

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Diplomová práce

Petr Duda

Symbolika květin v hinduistickém rituálu

The symbolism of flowers in the Hindu ritual

Praha 2009

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Jaroslav Vacek, CSc.

**Poděkování:**

Děkuji svému školiteli, Prof. PhDr. Jaroslavu Vackovi, CSc. za metodické vedení při zpracování diplomové práce.

**Prohlášení o původnosti:**

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

V Praze dne 3.4.2009

.....

Anotace:

Rostliny, a především květy, nacházejí v rámci hinduistického rituálu poměrně široké uplatnění a propracovaný systém pravidel týkajících se vhodnosti a nevhodnosti jednotlivých květů pro konkrétní bohy nabízí zajímavý předmět bádání v oblasti symboliky rituálu. Tato diplomová práce, věnovaná využití rostlin v hinduistickém rituálu *pūjā* s ohledem na jejich možné symbolické funkce úvodem shrnuje dosavadní poznatky o původu uctívání božstev v Indii. Počátky této praxe je třeba hledat v posledních staletích období bráhmánismu v oblasti tradice domácího védského rituálu, jehož některé prvky rituál *pūjā* dosud obsahuje. Po shrnutí základních podobností a rozdílů mezi chrámovou a domácí verzí studovaného rituálu *pūjā* se práce nadále věnuje pouze jeho jednodušší domácí verzi. Porovnání několika primárních pramenů ukázalo, že struktura jednotlivých úkonů během obřadu je pevná a pro všechna božstva totožná a verze rituálů pro jednotlivá božstva se liší především na úrovni pronášených manter. Určitá specifika lze však najít též u používaných obětí a nejrozsáhlejší pokyny ohledně vhodných a nevhodných obětí nalezneme právě u květů. Analýza více než čtyřiceti takovýchto pasáží ukazuje, že kromě skupiny květů, které lze používat k uctívání božstev obecně, existuje ještě několik „oblíbených“ a „neoblíbených“ květů jednotlivých božstev, což je obzvláště patrné v případě hinduistických bohů Višnu a Šivy. V některých případech zatím zůstávají důvody takového výběru skryty, v jiných se zřejmě podařilo nalézt pravděpodobné důvody používání konkrétní květiny pro konkrétního boha. Dosavadní výsledky práce naznačují, že systém použití květů při uctívání hinduistických božstev v poměrně značné míře využívá různé vlastnosti květů k zesílení symboliky celého rituálu, přičemž nelze vyloučit, že k tomu využívá i postupy, které známe z klasické sanskrtské literatury.

Klíčová slova: rituál, *pūjā*, *mūrti*, hinduismus, květiny, rostliny, obětiny

Annotation:

Plants and flowers play a relatively important role in the Hindu ritual and the elaborated system of rules concerning the suitability and unsuitability of particular flowers for particular gods offers an interesting subject of study in the field of ritual symbolism. This thesis attempts to describe the use of plants in the Hindu *pūjā* ritual and their possible symbolic functions. After summing up the present knowledge about the origin of the worship of deities in India in the last centuries of the period of Brahmanism within the Vedic domestic ritual tradition and stating the general similarities and differences between the temple and the domestic versions of the studied ritual, the thesis focuses on the latter, simpler version. A comparison of several primary materials has shown that the structure of the individual ritual acts during the ceremony is fixed and identical for all deities. The *pūjās* for the individual gods and goddesses primarily differ on the level of the pronounced mantras. However, some specifics can be found with the offerings as well, while the most extensive instructions concerning the suitable and unsuitable offerings are those dealing with flowers. The analysis of more than three dozens of such passages has shown that besides a group of flowers which can be used for the worship of deities in general, there are certain “favoured” and “unfavoured” flowers of the individual gods; this is particularly evident in the case of Viṣṇu and Śiva. In some cases, the reasons for the choice remain hidden, while in other cases we seem to have found the probable reasons for the use of a particular flower for a particular god. So far, the results of the work suggest that the system of the use of flowers for the worship of Hindu deities may widely utilize the various properties of the flowers to strengthen the symbolism of the entire ritual while even using methods we know from the classical Sanskrit literature.

Key words: ritual, *pūjā*, *mūrti*, Hinduism, flowers, plants, offerings

## Obsah

<a href="#">0.1 Úvod</a>	8
<a href="#">0.2 Prameny</a>	10
<a href="#">1. Počátky a raný vývoj rituálu pūjā</a>	12
<a href="#">1.1 Nejstarší zmínky o existenci a uctívání božstev</a>	12
<a href="#">1.1.1 Výskyt v textech</a>	12
<a href="#">1.1.2 Archeologické nálezy</a>	15
<a href="#">1.2 Etymologie skt. termínu pūjā</a>	17
<a href="#">1.3 Proces formování rituálu pūjā</a>	18
<a href="#">1.4 Podobnosti a rozdíly mezi rituálem pūjā a védskou obětí</a>	19
<a href="#">2. Seznámení s rituálem pūjā</a>	23
<a href="#">2.1 Zpodobnění bohů a další objekty uctívání v rituálu pūjā</a>	23
<a href="#">2.2 Rozdíly mezi domácím a chrámovým rituálem</a>	23
<a href="#">2.3 Chrám jako královský palác</a>	25
<a href="#">2.4 Rituální čistota</a>	26
<a href="#">3. Struktura rituálu pūjā</a>	28
<a href="#">3.1 Ukázka struktury domácí verze rituálu pūjā dle smártovské tradice</a>	28
<a href="#">4. Způsoby použití a symbolika květin v rituálu pūjā</a>	41
<a href="#">4.1 Způsob obětování</a>	42
<a href="#">4.2 Otázka používání náhražek</a>	43

<u>4.3 Oblíbené a neoblíbené květy jednotlivých bohů</u> .....	43
<u>4.4 Srovnání pasáží oblíbených a neoblíbených květů</u> .....	46
<u>4.4.1 Univerzálně vhodné květy</u> .....	47
<u>4.4.2 Specifické květy pro konkrétní bohy</u> .....	52
<u>4.5 Shrnutí dosavadních poznatků o symbolice rostlin v rituálu pūjā</u> .....	56
<u>5. Závěr</u> .....	58
<u>Seznam použité literatury</u> .....	60

*patraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyam yo me bhaktyā prayacchati /  
tadahaṃ bhaktyupahṛtam aśnāmi prayatātmanaḥ //*

Nabídne-li mi kdo s láskou list, květ, ovoce či vodu,  
přijmu to, co mi takový oddaný člověk nabízí.  
(Bhagavadgītā IX, 26)

## **0.1 Úvod**

Podoba rituálu *pūjā*, který dnes představuje jednu z nejrozšířenějších forem hinduistického náboženského života, se začala formovat přibližně v polovině 1. tis. př. n. l., a prokazatelně obsahuje kombinaci védských i nevédských prvků. Na významu tento rituál nabíral souběžně se silícím bhaktickým hnutím.

Rostliny, a především květy, nacházejí v rámci hinduistického chrámového i domácího rituálu široké uplatnění. Letmý pohled na příručky obsahující pokyny ke správnému provádění rituálu naznačuje, že nejrůznější pravidla ohledně vhodnosti a nevhodnosti jednotlivých květů pro konkrétní bohy nemusí být pouze arbitrární, ale naopak mohou skýtat zajímavý předmět bádání z hlediska symboliky rituálu.

Cílem této práce je prozkoumat využití rostlin v hinduistickém rituálu *pūjā* na základě dostupné původní literatury, posoudit jejich možné funkce v rámci symboliky rituálu, a popřípadě i zodpovědět, zda má smysl symboliku rostlin a stromů v rituálu zkoumat pouze v souvislosti s mytologií bez jakýchkoli dalších vazeb, či zda je možné sledovat ještě nějaké další důvody k jejich konkrétnímu použití. V úvodní části práce na základě dostupné literatury nejprve shrne dosavadní poznatky o původu uctívání božstev v hinduismu a stručně představí jeho nejdůležitější rysy.



Práce je rozdělena do pěti kapitol, první dvě z nich jsou rázu spíše kompilačního, další dvě se pokoušejí přinést nové poznatky na základě vlastní badatelské činnosti autora, závěrečná kapitola pak shrnuje dosažené poznatky a navrhuje postupy a směry dalšího možného výzkumu.

