, 98). Takto byli sezdaní i Šiva s Párvatí.

Čtyři poslední způsoby byly vhodné pro Árje a sňatek z lásky byl také trpěný. Manu říká, že na způsobu sňatku závisí i kvalita potomstva. Synové, kteří se zrodí z vhodných čtyř forem sňatků, budou vynikat věděním a krásou, dobrotou, bohatstvím a slávou, vše se jim bude dařit a dožijí se vysokého věku. Synové z manželství druhých čtyř typů budou pak krutí, prolhaní a nepřátelští.

4.3. Svatební rituál

Samotný svatební obřad se může v některých částech lišit v závislosti na kastě, sektářské příslušnosti a místních zvycích. Proto nelze dát přesný popis obřadu, který by byl všeobecně dodržovaný po celé Indii. Následující rituály, tak jak je popisují grhjasútry, se při hinduistické svatbě praktikují dodnes.

Již volba nevěsty podléhá přísným pravidlům. Muž, když se vrátí z domu učitele, by měl podporovat rodiče. „S jejich svolením ať se ožení s ženou nepatřící do stejné gótry,³⁵ která není v příbuzenském vztahu s jeho matkou, a které ještě nezačal její cyklus. Pokud takovou ženu najde, vyšle své zástupce do domu nevěstina otce. Ten je obřadně uctí květinami, ovocem, ječmenem a vodou. Pokud přijme podmínky ženichovy strany, musí opět vykonat náležité obřady. Krátký prosebný obřad na uctění předků (*śrāddha*) se koná na začátku svatebních příprav zvlášť v domě ženicha a zvlášť v domě nevěsty. Místo, kde se má uskutečnit svatební obřad se má nacházet na východní straně domu. Má se potřít kravským trusem, označit příznivými diagramy a pokropit vodou. Dále se připraví všechny obřadní předměty potřebné ke svatebnímu obřadu včetně obřadního ohně.

V den astrology označený za příznivý pro svatbu musí nevěsta vykonat několik očistných rituálních příprav. Její pomocnice (musí to být neovdovělé ženy, které již porodily syna) jí natrou tělo kurkumovou pastou pro roznění sexuální touhy. Nevěsta se následně vykoupe a tělo jí natrou vonnými oleji.³⁶ Poté zatančí čtyři nebo osm neovdovělých žen s košíky naplněnými ovocem, jídlem a jinými blahodárnými obětinami. Toto jídlo a pití je pak rozdáno mezi bráhmany.³⁷ Čelo a dlaně nevěsty se dnes nevěstám při tomto obřadu zdobí květinovými motivy za použití heny. Tváře jí potrou šafránem a zvýrazní jí rty růží. Oči jí zvýrazní černým rámováním, aby působily větší. Ve stejnou dobu

³⁵ Gótra je endogamní jednotka v rámci jedné kasty. Příslušníci jedné gótry nesmějí mezi sebou uzavírat sňatky.

³⁶ Muller, M. *Grhya Sutras*; 1967: S. I, 11; G. II, 10; Kh. I, 3, 6.

³⁷ Muller, M.; *cit. dílo*: S. I, 11, 5.

také ženich musí vykonat obřadnou očištnou koupel. Jeho tělo je také natřeno vonnými oleji, jeho paže, zápěstí a hlava jsou ozdobené šperky. Během toho je vhodné vzývat boha lásky Kámu. Takto připravený, květinovými věnci zkrášlený ženich za asistence neovdovělých žen, příbuzných, přátel a za doprovodu hudebníků vyjíždí na bohatě ozdobeném koni do nevěstina domu. Zde je očekávaný nevěstiny otcem stojícím v květinami a barevnými světly ozdobené bráně. Ženich předá vyvolené dívce nové šaty a zrcadlo jako dar. Obřadně ji pomůže směsí zvaná madhuparka.³⁸ Při této příležitosti je také kolem nevěstina krku ženským členem její rodiny ovázaná červeno černá stužka se třemi ochrannými amulety (drahokamy).

Následuje obřad nazývaný vzdávání úcty (*argha*) a je uctěním ženicha nevěstiny otcem ovoněnou vodou, květy a směsí jogurtu s medem (*madhuparka*). V minulosti nebyla *argha* úplná bez oběti krávy na počest hostů.³⁹ Dále podle *grhjasúter* následuje oběť bohům (*mahāvyaḥrti*), kterou provádí ženich společně s nevěstou před obětním ohněm.⁴⁰ Formální předání nevěsty ženichovy (*kanyāpradāna*) klade většina autorů právě do této části svatebního obřadu (v některých komunitách je zvykem, že ženich dívce vloží na krk jho (chomout) na znamení jeho nadřazenosti). Otec nevěsty nebo jiný blízký mužský příbuzný stojící s tváří otočenou k západu, se dotkne temene její hlavy špičkou meče, zatímco ona sedí s tváří otočenou k východu a přitom pronese: „Staň se královnou pro svého tchána.“ Do blízkosti snoubenců mohou být umístěné další blahodárné předměty, jako jsou rýže, kokosový ořech atd. Při uchopení ruky (*pāṇigrahaṇa*) spojí ženich své ruce nad posvátným ohněm s rukama nevěsty a pronese: „Beru tvou ruku, které můžu poskytnout štěstí. Já jsem toto a ty jsi ono. Já jsem slova písně (*ṛc*) a ty jsi melodie (*sāman*). Já jsem semeno a ty úrodné pole. Jsem nebe a ty země. Buď mi oddaná. Spojme se svazkem manželským, počněme