Kapitola první nabízí stručný přehled prvních zmínek o praxi uctívání zpodobnění bohů v nejstarších dochovaných sanskrtských textech počínaje védskými sbírkami a konče přibližně obdobím redakce velkých eposů, s přihlédnutím k epigrafickým materiálům a relevantním archeologickým nálezům. Dále rekapituluje pravděpodobný průběh formování rituálu *pūjā* jakožto ve své době nové formy religiozity, a uzavírá se shrnutím podobností a rozdílů mezi tímto rituálem a védskou tradicí, ze které se rituál *pūjā* původně vyvíjel.

Kapitola druhá blíže uvádí současnou podobu rituálu *pūjā*, rozdíly mezi jeho domácí a chrámovou verzí a objekty, které jsou v rámci tohoto rituálu předmětem uctívání, a představuje koncept rituální čistoty, který detailněji pojednává především z hlediska používání květin a zvažuje možnost vazby mezi silným důrazem na rituální čistotu a symbolikou obřadu.

Třetí kapitola na ukázce jednoduché verze domácího rituálu smártovské tradice uctívání pětice božstev popisuje základní stavební kameny, ze kterých se rituál skládá. Bližší pozornost věnuje těm úkonům, ve kterých se používají květy a způsobu, jakým se s nimi přitom pracuje.

Nejrozsáhlejší čtvrtá kapitola se detailně věnuje použití květin v rituálu *pūjā*, zkoumá různé typy manter pronášených při obětování květů i koncept oblíbených a neoblíbených květů jednotlivých bohů, a rovněž ilustruje specifickou povahu textů, ve kterých se tyto informace nacházejí. Dále pak prezentuje výsledky srovnání seznamů květů doporučených a naopak zakázaných pro uctívání jednotlivých božstev, ve kterých lze odlišit druhy používané univerzálně a druhy určené pouze některému božstvu. Při posuzování možné symboliky jednotlivých květů se snaží zohlednit nejen mytologické hledisko, ale i případné relevantní fyziologické vlastnosti květů, popř. jejich symboliku v indickém literárním a výtvarném umění.

Závěrečná pátá kapitola shrnuje poznatky z předchozích částí práce, navazuje na případné v nich nastíněné otázky a načrtává možnosti, kudy směřovat další bádání.

Přínosem této diplomové práce, lze-li o jakém hovořit, je zevrubné seznámení autora s konceptem uctívání hinduistických božstev formou rituálu označovaného termínem *pūjā*, zejména pak s jeho aspektem symbolického využívání květů. Výsledky a poznatky získané v rámci této diplomové práce mohou posloužit jako východisko k detailnějšímu zkoumání této problematiky.

## **0.2 Prameny**

Primárními prameny pro studium hinduistického chrámového rituálu mi byly rituální příručky („*pūjā-paddhati*“), sepsané v hindském a sanskrtském jazyce. Tyto víceméně technické manuály, určené pro použití při rituálech v domácích svatyních a menších veřejných chrámech, obsahují pokyny pro provádění rituálů pro jednotlivá božstva. Významnější chrámy mívají často několikasetletou tradici provádění vlastní formy rituálu se specifickými odchylkami od obecné praxe. Příručky použité pro tuto práci byly vydány v různých částech hindsky mluvící oblasti severní Indie (Dillí, Alláhábád, Górahpur). V případě górahpurského manuálu jde o text široce používaný, u zbývajících dvou příruček má jejich užití spíše lokální charakter.

Informace o vhodných a nevhodných květech pro jednotlivá božstva jsem čerpal rovněž z textů purán a upapurán. Při rozboru těchto pramenů jsem mj. aplikoval i vlastní systém vyhodnocování výskytů názvů rostlin v seznamech doporučených a zakázaných rostlin pro uctívání jednotlivých božstev.

Významným zdrojem informací o použití květin v rituálu *pūjā* i celého tohoto rituálu obecně je spis *Pūjāprakāśa* autora Mitramišry (1. polovina 17. stol. n. l.), ze kterého citují detaily i výše uvedené rituální příručky. Toto dílo však překvapivě dosud nepřitahovalo příliš pozornosti západních badatelů. Pokud je mi známo, nebylo nikdy přeloženo do žádného evropského jazyka s výjimkou překladu názvů jednotlivých oddílů, které uvedla Gudrun Bühnemann ve své vynikající studii

věnované rituálu ve smártovské tradici.<sup>1</sup> Text spisu *Pūjāprakāśa* uvádí řadu citací z purán, eposů Mahábhárata a Rámájana a několika dalších zdrojů a nabízí cenné informace o tom, jak rituál *pūjā* vypadal, či lépe řečeno jak měl dle tradice v ideálním případě vypadat, před přibližně čtyřmi sty lety.

Mezi sekundární prameny, které jsem při studiu svého tématu konzultoval, patří díla indických i západních badatelů v oblastech indického náboženství, mytologie, ikonografie, ale rovněž výtvarného umění, historie, lexikografie a v neposlední řadě botaniky. Je třeba konstatovat, že ačkoli některé ze zdrojů, pocházejících od indických autorů, neodpovídají všeobecnému konsenzu západních badatelů například z hlediska datace, představují cenný zdroj informací v dalších oblastech, západní badatelskou obcí zatím často opomíjených, jako např. hinduistická ikonografie. Cenným zdrojem informací a inspirace mi byla i ediční řada publikací Pandanus, dlouhodobě věnovaná mj. právě otázkám sémiotiky přírody v indické literatuře, umění, rituálu, a indické kultuře vůbec, ve které jsem již též některé dílčí části této práce publikoval.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Bühnemann, 1988, s. 37 - 42.

<sup>2</sup> Viz Duda, 2006, 2007.

# 1. Počátky a raný vývoj rituálu *pūjā*

## 1.1 Nejstarší zmínky o existenci a uctívání božstev

Plně rozvinutá struktura rituálu *pūjā* v podobě, kterou známe z pozdějších textů a ve které se zachoval dodnes, obsahuje jak védské, tak nevédské prvky. Nejstarší epigrafické zmínky o existenci zpodobnění bohů (skt. „*mūrti, pratimā, bimba*“) a jejich uctívání v chrámech přitom pocházejí z 2. stol. př. n. l., existují však domněnky, že uctívání božstev mohlo být známo a praktikováno mnohem dříve, dokonce ještě během védského období,<sup>3</sup> a někteří badatelé k tomu hledají důkazy ve védské literatuře. Rao tak např. ve své Encyklopedii indické ikonografie uvádí názor, že již ve védských dobách bylo známo uctívání ikon Višnu.<sup>4</sup>

### 1.1.1 Výskyt v textech

Na existenci idolů a praxi jejich uctívání zřejmě odkazují i negativní zmínky rgvédských zřeců o „těch, kteří mají za boha falus (*śíśnadevāḥ*)“.<sup>5</sup> Velmi zajímavá je ovšem též známá pasáž ze čtyřiadvacátého hymnu čtvrté knihy Rgvédy: „Kdo koupí tohoto mého Indru za deset krav, a až zahubí své nepřátele, opět mi jej vrátí?“<sup>6</sup>, která odkazuje na praxi jakéhosi pronajímání podobizen Indry za úplatu. O něco později

<sup>3</sup> Podrobněji k otázce stáří, původu a vývoje uctívání zpodobnění bohů v Indii viz např. Banerjea, 1985, s. 36-107.

<sup>4</sup> Na podporu této domněnky však uvádí dle mého názoru nedostatečně přesvědčivé pasáže. Viz Rao, 2003, s. 1542n. Naopak velmi podrobně o roli a opomíjeném významu Višnu ve Védách pojednává studie J. Gondy *Aspects of Early Viṣṇuism* (Gonda, 1969).

<sup>5</sup> Tento kult je spojován s následným kultem falu ve formě šivalingamu, symbolu hinduistického boha Šivy. Blíže viz např. Zbavitel a kol., 1986, s. 102. Ať již s touto domněnkou souhlasíme či nikoli, co se týče procesu formování rituálu *pūjā*, docházelo zde prokazatelně ke kombinaci védských i nevédských prvků, jak ještě uvidíme v samostatném oddílu níže.

<sup>6</sup> RV 4.24.10, „*ka imaṃ daśabhir mamendraṃ krīṇāti dhenubhiḥ / yadā vṛtrāṇi jaṅghanad athainam me punar dadat //*“. V podobném smyslu bývá chápána i pasáž z dalšího hymnu k Indrovi, RV 8.1.5: „Ty který vrháš kamenem (Indro), neprodám tě za velkou cenu, ani za tisíc, ó hromovládče, ani za deset tisíc, ani za sto, ó pane nesčetného bohatství“, „*mahe cana tvāmadrivaḥ parā śulkāya deyām / na sahasrāyanāyutāya vajrivo na śatāya śatāmagha //*“, která již ovšem tak jednoznačná není. Překládám dle Griffith, 2006.

nacházíme zmínku o různých typech použití takových náboženských předmětů u gramatika Pániniho,<sup>7</sup> který právě na základě způsobu použití těchto podobizen („*pratikṛti*“), které sloužily jako prostředek k vydělávání na živobytí, zároveň však nebyly určeny na prodej („*jīvikārthe cāpaṇye*“), řeší správný tvar slova, jakým má být příslušná podobizna označována. Pravděpodobně tedy šlo v Pániniho době (5. - 4. stol. př. n. l.) o obecně rozšířenou praxi, ačkoli se zřejmě nejednalo o podobizny védských bohů, nýbrž o oblíbené objekty uctívání, tedy např. bytosti typu nágu a jakšů, či dokonce o podobizny Vásudévy, Ardžuny a ochranných božstev světových stran.<sup>8</sup> Pániniho komentátor Patañďžali (cca 2. stol. př. n. l.) pak ve svém o něco sdílnějším výkladu příslušné sútry používá přímo slovo *arcā*, jeden z technických termínů používaných pro tyto podobizny bohů v pozdějších rituálních příručkách, a dokonce uvádí, že panovníci z dynastie Maurjů vyráběli taková božstva za účelem získání zlata k doplnění královské pokladny („*mauryair hiranyārthibhiḥ arcāḥ prakalpitāḥ*“), z čehož lze opět dovodit, že se tyto podobizny musely u jejich poddaných těšit poměrně velké oblibě.<sup>9</sup>

O božstvech a jejich svatyních hovoří též Kautiljova Arthaśāstra (cca 4. stol. př. n. l.) v oddílu o budování pevnosti, z jednoznačně védských bohů přitom v seznamu figurují pouze Ašvinové, popř. snad Indra.<sup>10</sup> Kautilja dále zmiňuje rovněž zvyk pořádání procesí bohů, kterých mohou zvědové vhodně využít k záškodnické činnosti namířené proti nepříteli.<sup>11</sup>

Gudrun Bühnemann uvádí jako nejranější textové zdroje přímo odkazující na rituál *pūjā* dodatky ke grhjasútrám, příručkám o védském domácím rituálu, které vznikaly v průběhu druhé poloviny prvního tisíciletí př. n. l.<sup>12</sup> V těchto dodatcích („*pariśiṣṭa*“) pojednávají jejich autoři o tématech, opomenutých staršími autory súter.

<sup>7</sup> Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* 5.3.96 „*ive pratikṛtau*“ a 5.3.99 „*jīvikārthe cāpaṇye*“.

<sup>8</sup> Cf. Banerjea, 1985, s. 84.

<sup>9</sup> Ibid., s. 39-40.

<sup>10</sup> „*aparājitāpratihatajayantavaijayantakoṣṭhakān śivavaisṛavaṇāśvi śrīmadirāgrhaṃ ca puramadhye kārayet / koṣṭhakālayeṣu yathoddeśaṃ vāstudevatāḥ sthāpayet //*“

<sup>11</sup> Cf. Banerjea, 1985, s. 86-87.

<sup>12</sup> Přibližně v době 600 - 300 př. n. l., dodatky k nim jsou tedy samozřejmě ještě o něco mladší. Cf. Strnad, 2003, s. 51., Zbavitel, 1996, s. 68.

Na rozdíl od grhjasúter tak tyto dodatky například obsahují i popisy typicky postvédských rituálů, prováděných již pro hinduistická, tedy nikoli typicky védská, božstva.<sup>13</sup>

Mahábhárata zmiňuje ikony bohů zejména v souvislosti s různými poutními místy a již používá později rozšířený termín „*mūrti*“.<sup>14</sup> Jednou z nejzajímavějších pasáží z celého eposu je pro nás ovšem verš MBh. 12.336.1, jehož první polovina uvádí, že všichni „ékántinové“, pravděpodobně vyznavači monoteistického kultu Vásudévy-Višua, jsou „velmi drazí vznešenému Pánu“, ve druhé pak dodává, že tento Pán sám přijímá púdžu provedenou podle (správných) pravidel, což naznačuje, že tito ékántinové pro její provádění museli mít již tehdy určitá pevná pravidla stanovená.<sup>15</sup>

Zajímavé informace nalezneme také v Manuově dharmášástre (cca 200 př. n. l. - 200 n. l.).<sup>16</sup> Z pravidel, která Manu předepisuje v souvislosti s ikonami bohů a jejich uctíváním v chrámech opět vyplývá, že v době vzniku tohoto díla se již muselo jednat o obecně rozšířenou praxi. V těchto pravidlech jsou podobizny bohů povětšinou zmiňovány spolu s úctyhodnými osobami apod. (např. krávy, bráhmani, král, učitel). Dozvídáme se například, že podobizny bohů se mají obcházet zleva (IV.39), že se nemá stoupat na jejich stín (IV.130),<sup>17</sup> že u nich má člověk hledat ochranu při nepříznivých konstelacích hvězd (IV.153), že před nimi může probíhat soudní slyšení (VIII.87), a že ten, kdo zničí podobiznu božstva musí škodu napravit a zaplatit pokutu 500 panů (IX.285).<sup>18</sup> Pravidla týkající se chrámů pak například uvádějí, že není vhodné močit na ruiny chrámu (IV.45-46), že je vhodné stavět chrámy na hranicích území (VIII.248), a že zloděje, který se vloupá do chrámu, lze bez váhání usmrtit

---

<sup>13</sup> Cf. Bühnemann, 1988, s. 30-31. Velmi podrobně o výskytu prvků rituálu *pūjā* v grhjasútrách a parišitách viz Einoo, 1996, s. 73-87, blíže k tomuto tématu viz též Gonda, 1977.

<sup>14</sup> Cf. Banerjea, 1985, s. 88.

<sup>15</sup> „*aho hy ekāntinaḥ sarvān prīṇāti bhagavān hariḥ / vidhiprayuktāṃ pūjāṃ ca grhṇāti bhagavān svayam //*“, MBh. 12.336.1. Cf. Desai, 1973, s. 2 a násl.

<sup>16</sup> Podrobněji ohledně datace Mánavadharmašástry viz Zbavitel, 1996, s. 116-124, Flood, 1999, s. 56, Hopkins, 2007, s. 74.

<sup>17</sup> Cf. současná pravidla pro obcházení božstev, viz též pozn. 87 níže.

<sup>18</sup> Banerjea, 1985, s. 87.

(IX.280). Je zajímavé, že ačkoli se podobizny bohů, jak vyplývá i z výše uvedených zmínek u Manua, těšily obecné úctě, o chrámových kněžích, kteří rituály pro tato božstva prováděli, hovoří text Manusmrti se silným despektem a řadí je do stejné třídy jako bráhmany, kteří se živili lékařstvím, prodejem masa, obchodem a lichvou (III.152, III.180). Banerjea tvrdí, že stejné sociální stigma provází tyto chrámové kněze i v dnešní době a vysvětluje to faktem, že tito lidé zaprodávají svou *bhakti* jako prostředek obživy.<sup>19</sup> Neměli bychom však zapomínat na to, že k silnějšímu nástupu bhaktického hnutí došlo teprve několik století po vzniku Manuovy dharmášástry a dalších podobných normativních textů.<sup>20</sup> Nabízí se tedy otázka, zda v tomto případě nejde spíše o odraz snahy představitelů bráhmanismu udržet zřejmě již všeobecně rozšířenou praxi uctívání božstev na domácí, soukromé úrovni, a bránit tím starý systém védského obětnictví před nastupujícím novým modelem religiozity veřejného uctívání božstev v chrámech právě tím, že její protagonisty označovali za cosi podřadnějšího. Jak výstižně konstatuje Hopkins, chrámové uctívání božstev jakožto nová podoba náboženské praxe „was slow to receive Brahmanical sanction, however, and it was not until around the beginning of the sixth century A.D. that sections dealing with *pūjā* were included in the Puranas. From that point on, *pūjā* increasingly dominated religious practice.“<sup>21</sup> I kdyby tedy byla výše uvedená domněnka pravdivá, přechod k novému modelu uctívání se zastavit nepodařilo, a naopak v pozdějších textech slouží i velké védské oběti jen jako jakási jednotka k měření prospěšnosti provádění toho či onoho obřadu, nebo dokonce pouhého uctění určitého božstva konkrétní květinou.