³⁸ Muller, M.; *cit. dílo*: S. I, 12; P. I, 4, 14; G. II, 1, 18; Kh. I, 4,7; Apod. 3, 5.

³⁹ Muller, M.; *cit. dílo*: S. I, 12, 10; G. II, 3, 16; Kh. I, 3, 6; Apod. 4, 8.

⁴⁰ Autoři jednotlivých súter se často liší v pořadí jednotlivých úkonů při této části svatebního rituálu.

potomstvo a zplodíme mnoho synů, kteří se dožijí stáří.“⁴¹ Poté obřadník naplní nádobu vodou, do které přidá mléko a travu kuša a pronese formuli „*Bhūr bhuva svaha*.“ Nádobu následně předá ženichovi. Ten spolu s nevěstou tuto „stojící vodu“ (*stheyā*) obkrouží ruku v ruce maje nádobu po své pravici.⁴² Vstoupení na kámen (*āsmārohaṇa*) je složením slibu nevěsty, při kterém pravou nohou vstoupí na horní mlýnský kámen, který byl na místo svatebního obřadu položený během obřadu šráddha. Ženich při tom pronáší: „Pojď, vstup na kámen. Buď pevná jako kámen. Kéž přemůžeš každého, kdo mi chce ublížit a ať porazíš všechny nepřátele.“⁴³ Nevěsta se tedy zavazuje být oddanou manželkou, pevná jako mlýnský kámen, neúnavná při vykonávání domácích povinností, poslušná příkazům manžela. Podle některých grhjasúter následuje oběť zvaná hóma (úlitby do ohně), při kterém nevěstin bratr nasype pražené obilí do sepnutých rukou nevěsty, která následně recituje mantry a provede úlitbu obilím ohni. Stejný obřad pak zopakuje i ženich. Někdy v této fázi může ženich říct: „První tvůj ženich byl Sóma, druhý byl gandharva Višvávasu, třetí Agni a čtvrtý jsem já, zrozený jako muž.“ Po další úlitbě do ohně ještě dodává: „Nevěsto moje, buď laskavá k mojí rodině i dobytku, který nám patří. Porod' mi silné děti, nikdy nepotrat' a neměj nikdy prázdný klín.“⁴⁴ Při obcházení obřadního ohně (*agnipradakṣiṇā*) vede ženich nevěstu kolem ohně vždy v pravotočivém směru. Po prvním obkroužení ohně může ženich nevěstě nabídnout další šaty. Podle některých autorů až v tomto okamžiku bratr nebo otec nevěsty vsype pražené obilí do jejích spojených rukou a ona provede tímto obilím úlitbu do ohně, při které recituje: „Kéž přinesu požehnání do tohoto vztahu. Kéž můj manžel žije dlouho.“⁴⁵ Toto vše včetně vstoupení na kámen musí provést ještě dvakrát a lze to zopakovat i počtvrté ale bez recitace manter. (Novomanžel podle lidové tradice může uvolnit nevěstě dva prameny vlasů jako symbol jejího

⁴¹ Muller, M.; *cit. dílo*: S. I, 13; P. I, 7, 3; G. II, 2, 16; Apod. 4, 11.

⁴² Muller, M.; *cit. dílo*: S. 13, 2; G. II, 2, 3; H. I, 20, 2.

⁴³ Muller, M.; *cit. dílo*: S. I, 13, 10; A. I, 7, 7; P. I, 7, 1; Go. II, 2, 3; H. I, 19, 8; Ap. 5, 3.

⁴⁴ Muller, M.; *cit. dílo*: H. I, 6, 1 – 4.