### **1.1.2 Archeologické nálezy**

Nejstarší dochované chrámy v severní Indii pocházejí z 5. stol. n. l., z období vlády dynastie Guptovců, za které se k budování chrámových komplexů začal

---

<sup>19</sup> Což dokládá veršem z Nárada pañčarátry, který říká, že člověk by si nikdy neměl činit z podobizen bohů prostředek obživy (*na ca mantropajīvā syānna cāpyarcopajīvikāḥ / nāniveditabhogaśca na ca nindyanivedakaḥ //*). Banerjea, 1985, s. 88.

<sup>20</sup> Cf. Manusmrti cca. 200 př. n. l. – 200 n. l. a vznik nejstarších purán, v době kterých lze zaznamenat první známky nástupu bhakti, např. Višnupurána cca 4. stol. n. l.

<sup>21</sup> Hopkins, 2007, s. 110.

namísto původního dřeva a cihel používat kámen.<sup>22</sup> Rao naopak klade existenci nejstarších višnuistických chrámů již od 3 stol. př. n. l.,<sup>23</sup> ke konci téhož století ovšem datuje i známý Héliodorův sloup z Bésnagaru,<sup>24</sup> ve skutečnosti však jde o nález zhruba o jedno století mladší. Nápis v písmu bráhmí na tomto bésnagarském sloupu, označovaném jako „*garuḍadhvaja*“, pravděpodobně proto, že jeho hlavicí zdobila plastika ptáka Garudy, mytického vozidla boha Višnu, uvádí, že jej Héliodor, kterého tento nápis označuje za zbožného višnuistu („*bhāgavata*“), vztyčil na počest „boha bohů Vásudévy“. Tento Héliodor byl vyslancem krále Antialkidáse, který vládl na severozápadě Indie v oblasti měst Takšašila a Puškalávati a Héliodora vyslal na dvůr vladaře Kautsíputry Bhágabhady do středoindické Vidiši kolem r. 113 př. n. l.<sup>25</sup>

Několik nápisů z druhého a prvního století př. n. l. odkazuje na chrámy, ve kterých byla uctívána dvojice božstev Vásudéva a Sankaršana, často označovaných jako „nepřemožitelní vladaři všech bytostí“ a jako „hodní uctívání“,<sup>26</sup> jiný nápis objevený na stěně studny v lokalitě Móra nedaleko Mathury zaznamenává, že jistá žena jménem Tóšá, pravděpodobně šakského původu, nechala za vlády mahákšatrapy Šódášasvámina, syna mahákšatrapy Radžuvuly (1. stol. př. n. l.), postavit kamenný chrám, pro který dala zhotovit „podobizny pěti ctihodných hrdinů z rodu Vršniů“<sup>27</sup> jménem Sankaršana, Vásudeva, Pradjumna, Aniruddha a Samba. První čtyři z nich byli později v rámci višnuistické páňčarátrové tradice považováni za primární projevy nejvyššího božství.

---

<sup>22</sup> Viz Strnad, 2003, s. 184, kde je uveden též popis vzhledu a uspořádání tehdejších chrámů.

Hopkins datuje výskyt prvních hinduistických kamenných chrámů do dob panovníka Čandragupty II. (375 - 415 n. l.). Cf. Hopkins, 2007, s. 108n.

<sup>23</sup> Cf. Rao, 2003, s. 1535

<sup>24</sup> Ibid., s. 1544.

<sup>25</sup> Cf. Strnad, 2003, s. 85.

<sup>26</sup> Např. nápis na stěně studny v Ghóšundí, cf. Lüders, Epigraphia Indica, s. 194, 204, cit. v Banerjea, 1985, s. 93, cf. též Rao, 2005, s. 2 a násl. Hopkins označuje tyto nápisy za první dochované použití termínu *pūjā* v pozdějším smyslu chrámového uctívání, přibližně naznačující počátky této praxe. Cf. Hopkins, 2007, s. 110.

<sup>27</sup> „*bhagavatām vṛṣṇīnām pañcavīrāṇām pratimāḥ*“, cf. Lüders, Epigraphia Indica, Vol. XXIV, s. 194), cit. v Banerjea, 1985, s. 93.



## 1.2 Etymologie skt. termínu *pūjā*

Rituál, kterým se tato práce zabývá, je nejčastěji označován sanskrtským femininem *pūjā*, od slovesného kořene *pūj-*, *pūjayati*,<sup>28</sup> „uctívat, prokazovat úctu“. Etymologie tohoto termínu dosud nebyla uspokojivě objasněna a existuje na ni více názorů. G. Bühnemann cituje Mayrhofera, který za nejpřesvědčivější považuje Charpentierovu etymologii, podle níž je skt. kořen *pūj-* odvozen od tamilského kořene *pūcu-*, „pomazat, potřít“.<sup>29</sup> Thieme navrhuje etymologii ze skt. *prñcā*, „směs“: *prñcāṃ kṛ-* ---> *pūjāṃ kṛ-* ---> *pūj-*, „připravit (pro někoho) směs (*madhuparka*)“<sup>30</sup> a jak uvidíme níže, konečná podoba tohoto rituálu skutečně obsahuje prvky, které mají nezpochybnitelný původ ve védském ritu uctění hosta (*madhuparka*). Pro sloveso *pūj-* uvádí Thieme následující 3 významy:

(1) Uctít (hosta nebo nově přišedšího) pohostinným přivítáním (pozdrav, nabídnutí sedátka, umytí nohou, koupel, atd.), (2) uctít (boha) jako hosta (způsobem běžným při uvítání nově příchozího hosta), (3) uctít (různé předměty, jako např. zbraně ....) květinami (jako bohy).<sup>31</sup>

Co se týče domácích etymologií slova *pūjā*, Bühnemann odkazuje na pasáž *Śivapurāṇa, Vidyēśvarasamhitā*, 16.29-30: „to, prostřednictvím čehož je dosaženo získání plodů, nazývá se *pūjā*“, a dále *Kulārṇavatāntra* 17.70: „jelikož ničí (účinky) předchozích - *pū-(rva)* - zrození a jelikož zabraňuje (novému) zrození - *ja-(nma)* - a smrti, a jelikož přináší úplný - *sampūrṇa* - výsledek, nazývá se (tento rituál) *pūjā*“, kterým však nevěnuje bližší pozornost.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Aktivum 10. slov. třídy, v epickém sanskrtu rovněž médium téže třídy (*pūjayate*), popř. aktivum 1. slov. třídy (*pūjati*). Viz Monier-Williams, 2005, s. 641. Bühnemann uvádí synonymní výrazy *pūjana*, *arcanā*, *varivasyā*, a s odkazem na *Amarakośa* 1421-1422 rovněž *namasyā*, *apaciti*, *saparyā*, *arcā*, *arhaṇa*. Viz Bühnemann, 1988, s. 29, pozn. 1. Rao uvádí synonyma *arcanā*, *ārādhana*, *saparyā*, *sevā*. Viz Rao, 2003, s. 63.

<sup>29</sup> Viz Bühnemann, 1988, s. 30.

<sup>30</sup> Cf. Thieme, 1971, s. 352, cit. in Bühnemann, 1988, s. 30 a Einoo, 1996, s. 73.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Bühnemann, 1988, s. 31, pozn. 1.

### 1.3 Proces formování rituálu *pūjā*

Procesu formování uctívání božstev způsobem, který se později v hinduismu ujal jako *pūjā* ve druhém ze tří Thiemeho výše uvedených významů tohoto termínu, se detailně věnuje Einoo v článku „*The Formation of the Pūjā Ceremony*“.<sup>33</sup> Na základě analýzy raných příkladů z popisů védských slavnostních a domácích rituálů (šrautasúter a grhjasúter) se domnívá, že rituál *pūjā* původně vycházel ze schématu uctívání bohů podle védského domácího rituálu, které však během svého vývoje postupně opustil, aby do něj byly naopak zavedeny prvky vycházející z obřadu *madhuparka*, který byl původně určen výhradně k uctění lidských hostů. Jako jádro celého rituálu *pūjā* uvádí čtyři úkony: (1) *āvāhana* (vzývání), (2) *snapana* (koupel), (3) uctění božstva skupinou čtyř obětí *gandha*, *puṣpa*, *dhūpa* a *dīpa* (tj. vonná mast, květ, kadidlo a světlo) a (4) obětování jídla, přičemž skupina pěti prvků obětovaných v krocích (3) - (4) se souhrnně označuje termínem *pañcopacāra*, tedy „patero obětí“. Použití čtveřice obětí *gandha*, *puṣpa*, *dhūpa*, *dīpa* pak považuje za inovaci, kterou védská tradice uctívání božstev neznala, ačkoli v samotných grhjasútrách tento prvek zcela neznámý nebyl, jelikož zde o něm existují sporadické zmínky. Ani zde však nepatří do hlavního proudu.<sup>34</sup> V rámci utváření tohoto způsobu uctívání hinduistických božstev Einoo sleduje následujících šest fází: (1) prvky *gandha*, *puṣpa*, *dhūpa*, *dīpa* používala v obřadech tradice, jejíž náboženské zvyky nebyly ve šrautasútrách ani v hlavních částech grhjasúter zdokumentovány, (2) některé z grhjasúter zavedly sporadické použití těchto čtyř prvků v několika konkrétních obřadech, (3) v době nejmladších grhjasúter a dodatků k nim se začaly tyto čtyři obětiny používat při uctívání osobních bohů a bohyň hinduistického panteonu, přičemž (4) nejprve se tyto prvky používaly v kombinaci s hómou, čili s tradiční metodou nabízení úliteb bohům,<sup>35</sup> a celá procedura sledovala základní strukturu védského domácího rituálu, (5) postupem času byly do uctívání božstev přijaty některé prvky obřadu *madhuparka*, tradičního védského ritu na uctění příchozího hosta, (6) došlo ke zvýšení počtu obětí nabízených božstvu, rituál *pūjā* se odklonil

---

<sup>33</sup> Einoo, 1996, s. 80.

<sup>34</sup> Ibid., s. 78-80.

<sup>35</sup> S tímto modelem provádění obřadu *pūjā* se lze setkat i dnes v některých hinduistických chrámech, zejm. u obřadů pro Šivu.

od základního vzorce védského domácího rituálu a rozvinul se v nezávislý způsob uctívání. Klasický počet šestnácti obětí („*śoḍaṣopacāra*“),<sup>36</sup> používaných ve standardní formě rituálu *pūjā*, měl možná původ v šestnácti strofách védského hymnu *Puruṣasūktam* (RV X.90),<sup>37</sup> a později se uplatnil i na další případy, ve kterých se tento hymnus nepoužíval.<sup>38</sup>

#### **1.4 Podobnosti a rozdíly mezi rituálem *pūjā* a védskou obětí**

Sledování dalšího, třebaže zajímavého, vývoje a utváření jednotlivých směrů v rámci této nové formy uctívání a jejího vzájemného vztahu s modelem védské oběti<sup>39</sup> by nás již příliš vzdalovalo od tématu této práce, pokusíme se tedy jen ve stručnosti shrnout hlavní podobnosti a rozdíly mezi oběma typy rituálů z hlediska postoje k nim, jejich formy a možností výkladu.

Védská oběť ve své nejpropracovanější podobě, do které se vyvinula v období bráhmánismu, představovala svébytný útvar, pro který byla skutečnost a forma vlastního provedení snad ještě důležitější, než samotní uctívání bohové.<sup>40</sup> Šlo

---

<sup>36</sup> Einoo uvádí následujících šestnáct obětí: 1. *āvāhana* (vzývání, pozvání božstva do idolu), 2. *āsana* (nabídnutí sedátka), 3. *pādya* (voda na omytí nohou), 4. *arghya* (voda pro váženého hosta), 5. *snāna* (voda na koupel), 6. *vastra* (oděv), 7. *yajñopavīta* (bráhmanská šňůra), 8. *gandha* (vonná mast), 9. *puṣpa* (květy), 10. *dhūpa* (kadidlo), 11. *dīpa* (světlo v lampičce), 12. *naivedya* (jídlo), 13. *ācamana* (voda na vypláchnutí úst), 14. *phala* (ovoce), 15. *tāmbūla* (betelový ořech), 16. *pradakṣiṇa* (obcházení kolem božstva). Viz Einoo, 1996, s. 73-74, viz též popis rituálu ve 3. kapitole této práce.

<sup>37</sup> Tento významný rgvédský hymnus opakují i ostatní védské sbírky, bývá proto označován za nejvýznamnější védský hymnus vůbec a jako jeden z mála rgvédských hymnů je v běžných hinduistických rituálech dodnes používán.

<sup>38</sup> Einoo, 1996, s. 78-80.

<sup>39</sup> A to nejen vývoje rituálu v rámci jednotlivých „velkých“ náboženských tradic (višnuismus, šivaismus, šaktismus), ale i rozdílů uvnitř nich, jako např. rozdílů mezi višnuistickými školami páñčarátrové a vaikhánasové tradice. Dále je třeba zmínit rozdíl mezi smártovskou tradicí, která bývá z důvodu častého používání védských manter označována jako védská, a tantrické tradice, která směřuje k internalizaci pūdži.

<sup>40</sup> Někteří autoři se dokonce domnívají, že cílem bráhmanské oběti bylo provádění rituálu jen pro samotný tento rituál, bez dalšího významu, jen proto, že se rituál musí dle vyššího řádu provádět. Podrobně k této problematice viz např. Staal, 1993.

o rutinní, sám pro sebe prováděný proces, jehož cílem bylo právě ono správné provedení, podmíněné někdy až esoterickou znalostí a přesnou aplikací podrobných technických pravidel,<sup>41</sup> tedy již nikoli přímý kontakt s bohy, jak tomu bylo u rgvédských zřeců. Naopak obřad *pūjā*, který snad mohl být i reakcí na takto mechanicky pojímanou religiozitu, je v původním smyslu o to méně rituálem, o co více odkazuje na náklonnost k osobnímu bohu, vyjádřenou uctívou či později dokonce láskyplnou péčí, nabízením obětí, opěvováním, dáváním darů apod. Postupem času lze však i zde sledovat výše zmíněný důraz na správné provedení a esoterickou znalost, třebaže nikdy ani zdaleka nedosáhl takové míry, v jaké se s ním setkáváme u védské oběti v období bráhmanismu. V důsledku toho pak může i v případě rituálu *pūjā* docházet k oslabení aspektu oddané lásky a naopak posílení aspektu mechanizace rituálu, a ačkoli ne snad přímo k přebírání moci nad božstvem, tak alespoň k jeho ovlivňování v tom smyslu, že samotné technicky správně provedené nabídnutí vhodné obětiny automaticky vede k předem známému výsledku. Pro zbožného hinduistu navíc není takový výsledek nikterak zanedbatelný, jelikož může jít dokonce o konečné osvobození z koloběhu zrození a smrti, pobyt v nebi po dobu celých věků, či dosažení stavu uctívaného boha. Tato tendence je dobře patrná i v pasážích textu *Pūjāprakāśa*, pojednávajícího o použití správných obětí.

Domácí tradice si rozdíl mezi těmito dvěma projevy religiozity jistě zcela jasně uvědomovala. Védská oběť vychází ze starších a původně mnohem autoritativnějších textů *śruti*, kdežto hinduistická *pūjā* je detailněji rozpracována až v textech *smṛti*, a jak jsme již viděli výše, je dokonce možné, že nositelé starší tradice se zprvu snažili nově vznikající formu uctívání omezit jen na domácí prostředí, ze kterého původně vzešla. S postupným odklonem od provádění védských obřadů a nabýváním důležitosti uctívání božstev však během následujících staletí došlo k nevyhnutelnému posunu a Mitramišra tak může přímo v úvodu svého díla *Pūjāprakāśa* prohlásit, že jelikož spočívá *pūjā* v nabízení obětiny božstvu, je považována za oběť (*yāga*).<sup>42</sup> Skutečnost, že zásluhy získané reálným prováděním

<sup>41</sup> Některé mladší ritualistické texty dokonce tvrdily, že bez této správné znalosti není oběť o nic lepší, než obětování úlitby na vyhaslý popel. Cf. Hopkins, 2007, s. 31.