⁴⁵ Muller, M.; *cit. dílo*: S. I, 14.

opuštění pout panenství.) Jako znak své zodpovědnosti za její zabezpečení během jejich společného života jí daruje další dva kusy oděvu, jeden svrchní část těla a druhý pro spodní část těla. Poslední část rituálu se nazývá sedm kroků (*saptapadī*). Zde ženich s nevěstou společně vykonají sedm kroků před obřadním ohněm. Každý krok je symbolem určitého typu požehnání. Jsou to jídlo, síla, bohatství, štěstí, potomstvo, dobytek a věrnost.⁴⁶ Poté pronese ženich formuli: „Sedmi kroky jsme se stali přáteli. Kéž získám tvé přátelství. Kéž nejsem odloučen od tvého přátelství. Kéž ty nejsi odloučena od mého přátelství.“ Usadí nevěstu na západní stranu ohně tváří k východu. On stojí na východní straně s tváří otočenou k západu (k nevěště). Nejprve pokropí nevěstu vodou a pronese třikrát mantru „Ó vody, vy jste blahodárné.“⁴⁷ Nyní svatebčané sypou rýži a jiná semena na hlavu ženicha a nevěsty. Po vykonání těchto sedmi kroků je obřad úplný a nezrušitelný. Nyní muž položí své ruce na srdce ženy a řekne: „Do svého srdce беру tvé srdce, tvá mysl ať následuje mou.“ Nakonec je čelo ženy označené rumělkou a hlavy novomanželů jsou pokropené posvěcenou vodou. Nyní jsou novomanželé dopraveni do jejich nového domova (nejčastěji u rodičů muže)⁴⁸. Žena musí vstoupit do svého nového domova, aniž by se nohou dotkla prahu. Ženich ji provede po domě a daruje jí nějaký předmět pro štěstí. I zde se konají další obřady, při kterých je posazený na klín novomanželky malý chlapec z rodiny s příznivým jménem, a jsou recitované mantry, které mají zajistit, aby se ženě narodil syn. Chlapec pak dostane ovoce a může povstat. Následuje obřad, při kterém ženich nevěště ukazuje polárku za pronášení manter, který má opět zajistit četné potomstvo. V ortodoxních bráhmanských rodinách se zachoval zvyk naplnit manželství ne první noc po obřadu, ale až po čtyřech, někdy i po deseti nocích, kdy manželé spí odděleně a na zemi. Čtvrtý den jsou prováděny další úlitby do ohně vařeným jídlem a pronášeny mantry, které mají zajistit novomanželům prosperitu i četné potomstvo.⁴⁹

⁴⁶ Muller, M.; *cit. dílo*: S. I, 14, 5; A. I, 7, 6; P. I, 8, 1; G. II, 2, 5; Kh. I, 3, 26; H. I, 20, 9; Ap. 5, 12.

⁴⁷ Muller, M.; *cit. dílo*: H. I, 20, 3.

⁴⁸ Muller, M.; *cit. dílo*: S. I, 15; G. II, 2, 17 Kh. I, 4, 1; H. I, 22, 1; Ap. 4, 16.

⁴⁹ Muller, M.; *cit. dílo*: S. I, 16, 17; A. I, 7, 22; P. I, 8, 19; G. II, 3, 5; H. I, 22, 6; Ap. 6, 8.

5. Svatba u Tulsídáse a její srovnání s Válmíkiho popisem

Tulsídás jako skutečný bhakta pojal vylíčení svatby spíše jako silný emoční zážitek než jako rituál, tak jak ho předepisují védy. Jeho dějová linka se víceméně neliší od Válmíkiho. Mnohem větší pozornost však věnuje líčení svatební atmosféry a popisu jednotlivých aktérů než jednotlivým částem obřadu. Informuje nás sice, že svatba proběhla podle védské tradice (*baidika*) a podle rodinných rituálních pravidel (*kulabidhi*), ale také podle tradice světské (*laukika*) přesně tak, jak si předpis žádá. Tato prohlášení jsou však stereotypizované fráze, které se v průběhu popisu svatby opakují a mají víceméně formální charakter. Svým líčením některých částí svatby (první setkání Rámy se Sítinou matkou, královnou Sunajanou, příchod Sítý do svatebního pavilónu) se staví do pozice přímého účastníka Rámovy svatby, i když to nikde přímo nezmiňuje.

Svatba byla podle védské tradice a podle propočetů astrologů naplánovaná na příznivý den v měsíci Agahana na počátek chladného období. Na základě určení nejpříhodnějšího postavení planet byl stanovený den i hodina svatby. V daný čas král Dašaratha společně se syny vykonal rodinné obřady (*kulariti*) a za zvuku bubnů a v doprovodu přátel, světců a asketů se vydal do paláce krále Džanaky. Tehdy královna Sunajaná shromáždila vdané ženy, aby společně připravily vše pro uvítací obřad (*parican*). Veškeré svatební dění samozřejmě sledovali ze svého nebeského království bohové společně se svými družkami. Bohyně Šačí, Sarasvatí, Lakšmí a Párvatí okouzlené svatební atmosférou na sebe vzaly podobu žen a vmísily se do nevěstiny družiny. Sunajaná byla dojatá Rámovou krásou natolik, že jen stěží přemohla pláč, aby mohla vykonal uvítací obřad (doslova polykala slzy) a Tulsídás nás poprvé jako očitý svědek a bystrý pozorovatel o tom informuje. Poté, co královna obkroužila obětní lampou Rámovu hlavu na znamení úcty, vstoupil do svatebního pavilónu. Opět zde Tulsídás nepřímou vstupuje do děje a informuje čtenáře, že tam byl takový rámus, že nebylo slyšet vlastního slova natož slova těch ostatních. Dále velice působivě líčí setkání královských otců, jejichž vznešenost a vzájemná úcta