<sup>42</sup> „*tatra pūjānāma devatoddeśena dravyatyāgātmakatvād yāga eva*“. Mitramišra, 1913, s. 1.

byť i těch nejsložitějších védských rituálů sloužily v jeho době již jen jako jakási míra pro srovnání blahodárnosti provedení toho kterého rituálního úkonu, jejíž hodnota navíc dávno značně devalvovala, výmluvně ilustrují i citace spisu *Pūjāprakāśa* ze starších textů, které uvádějí, že stejného prospěchu, jaký je dosažen například provedením složité a nákladné védské oběti koně, lze dosáhnout pouhým pomazáním božstva konkrétní vonnou masťou, zapálením kafrové lampy v chrámu apod.<sup>43</sup> Tyto narážky na védský rituál jsou tak zřejmě ukázkou další variace umného použití v klasickém hinduismu oblíbeného postupu inkusivismu namísto přímé konfrontace s odlišným náboženským, rituálním či filosofickým systémem, tentokrát přímo v rámci vlastní tradice. V tomto případě je jejich účelem jednak zařadit daný rituální úkon, který zřejmě nezřídka představoval novou inovaci, do linie ortodoxní tradice *śrutí*, a navíc jasně ukázat, že starou formu uctívání zdaleka překonává.<sup>44</sup>

Zároveň se nám zde nabízí analogie mezi vývojem od bezprostředního kontaktu védských žreců s bohy při oběti přes mechanické pojetí oběti v systému bráhmánismu až po opačnou tendenci upanišadových autorů k internalizaci oběti na jedné straně, a původní myšlenkou láskyplného uctívání osobního boha, postupnou standardizací struktury rituálu *pūjā* a důrazem na správné provedení a obětování vhodných obětí, a souběžnou internalizací rituálu v rámci tantrických směrů, kdy se osoba provádějící rituál ztotožňuje s uctívaným božstvem.

Thieme pak poukazuje na to, že védská *yajña* i hinduistická *pūjā* vycházejí ze stejného principu uctívání pozvaného božstva.<sup>45</sup> K tomu je však třeba doplnit, že v rámci pozdějšího vývoje si tento společný rys zachovalo pouze domácí uctívání božstev a praxe chrámového rituálu se od tohoto konceptu postupně odklonila. V chrámových božstvech jsou po jejich tzv. „oživení“ („*prāṇapraṭiṣṭhā*“) příslušní bozi přítomni neustále, což reflektuje i jejich zařazení mezi objekty, u kterých se při provádění rituálu *pūjā* vynechává úkon pozvání uctívaného boha právě z toho

---

<sup>43</sup> „... *ekīkṛtya ca sarvāṇi (tj. bakula, aguru, candana) samālabhya janārdanam, aśvamedhasya yajñasya phalaṃ prāpnotyasamśayam.*“ Mitramiśra, 1913, s. 40. „*prajvālya devadevasya karpūreṇa ca dīpakam, aśvamedhamavāpnoti kulakoṭiṃ samuddharet*“, *Ibid.*, s. 75.

<sup>44</sup> Obecně k tomuto postupu inkusivismu viz např. Halbfass, 1990.

<sup>45</sup> Viz Thieme, 1971, s. 361.

důvodu, že je v nich přítomen neustále. Jak záhy uvidíme, na božstvo v chrámu se pohlíží spíše v analogii ke králi a královskému paláci.

## 2. Seznámení s rituálem *pūjā*

### 2.1 Zpodobnění bohů a další objekty uctívání v rituálu *pūjā*

Text *Pūjāprakāśa* uvádí s citováním mnoha zdrojů, že k objektům uctívání (skt. „*pūjāsthāna, pūjāpāda*“) v rámci rituálu *pūjā* patří kromě zpodobnění bohů (skt. „*mūrti, pratimā, arcā, bimba*“) i řada dalších, jako např. voda, oheň, slunce, země, obloha, jídlo, zlato, bráhmani, krávy, džbán s vodou, prostor nad lotosem, učitel, rodiče, višnuisté, vítr, srdce, všechny bytosti, (neočekávaní) hosté, kameny dvárakašilá a šálagráma, anikonické podoby božstev jako např. lingam, různé zbraně apod.<sup>46</sup>

Zdaleka nejčastějšími objekty uctívání jsou však výše uvedená „*mūrti*“, ikonická zpodobnění bohů, a dále anikonické symboly, jako kamenné lingamy v případě Šivy, kameny šálagráma<sup>47</sup> v případě Višnu, a v šaktovské tradici rovněž zvláštní kameny považované za odseknuté údy bohyně, které dopadly na různá místa po celé Indii.<sup>48</sup> Úctě se dále těší též některé druhy stromů a keřů, především pak posvátný keř *tulasi* (*Ocimum sanctum* L.). Objektem uctívání však mohou být například i řeky.<sup>49</sup>

### 2.2 Rozdíly mezi domácím a chrámovým rituálem

Zřejmě nejpodstatnějším rozdílem mezi domácím a chrámovou verzí rituálu *pūjā* je skutečnost, že domácí rituál provádí obřadník za účelem vlastního prospěchu a

<sup>46</sup> Cf. Mitramiśra, 1913, s. 8-10.

<sup>47</sup> Fosilie pocházející z blízkosti stejnojmenné vesnice na břehu řeky Gandakí, a považovaná za ztělesnění Višnu, ve kterém je tento bůh neustále přítomen. Viz např. Monier-Williams, 2005, s. 1067, McGregor, 1993, s. 948.

<sup>48</sup> Cf. Banerjea, 1985, s. 83.

<sup>49</sup> Autor této práce se v rámci terénního výzkumu setkal např. i s obřadem pro tři řeky současně – konkrétně Gangy, Jamuny a mytické Sarasvatí - na jejich soutoku Prajága nedaleko města Alláhábád. Jednotlivé fáze se lišily pouze použitím jiných manter a např. barvou sáří pro danou řeku. Obětiny zahrnovaly mj. též ozdobení řeky znaménky vdané ženy, vhození náramků, šperků do vody, ukázání zrcátka, aby se mohla řeka přesvědčit, „jak jí to sluší“. K uctívání řeky se přistupuje jako ke skutečně existující osobě, která je zde na zemi zastoupena fyzickou podobou řeky, při nabízení obětí se ovšem počítá s podobou antropomorfní.

prospěchu své nejbližší rodiny („*svārthapūjā*“), kdežto v chrámu má rituál veřejný charakter a provádí jej profesionální kněz pro dobro veřejnosti, obce, města či celé země („*parārthapūjā*“).<sup>50</sup> K dalším rozdílům patří například velikost uctívaných ikon, přičemž velikost domácích božstev je omezena maximální výškou deseti (někdy patnácti) palců, velikost chrámových božstev omezena není. Domácí verze rituálu („*grhārcanā*“) je jednodušší a kratší a provádí se zpravidla pouze jednou denně (v časných ranních hodinách), kdežto složitější a časově náročnější chrámový rituál („*ālayārcanā*“) se opakuje několikrát denně, a to zpravidla třikrát,<sup>51</sup> popř. šestkrát,<sup>52</sup> texty páňčarátrové tradice předepisují dokonce dvanáct opakování denně.<sup>53</sup> Dalším podstatným rozdílem je to, že při každém provádění domácího rituálu je božstvo pozváno, aby v ikoně přebývalo, kdežto v případě ikon v chrámech se má za to, že v nich bozi přebývají nepřetržitě od provedení ritu „přivedení životní energie“ („*prāṇapraṭiṣṭhā*“), prováděného po instalaci ikony v chrámu předtím, než může začít být uctívána. Uctívání ikon v chrámech lze proto přirovnat spíše k obsluhování krále, celý chrám je potom považován za obdobu královského paláce. Božstvo je třeba ráno vzbudit, přes den je mu podáváno jídlo, večer je opět uloženo ke spánku.

Struktura chrámové i domácí verze rituálu je obdobná, ve velkých tradičních chrámech se lze často setkat se specifickými pravidly, ke kterým se vždy váže určitý mytologický příběh, proč se zde rituál odchyluje od obvyklých pravidel.<sup>54</sup> V chrámové verzi obvykle *pūjā* sestává z koupele božstva („*abhiṣeka*“), při kterém se tělo božstva polévá a omývá různými substancemi, včetně např. mléka, přepuštěného másla, jogurtu apod. Poté se božstvo opět dočista omyje, oblékne do nových šatů, dostane tzv. posvátnou šňůru (symbol zrození ve vyšší kastě), je ozdobeno šperky, květy, květinovými věnci a znamením na čele („*tilaka*“), jehož podoba sleduje obecná pravidla aplikace tohoto znaménka v rámci jednotlivých náboženských směrů. Poté

<sup>50</sup> Flood označuje veřejný chrámový rituál jako oběť smírčí, kdežto domácí verzi jako oběť dobrovolnou. Cf. Flood, 1999, s. 209-211.

<sup>51</sup> „*trikāla pūjā*“ - ráno „*prātaḥ*“, v poledne „*mādhyaṃdina*“, a za soumraku „*sāyam*“.

<sup>52</sup> „*ṣaṭkālapūjā*“ - kromě výše uvedených časů ještě za rozbřesku „*pratyūṣam*“, v dopoledních hodinách „*upa-sandhi*“, a pozdě v noci „*ardha yāma*“.

<sup>53</sup> Cf. Rao, 2003, s. 63n.

<sup>54</sup> Např. časté zavírání a otvírání opony v kršnaistickém chrámu Bánké Biháří, aby božstvo opět neuteklo za některým ze svých oddaných, apod.



je božstvu obětováno jídlo, které se po ukončení rituálu rozdává jako požehnané („*prasāda*“). V některých variantách probíhá obětování jídla až na závěr celého rituálu, víceméně samostatně. Při veřejném uctívání může tato fáze od vzývání, přes zdobení božstva atd. probíhat se zataženou oponou. Poté je opona rozhrnuta a veřejnost přítomná v chrámové hale popatří na božstvo, toto samotné popatření na božstvo („*daršana*“) je chápáno jako obřadní úkon, který vede k blahodárnému výsledku.<sup>55</sup> Poté rituál vstupuje do své kulminující fáze, kdy se rozeznívají hlasité bubny, gongy, trubení na lastury apod., k čemuž opět nalezneme analogie v popisech mytologických scén zjevení bohů, jejich vítězství nad nepřáteli atd., ve kterých se ozývají hlasité bubny, trubení lastur, popř. zvolání různých druhů nebešťanů „sláva, sláva“ apod. Nyní je obětováno kadidlo, po něm následuje obětování světla formou typického kroužení svícnem, ve kterém hoří buď přepuštěné máslo, nebo kafr, nebo obojí, před božstvem. Tento svícen pak může být nabídnutý přítomným, aby si z něj oběma dlaněmi symbolicky odebrali světlo a teplo od božstva, které si přenášejí na oči, tvář, popř. srdce, případně tito přítomní diváci obdrží na čelo značku „*tilaka*“, a obřad končí.

### **2.3 Chrám jako královský palác**

Rao správně poukazuje na to, že některé z termínů, používaných pro chrámy v raných textech, jsou ve skutečnosti termíny pro označení královského paláce (skt. „*prāsāda, harmya, vimāna, saudha*“), a popisuje řadu podobností mezi fungováním chrámu a královského paláce.<sup>56</sup> Zatímco božstvo podle něj ještě ve středověku představovalo ideální obraz krále, královský palác naopak posloužil jako model pro chrám jakožto sídlo božstva. Podobně jako nalezneme v královském paláci soukromé komnaty, přístupné pouze královým osobním služebníkům, má i chrám svou vnitřní svatyni (skt. „*garbhagrha*“), do které nesmí vstoupit nikdo jiný než chrámoví kněží, kteří božstvo obsluhují. V analogii ke královským audiencím lze do této svatyně nahlédnout, aby mohla na božstvo popatřit veřejnost („*daršana*“). Stejně jako v královském paláci je i v chrámu přístup do jednotlivých částí odstupňovaný a například možnost vstupu do prostoru bezprostředně před vnitřní svatyní je

<sup>55</sup> A to již od dob Mahábháraty. Cf. Banerjea, 1985, s. 88.

<sup>56</sup> Rao, 2003, s. 729n.

podmíněna řadou faktorů, ke kterým patří i to, z jaké člověk pochází kasty, jaké je jeho společenské postavení, aktuální míra rituální čistoty apod. Zejména ve významných ortodoxních chrámech se tak lze i v dnešní době setkat s tím, že například cizincům a hinduistům z nejnižších kast není přístup do chrámu povolen vůbec, jelikož jejich vrozená rituální nečistota by mohla přítomné božstvo rozhněvat.

## ***2.4 Rituální čistota***

Myšlenka čistoty totiž zaujímá v hinduistických rituálech velmi důležité místo. O pokud možno maximální rituální čistotu by měli usilovat všichni, kdo jsou do rituálu zapojeni, například i jeho sponzorováním.<sup>57</sup> Tento požadavek se přitom týká nejen zúčastněných osob, ale též použitých obětí, a rituální příručky uvádějí rovněž několik obecných pravidel, týkajících se květů. Pro obětování nelze například použít květy již jednou obětované božstvu, ani jinak použité, například k ozdobení těla či vlasů. Dále není vhodné obětovat květy, které byly uloženy v nečisté nádobě, rostly na nečistém místě, jsou sežehnuté od ohně nebo napadené hmyzem, nejsou pěkné na pohled, kterým již padají okvětní lístky, které nejsou zcela rozkvetlé, které buď vůbec nevoní, nebo nevoní příjemně, nebo přímo zapáchají. Samozřejmě nesmějí přijít do styku s ničím nečistým, ovšem kromě toho není přípustné ani to, aby k nim kdokoli přivoněl, nesmějí spadnout na zem,<sup>58</sup> dotknout se oděvu od pasu dolů, být opláchnuty ve vodě, ale dokonce ani přineseny v levé ruce, či, jak uvidíme níže, zabaleny do listu některých rostlin.

Přísná pravidla týkající se rituální čistoty a nečistoty lze chápat z různých hledisek, Flood je například považuje za prostředek k vyjadřování skupinové identity prostřednictvím jasného stanovení, kdo se smí rituálu účastnit a kdo nikoli.<sup>59</sup> Přítomna je zde nepochybně i snaha nabízet uctívanému bohu to nejlepší, co lze. Mohli bychom se však také tázat, zda tato složitá a nezřídka jen těžko pochopitelná pravidla pro provádění rituálu nesouvisejí s jeho symbolikou. Bylo by snad možné chápat komplikovaná pravidla užití vhodných a nevhodných květů, kterými se nyní

---

<sup>57</sup> Obecně k principům rituální čistoty viz např. Flood, 1999, s. 219-220.

<sup>58</sup> Z tohoto pravidla však existují výjimky, jak uvidíme níže.

<sup>59</sup> Viz Flood, 1999, s. 220.

budeme zaobírat, jako snahu o zesílení určité představy, určitého obrazu, určité nálady během uctívání konkrétního božstva, jako snahu o vypracování „čistého stylu“ provedení oběti?<sup>60</sup> K této myšlence se pokusíme vrátit ještě v závěru této práce.

---

<sup>60</sup> V této souvislosti lze též poukázat na poměrně neznámý a nevýznamný, o to však neméně zajímavý rituál, který ve svém výše zmíněném díle uvádí S.K. R. Rao. Jedná se o obřad pro bohyni Alakšmí, starší sestru bohyně Lakšmí, které je přímo pravým opakem, je tedy ztělesněním všeho špatného. V některých částech Indie je tato bohyně uctívána o novoluní měsíce Ášvinu, a to v podobě hrubě tvarované ikony z kraviího trusu, které jsou levou rukou nabídnuty černé květy. Poté je bohyně požádána, aby opustila vesnici a nikdy se nevracela zpět. Viz Rao, Op. cit., s. 84-85, 561-563. Ačkoli v běžném hinduistickém rituálu je obětování černých květů, a to navíc levou rukou (!), představa zcela nepřijatelná, zde je s ohledem na povahu uctívané bohyně považována za nejvhodnější způsob provedení obřadu.