ohromila básníky natolik, že nebyli schopní nalézt vhodná slova. Podle dharmy otec ženicha zaujímá vyšší místo než otec nevěsty. Tady se Tulsídás odchyluje od tradičního svatebního protokolu a staví oba královské rodiče naroveň. Po vzájemném vzdávání si úcty král Džanaka obdaroval bráhmany podílející se na obřadu četnými sladkostmi. V tento okamžik i bohové na sebe vzali podobu bráhmanů a vmísili se mezi svatební hosty. Ráma jako jediný (sám božské podstaty) rozpoznal jejich skutečnou podobu a náležitě je uctil. Když se přiblížila nejpříznivější hodina pro sňatek, poslal Vasištha (obětník krále Dašarathy) pro Šatánandu, aby přivedl nevěstu, který tak s největším potěšením vykonal. Za zpěvu svatebních písní vytvořily ženy kolem Síty kruh a doprovodily ji do obřadní síně. Všechny byly krásně oblečené, nesly se pyšně jako slonice a jejich zpěv zahanboval nejlepší pěvce z ptačí říše. I asketové přestali ve svých meditacích, když slyšeli cinkot ozdob na ženských zápěstích a kotnících a pleskot jejich nohou. I tento osobitý a úsměvný popis příchodu Síty do svatební síně nás nutí si myslet, že je Tulsídásovým očitým svědectvím. A v dalším verši už nás nenechává pochybovat o tom, že tam „skutečně“ byl. Síta mezi svými družkami zářila svou přirozeností jako čarovné vtělení Krásy. Její půvab předčil všechny jeho popisy, vlastní důvtip se mu zdál tak ubohý a její krása tak přemáhající. Zde také jen jedinkrát nechává srdce ctnostného Rámy naplnit touhou (*kāma*). Podle rodinné tradice Vasištha a Šatánanda vyzvali přítomné k uctění Gaurí a Ganapatiho, kteří přijali oběť ve viditelné podobě a radostně jim požehnali (*gaurīpūja*). (Tato pasáž je inovací pozdějších verzí Rámájany, kde je Síta popisovaná jako oddaná uctíváčka Gaurí a tudíž se ve Válmíkiho díle nevyskytuje. V současné době při svatebním obřadu došlo k překrytí védského rituálu mangalasútra (zavěšení šňůry štěstí kolem krku nevěsty jako symbol manželského pouta, který se konal při obřadu vzdávání úcty) a Gaurípúdzí. Dnes si ženich s nevěstou zaváží na zápěstí šňůrky jako symbol jejich spojení.) Poté Síta uctila bohy a byla usazena na zářící trůn. Tulsídás, opět jako by byl přítomen, si stěžuje čtenáři, že láska, s jakou se Ráma a Síta na sebe dívali, nemůže být nikým pochopená, neboť se nachází za chápáním i výmluvností těch nejvznešenějších myslí. Jak ji má pak básník popsat? V pravý čas poslali světci pro Sítinu matku, která přišla v doprovodu

svých družek a zazářila vedle svého manžela jako Méná vedle Himávata. Společně před Rámu položili zlaté nádoby a tácy naplněné vodou a vonnými esencemi. Světci recitovali védy ve správném tónu (*marigalbānī*) a královští manželé poklekli před Rámou a vlastníma rukama mu plni oddanosti omyli nohy. Rodinní obětníci spojili ruce ženicha a nevěsty a recitovali genealogii obou rodů. Tak podle všech nařízení provdal Džanaka svou dceru za ženicha. Když byly nabídnuty úlitby ohni a byl zavázaný uzem,⁵⁰ začalo obcházení ohně za svolávání slávy, chvalozpěvu bardů, recitace manter, halasu svatebních písní a rāmusu bubnů. Ženich a nevěsta elegantně obkroužili oheň. Tulsídás poeticky líčí nevinou oční hru na schovávanou mezi Rámou a Sítou a opět si stěžuje na nedostatek důvtipu k vylíčení této situace. Po radostných blahopřáních zúčastněných světců, ženich obešel oheň a vykonal všechny náležité rituální úkony a vetřel Sítě rumělku do vlasů. Poté následovalo obřadné obdarování všech účastníků svatby.⁵¹ Následuje popis svatebních obřadů ostatních Rághuovců a popis svatební hostiny.

Z výše uvedeného mírně zkráceného překladu líčení svatebního obřadu je zřejmé, že autorovi vůbec nešlo o přesný popis rituálu, ale o realistické vylíčení atmosféry královské svatby. Přitom však nezapomíná na božskou podstatu ženicha a při každé vhodné příležitosti dává skrze jednotlivé postavy průchod vlastnímu devocionálnímu zápalu a oddanosti. Ke svému popisu si vybírá ty pasáže, které mu umožňují popsat emoce jednotlivých aktérů a vyjádřit subjektivní pocity. Na několika místech se jakoby stává přímým účastníkem děje a tím dodává svému líčení větší náboj. Velmi hezkými příkladem je první setkání Rámy se Sítinou matkou. Tulsídás nás informuje jako zkušený pozorovatel, že Sunajaná byla natolik okouzlená Rámovou fyzickou krásou a vznešeností, že jen stěží potlačila slzy, aby mohla vykonal přivítací obřad. Několikrát si také stěžuje, že krása nevěsty ochromila jeho schopnost se vyjadřovat. Asi nejhezčí je popis příchodu Sítý

⁵⁰ Svázání svatebních rouch ženicha a nevěsty uzlem před obcházením ohně nevyžaduje žádná ze sedmi základních příruček domácího obětnictví.

⁵¹ Prasad, R.C.; *cit. dílo*: s.175 – 184.

v doprovodu družek do svatební síně, kdy Tulsídás jako bystrý pozorovatel tuto situaci vtipně komentuje.

*cali lyāi sītahi sakhī sādara saji sumarīgala bhāminī /
navasatta sāje sūdarī sab matta kūjara gāminī //
kala gāna suni muni dhyān tyāgahī kāmakokila lājahīṃ /
mañjīr nūpura kalita kākana tālagati bara bājahīṃ //*⁵²

Návštěvnice i přítelkyně do nejlepšího oblečené
Do svatební síně vešly vedle Síty nastrojené.
Hrdým jak slonicím v říji v rytmu kroky popleskaly,
se zvonky se sladce promíchaly, na kotnících nesenými
i ptáci zmlkli studem uslyševše jejich zpěv
a světci vstali od meditace při těchto výjevech.

Jako vášnivý astrolog také velice pečlivě popisuje volbu nejen svatebního dne, ale i hodiny.

Svatba byla naplánovaná na prospěšný den v měsíci Agahana na počátku chladného období. Na základě určení dobrého postavení planet byl určen den a hodina svatby. Propočty nechá udělat astrology obou královských rodin. Na rozdíl od něj Válmíki sice zdůrazňuje nezbytnost stanovení svatebního dne astrology, ale konkrétně uvádí pouze příznivou hodinu Vidžaja.

Domácím očistným rituálům, které musí vykonat nevěsta a ženich v podvečer svatby se Tulsídás nevěnuje a o tom, že byly náležitě vykonané, se dozvídáme ze strohého sdělení, že králové vše vykonali podle rodinných předpisů (*kulabidhi*).

⁵² Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 181.

Obřad paričan, tak jak ho popisuje Tulsídás se v grhjasútrách nevyskytuje a Válímíki ho také nezmiňuje. Ženichův průvod podle védské tradice má přivítat otec nevěsty. Zde je hlavní aktérkou tohoto obřadu Sítina matka a její družky, když na uvítání a hlavně jako akt vzdání úcty rozhoupá nad Rámovou hlavou obětní lampu a za doprovodu hudby a recitace manter doprovodí Rámu na jeho místo. I zde se autor více věnuje nádheře Ráмова šatu a šperků, obdivným pohledům žen okouzlených ženichovou krásou nebo tak banální věci jako je strašlivý rámus svatebního doprovodu spíše než důslednému popisu obřadu. Všimá si obyčejných lidí, kteří z toho či onoho důvodu byli královské svatbě přítomní.

nāū bārī bhāṭ naṭ rāmanichavari pāī /
*mudīta asīsaḥiṃ nāī sir haraṣu na hṛdaya samāī //*⁵³

Když holiči, výrobci hliněných talířů, bardí a akrobaté shromáždili
všechny obětiny,
které byly vrhány na Rámu,
Se srdci zaplavenými radostí mu žehnali.

Následuje obřadné uvedení krále Dašarathy na místo, což také proběhlo podle védské tradice.

Gaurípúdža je další rituál, který Tulsídás podrobněji zmiňuje. Po příchodu Sítý do svatební síně král Džanaka vyzval přítomné bráhmany, aby obětovali Gaurí a Ganapatimu. Síta, která byla oddanou uctívačkou Párvatí, také obětovala jogurt s medem (*madhuparka*). Tato část líčení zcela jistě nevychází z grhjasúter a zdá se být Tulsídásovou inovací. Je zajímavé, že gaurípúdža se stala součástí svatebního obřadu a je běžně praktikovaná hinduisty dodnes. Smísila se s rituálem argha, z kterého se pro změnu vytratil požadavek obětovat krávu.

⁵³ Prasad, R. C.; *cit. dílo*;: s. 180.

Obřadné omytí nohou ženicha rodiči nevěsty na důkaz úcty a přijetí do rodiny nevyžadují všichni autoři příruček domácích rituálů. Tulsídásovi tento obřad slouží k poučení o bhakti, jak líčí oddanost královského páru, když Rámovi vlastnoručně omyli nohy.

Poslední rituál, který autor popisuje je obcházení ohně (*agnipradakṣiṇā*). Je to jádro svatebního obřadu a bez něj by žádná svatba nebyla naplněná a platná. Tulsídásovi slouží spíše k vylíčení velkoleposti královské svatby. A zároveň zde poeticky líčí zamilovanost Rámy a Sítý při láskyplné oční hře novomanželů, spíše než aby důsledně dbal na popis přesného rituálu.

pramudita muninha bhānvarīṃ pherīṃ /nega sahita sab rīti niberīṃ //
*rāmu sīya sir sēdur dehīṃ / sobhā kahi na jāti bidhi kehīṃ //*⁵⁴

Radostně světci hleděli na novomanžele kroužící kolem ohně.

A když rituály řádně vykonali, dary přijali následovně.

Pak obraz nevyjádřitelné krásy

Rumělku Sítě Ráma vetřel ve vlasy.

U Tulsídáse následuje popis svatby ostatních Rághuovců a popis svatební hostiny, který Válmíki zcela opomíjí. Všimá si lahodných pokrmů, vybraného chování kuchařů, nádhery servírovacích mís. Popisuje zábavné vystoupení komediantů a opět jako bystrý pozorovatel nás informuje, že král Džanaka na závěr hostiny nabídl králi Dašarathovi pro dobré zažití betel (*pān*).

dei pān pūje janaka dasarathu sahita samāj /
*janavāsehi gavane mudita sakala bhūp siratāj //*⁵⁵

⁵⁴ Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 185.

⁵⁵ Prasad, R. C.; *cit. dílo*: s. 189.

Uctivě Džanaka Dašarathovi a všem svým hostům betel nabídl.

Pak král Dašaratha spokojen ve svém apartmánu spočinul.

Z předcházejícího výčtu popsaných rituálů je zcela zřejmé, že Tulsídásovi nešlo o přesné popsání svatby, tak jak ji předpisují grhjasútry. Do svého díla zapracoval ty části svatebního obřadu, které mu mohly posloužit jako kulisa pro vylíčení emocí jednotlivých aktérů. Jediný rituál, který konkrétně zmiňuje, a který také předepisují grhjasútry, je obcházení ohně. Namísto toho věnuje nemalou pozornost nádheře a nákladnosti celé svatby. Neustále čtenáře upozorňuje na skvostně zdobená roucha žen i mužů. Nechává přítomné ženy snad až závistivě obdivovat Rámovy šperky. Krása Sítý a nádherný zpěv jejích družek dokáže přerušit usebrání i těch největších asketů.

Pokud nebudeme brát v potaz přítomnost bohů a pršení květin z nebe, je zjevné, že Tulsídás nám podal obraz velké společenské události své doby, jakou bezesporu svatba je.

Válmíkiho popis svatby není zdaleka tak výpravný a detailní. Ani on se nezabývá popisem všech obřadů, které je nutné během svatby vykonat. Jako první zmiňuje obřad darování krávy (*godāna*), který vykonal král Dašaratha před svým odjezdem na Rámovu svatbu. Stejně jako Tulsídás udává čas nejvhodnější pro sňatek, tak jak ho určili astrologové. Dále zmiňuje obřad zavázání obřadní šňůrky kolem zápěstí (*kautukamaṅgala*), který Ráma vykonal během očištných rituálů před započítím svatebního obřadu.

yukte muhūrte vijaye sarvābharaṇabhūṣitaiḥ /

*bhrātr̥bhiḥ sahito rāmaḥ kṛtakautukamaṅgalaḥ //*⁵⁶

V příznivou hodinu Vítěznou (*vijaya*) Ráma správnými šperky ozdobený společně s bratry vykonal rituál šňůrky zavěšení (*kautukamaṅgala*).

⁵⁶ Bhatt, G. H. e.a.; *cit. dílo*: I, 73, 9.

Tento rituál se podle grhjasúter měl konat během obřadu vzdávání úcty (*argha*), který postupem času do sebe absorboval již zmíněnou gaurípúdžu a dnes je při svatbě během tohoto obřadu ženichovi i nevěstě kolem zápěstí uvázaná šňůrka. Obřad *argha* vůbec nezmiňuje a stejně tak mlčí o nutnosti při tomto rituálu obětovat krávu.

Posledním úkonem, který Válmíki blíže popisuje, je obcházení ohně. Na rozdíl od Tulsídáse, kde každý z bratrů byl oženěný samostatně, zde obchází všechny tři novomanželské páry obřadní oheň společně. Což může ukazovat posun náboženského vnímání, kde u Válmíkiho je Ráma stavěn na roveň svým bratrům. Zatímco u Tulsídáse je opětovně nepřímo zdůrazněna jeho nadřazenost daná božským původem.

janakasya vacaḥ śrutvā pāṇīnpāṇibhirasprśan //
catvāraste catasṛṇāṃ vasiṣṭhasya mate sthitāḥ /
agniṃ pradakṣiṇaṃ kṛtvā vediṃ rājānameva ca //
ṛṣīṃśāpi mahātmānaḥ sahabhāryā raghūdvaḥ /
*yathoktena tataścakrurvivāhaṃ vidhipūrvakam //*⁵⁷

Ti velkodušní z rodu Rághuovců povstali,
když slova krále Džanaky uslyšeli,
podle Vasiṣṭhy své dlaně s dlaněmi nevěst spojili a oheň pravotočivě obešli,
pak oltář, krále i zřece, tak podle předpisů svatbu vykonali.

Velice zajímavé a děj oživující je použití tradičních průpovědek, které si mezi sebou vyměňují dodnes skupiny svatebčanů. Takto promlouvá král Džanaka, když se dozví, že Ráma se svým svatebním doprovodem čeká u brány paláce.

kaḥ sthitāḥ pratihāro me kasyājīṅāṃ saṃpratīkṣat e/
*svaḡṛhe ko vicāro' sti yathā rājyamidaṃ tava //*⁵⁸

⁵⁷ Bhatt, G. H. e.a; *cit. dílo*: I, 73, 34 – 36.

Kdo stojí u mých dveří? Čí svolení očekává?

Ve vlastním domě kdo se ostýchá? Toto království jako by bylo vaše.

Největší prostor však věnoval technickým záležitostem při popisu přípravy ohňového oltáře a výčtu obětí a rituálních nástrojů používaných při svatbě. Jeho výčet je téměř dokonalý.

*Aaaṃcakāra tāṃ vediṃ gandhapuṣpaiḥ santataḥ /
suvarṇapālikābhiṣca citrakumbhaiṣca sāṅkuraiḥ //
aṅkuḍhaiḥ śarāvaiṣca dhūpapātraiḥ sadhūpakaiḥ /
śaṅkhapātraiḥ struvaiḥ strugbhiḥ pātrairarghyādipūjitaiḥ //
lājapūrṇaiṣca pātrībhiraḥṣatairapi saṃskṛtaiḥ /
darbhaiḥ sabhaiḥ samāstīrya vidhivanmantrapūrvakam //
agnimādhāya taṃ vedyāṃ vidhimantrapuraskṛtam /
juhāvāgnau mahātejā vasiṣṭho munipuṅgavaḥ //*⁵⁹

Ozdobili ten ohňový oltář vonnými květinami, pak na něj připravili zlaté nádoby, podnosy a pestrobarevné hliněné vázy plné mladých rašících výhonků, další zlaté nádoby a kadidelnice s vonnými tyčinkami, kadidelnice s kadidlem, dřevěnou naběračku s krátkou rukojetí a naběračku s dlouhou rukojetí na nalévání obětí do ohně a nádoby naplněné obětinami (jako je ghí, voda, mléko, atd.) a nádoby naplněné praženou rýží a nádoby plné rýže obarvené kurkumou. Vše posvětil tím, že to posypal rýží jako suchou vodou.

A pak velezárný tygr mezi zřeci Vasiṣṭha pokrýl oltář posvátnou trávou darbha za recitací manter a podle pravidel připravil rituální oheň na tom oltáři, správné mantry přednesl a do ohně přiléval obětiny.

⁵⁸ Bhatt, G. H. e.a; *cit. dílo*: I, 73, 17.

⁵⁹ Bhatt, G. H.; e.a; *cit. dílo*: I, 73, 19 – 24.

I když Válmíki nevěnoval popisu svatby tak velký prostor jako Tulsídás, snaží se také o živé a autentické vylíčení celé události. Svě líčení často prokládá přímou řečí, čímž se příběh stává živějším a plastičtějším. Díky němu se například dozvídáme, že velká obliba jakoby stereotypizovaných dialogů mezi jednotlivými skupinami svatebčanů, bez kterých se ani dnes neobejde žádná tradiční hinduistická svatba, má velmi dlouhou historii. Jeho popis zároveň neobsahuje žádnou inovaci svatebního obřadu, tak jak si to dovolil Tulsídás a popustil uzdu své fantazii, když udělal ze Sítý následovnici bohyně Párvatí a na jejíž svatbě bylo podle rodinné tradice této bohyni obětováno.

6. Závěr

Z obou popisů svatebního obřadu časově od sebe vzdálených více jak patnáct století, jak nám je předkládají Tulsídás a Válmíki, je zcela zřejmé, že striktní dodržování rituálních pravidel je neměnný základ hinduistické společnosti. Od doby vzniku grhjasúter jsou jejich pravidla, která dávají mantinely každodennímu životu běžného hinduisty, téměř beze změny následována. A tak si každý správný hinduistický ženich musí pro svou vyvolenou dojet, nevěsta mu slíbit pevnost mlýnského kamene, musí společně provést úlitby do ohně, který byl pro ně zcela podle pravidel připravený a samozřejmě musí tento obětní oheň obejít třikrát, aby byl svatební obřad završený a nezrušitelný. Tyto předpisy ač více jak dva tisíce let staré, jsou stále přesně dodržované a tudíž živé. Z četby obou zmíněných textů je zřejmé, že svatba však není rituální zkostnatělý anachronismus, který by otrocky a bezduše prováděl všechny příkazy z příruček domácího obětnictví. A tak z rituální praxe postupně vymizely například oběti živých zvířat. I během svatby při obřadu argha grhjasútry doporučují obětování krávy, ale to ani jeden z autorů nezmiňuje. Válmíki nechá vykonat zasvěcovací rituál darování krávy (*godāna*), který může znamenat obětování krávy, stejně jako obdarování nejčastěji bráhmana kravou za účelem získání posvěcených obětí. Zde bych se přikláběla k překladu jako obdarování krávou. Mezi potravinami, které jsou v Rámájaně zmíněné, se maso na stole královských rodin nevyskytuje. Některé rituály se tedy přestaly provádět, jiné naopak ač nemají svůj původ v grhjasútrách, se staly součástí svatebního obřadu. Nejhezčím příkladem je začlenění gaurípúdži do svatební praxe. Přestože se zdá být výplodem fantazie básníka a ne dílem vykladače zákona, stala se nedílnou součástí svatebního obřadu bez ohledu na to, které božstvo zúčastnění následují.

I přestože při psaní své verze každý z autorů sledoval jiné cíle, takže nelze vše zcela rovnocenně srovnávat, z dostupných popisů můžeme usoudit, že nedošlo k zásadní změně rituálu a jedinou podstatnou změnou je obohacení rituálu o původně nekanonické domácí rituály, které se staly

běžnou praxí, avšak stalo se tak především díky oblibě Tulsídásova díla. Zajímavé je, že k podstatné změně rituálu nedošlo, ani přestože se zásadně obměnil panteon bohů popisovaný oběma verzemi. Což ukazuje, že vývoj náboženského smýšlení neměl vliv na rituální praxi.

Vedle védské části rituálu, který zůstal v průběhu času víceméně neměnný, tu celou dobu však existovala i světská část svatebních tradic, která byla více poplatná době, místu a sektářské příslušnosti a tudíž více proměnlivá.

7. Seznam použité literatury

- [1] **Bhatt, G. H. e.a.**; The Vālmīki-Rāmāyaṇa; vol. 1-7; Oriental Institute; Baroda; 1958-1975.
- [2] **Brockington, J.**; Epic Threads; Oxford University Press; Delhi; 2000.
- [3] **Iyengar, K. R. S.**; Asian Variations in Ramayana; Sahitya Akademi; New Delhi; 1981.
- [4] **Jacobi, H.**; Das Rāmāyaṇa; Friedrich Cohen; Bonn; 1970.
- [5] **Kozák, J.**; Manuův Zákoník; Bibliotheca Gnostica; Praha; 2012.
- [6] **MacDonell, A.**; A History of Sanskrit literature; New York; 1900.
- [7] **Müller, F. M.; Oldenberg H.**; The Gṛhya-Sūtras I, II; Motilal Banarsidass; Delhi; 1967.
- [8] **Prasad, R. C.**, Shri Ramacharitamanasa of Tulsidasa; Motilal Banarsidass Publishers; Delhi; 2009.
- [9] **Singh, D.**; Tulsidas; National Book Trust; New Delhi; 1971.
- [10] **Singh, Avadhesh K.**; Rāmāyaṇa Through The Ages; D.K. Printworld; Delhi; 2007.
- [11] **Strnad, J., Filipský, J. Holman, J. Vavroušková, S.**; Dějiny Indie; Lidové noviny; Praha; 2003.
- [12] **Thapar, R.**; Early India; Penguin Books; Delhi; 2002.
- [13] **Tripathi, R.**; History of Ancient India; Motilal Banarsidass Publishers; Delhi; 1980.

8. Seznam použitých zkratk

A.	Āśvalāyana Gṛhya Sūtra
Āp.	Āpastamba Gṛhya Sūtra
G.	Gobhila Gṛhya Sūtra
H.	Hiraṇyakeṣi Gṛhya Sūtra
Kh.	Khādira Gṛhya Sūtra
Mn.	Manuův zákoník
P.	Pāraskara Gṛhya Sūtra
S.	Sāṅkhyāyana Gṛhya Sūtra