### 3. Struktura rituálu *pūjā*

#### 3.1 Ukázka struktury domácí verze rituálu *pūjā* dle smártovské tradice

V následujících odstavcích uvádím popis jednoduché verze rituálu *pūjā*, který by měl dostatečně ilustrovat model, s jakým obětník provádějící rituál pracuje, prostor, v jakém se pohybuje, a principy, které při tom respektuje.<sup>61</sup> Rituál prováděný v chrámovém prostředí bude zahrnovat vyšší počet obětí, a zpravidla bude používat jiné mantry, nicméně základní schéma a pořadí obětí bude totožné. Následující podoba rituálu se stručným popisem jednotlivých rituálních úkonů a uvedením doprovázejících manter je zpracována dle sanskrtsko-hindské příručky „*Nityakarma - pūjāprakāś*“.<sup>62</sup> Jedná se o stručnou verzi rituálu pro tzv. „patero božstev“ („*pañcāyatana*“) v rámci smártovské větve hinduismu, ke které se hlásí všechny tři z rituálních příruček používaných pro tuto práci. Zde uvádím verzi *Viṣṇupañcāyatana*, tedy rituál pro pětici božstev v uspořádání, kdy uprostřed pětice stojí ikona Višnu, který je tak hlavním uctívaným božstvem.<sup>63</sup>

Založení smártovské náboženské školy a zavedení praxe *pañcāyatanapūjā* je tradičně připisováno jednomu z nejvýznamnějších indických filosofů a náboženských reformátorů *Šankarovi* (pravděpodobně 788 – 820 n. l.),<sup>64</sup> přestože v jeho díle na ni nenalezneme žádný přímý odkaz.<sup>65</sup> Zavedením této rituální praxe měl tento původem

<sup>61</sup> Podrobnější popis podstatně složitější verze rituálu uvádí G. Bühnemann ve své studii, viz Bühnemann, 1988, s. 100-182.

<sup>62</sup> Sharma, 1993, s. 113-130. Volné překlady do češtiny jsou mé vlastní.

<sup>63</sup> Blíže k praxi *pañcāyatana* viz Rao, 2003, s. 870-872.

<sup>64</sup> Datace přijímaná většinou dnešních badatelů. Domácí tradice měla v minulosti tendence klást Šankarův život o několik století dříve.

<sup>65</sup> Šankara bývá někdy dokonce prezentován jako odpůrce provádění obřadů a náboženské praxe vůbec. Cf. např. Shastry, 1978, s. 214. Tomuto názoru oponuje John A. Taber, který se domnívá, že Šankara provádění rituálů naopak předpokládal jako nezbytný prostředek k dosažení vyššího stavu vědomí, na základě kterého lze vůbec uvažovat o pochopení jeho filosofie, umožňující dosáhnout skutečné transformace, jejíž dosažení si klade za cíl. Cílem Šankarovy filosofie je strukturovat náboženský prožitek, a proto je na existenci tohoto prožitku (popř. jeho neprojeveného zárodku), který je podle Šankary třeba získat právě prostřednictvím tradičních náboženských

nambudrijský bráhman z jižní Indie usilovat o usmíření v té době zneprátelených hinduistických sekt.<sup>66</sup>

### 3.1.1 Saṅkalpa

Ještě před samotným popisem provádění rituálu se však musíme pozastavit u drobného úkonu, který z hlediska jeho symboliky považuji za velmi důležitý. Jedná se o tzv. prohlášení účelu „*saṅkalpa*“, které samotnému rituálu předchází, a zasazuje následující obětníkovo konání do širšího rituálního a mytologického rámce, čímž, podobně jako například úvodní proslov sútradháry na začátku klasických sanskrtských divadelních her, umně vytrhává zainteresované osoby z kontextu všedního běhu světa a přenáší je do jiného, v tomto případě ideálního mytologického časoprostoru, aby tak, alespoň dle mého názoru, výrazně napomáhal obraznosti veškerého následného počínání. Při tomto prohlášení účelu obětník jakoby v zužujících se spirálách popisuje místo a okamžik provádění obřadu a konstatuje, kdo bude co provádět za jakým účelem.<sup>67</sup> Při určení místa a času přitom vychází od největších časoprostorových jednotek známých hinduistické mytologii, aby postupně přešel až k detailnímu určení dané chvíle a místa. Nutno dodat, že za velmi důležitý považuje tento úkon i sama rituální tradice, podle které vyjde provádění jakýchkoli

---

obřadů, v podstatě závislá. Viz Taber, 1983, s. 5-7.

<sup>66</sup> Souběžně uctívání bohů Ganéši, Súrji, Višnu, Šivy a bohyně Durgy vysvětloval tím, že všechna božstva jsou jen odlišnými formami jediného nejvyššího brahma, neosobní a nespátřitelné nejvyšší bytosti. Tento pokus se ovšem u řady vyznavačů monoteistických názorů nesetkal s nadšením a některé texty Šankarových oponentů či jejich žáků se o Šankarovi vyjadřují poměrně negativně, a někdy jej dokonce označují za vtělení démona (výmluvný je například příběh, ve kterém Madhváčárjovi následovníci vysvětlují negativní postoj svého mistra k Šankarovi a jeho následovníkům, viz Klostermaier, 1989, s. 55-56), třebaže svými následovníky je považován buď přímo za vtělení boha Šivy nebo za osobu bohem inspirovanou (cf. např. Monier-Williams, 2005, s. 1055, Dallapiccola, 2002, s. 174.)

<sup>67</sup> *om adya brahmaṇo'hni dviṭīyaparārdhe śrīśvetavārāhakaḷpe vaivasvatamanvantare'ṣṭāviṃśatitame kalīyuge kalīprathamacaraṇe bauddhāvatāre bhūrlōke jambūdvīpe bhāratākhaṇḍe bhāratavarṣe ..... kṣetre / nagare / grāme ..... nāma saṃvatsare ..... māse (śukla / kṛṣṇa) pakṣe ..... tithau ..... vāsare ..... gotraḥ ..... śarmā / varmā / gupto'ham prātaḥ /madhyāhne / sāyaṃ kāle sarvakarmasu śuddhyartham śrutismṛtipurāṇoktaphalaprāptyarthaṃ śrībhagavatprītyarthaṃ ca amuka karma kariṣye //*. Viz Mishra, 1993, s. 19-20.

obřadních úkonů bez tohoto prohlášení účelu zcela vniveč.

### 3.1.2 Zahnání zlých duchů

Pokud obětník provádí rituál v domácí svatyni, před vstupem do ní by měl třikrát tlesknout a následující mantrou vyzvat „všechny duchy, kteří sídlí na povrchu zemském, a kteří jsou strojiteli překážek, aby z příkazu boha Šivy okamžitě zmizeli“:<sup>68</sup>

„*om apasarpantu te bhūtā, ye bhūtā bhūtale sthitāḥ / ye bhūtā vighnakartāras te naśyantu śivājñayā //*“.

### 3.1.3 Očištění sedátka

Poté se pokloní božstvu a provede úkon očištění vlastního sedátka s mantrou, ve které se obrací k „Zemi, která nese (tyto) světy, sama nesena Višnuem, aby jej nesla a očistila jeho sedátko“: „*om pṛthvi tvayā dhṛtā lokā devi tvam viṣṇuṇā dhṛtā / tvam ca dhāraya mām devi pavitraṃ kuru cāsanam //*“

### 3.1.4 Zdravice pro Ganéšu a další bohy

Poté uchopí do ruky nelámanou rýži a květy a zahájí rituál zdravicí pro boha Ganéšu, odstraňovatele překážek: „*sumukhaś caikadantaś ca kapilo gajakarṇakaḥ* ...“<sup>69</sup>

### 3.1.5 Prohlášení účelu (*saṅkalpa*)

Nyní následuje výše popsany úkon „prohlášení účelu“ (*saṅkalpa*).

---

<sup>68</sup> Šiva je dle mytologie pánem duchů, odtud i jedno z jeho epitet „*Bhūteśvara*“. Půvabný popis Šivovy strašidelné svatební družiny, která jej doprovázela do paláce krále hor Himavanta, otce jeho nastávající choti Párvatí, nalezneme v Tulsídásově *Rámčaritamānasu*, 1.92.3-1.93.1. Viz např. Prasad, 1994, s. 57-58.

<sup>69</sup> Plné znění mantry viz Mishra, 1993, s. 119.

### 3.1.6 Uctění zvonku<sup>70</sup>

Dále ozdobí obřadnický zvonek, na hlavici jehož rukojeti bývá obvykle vyobrazen mytický pták Garuda, santalovou pastou a květinou, a prostřednictvím následující mantry jej vyzve, aby „v blízkosti božstva zněl co nejlepším zvukem, kterým přivolá bohy a zažene démony“: „*āgamārthaṃ tu devānāṃ gamanārthaṃ ca rakṣasām / kuru ghaṅṭe varam nādaṃ devatāsthānasamnidhau //*.“ Po pronesení této mantry na zvonek zazvoní a položí jej na příslušné místo mezi dalším rituálním náčiním, přitom následující mantrou pozdraví „Garudu, sídlícího v (tomto) zvonku“: „*ghaṅṭāsthitāya garuḍāya namaḥ*“.

### 3.1.7 Uctění lastury

Poté vloží do lastury dvě stébla trávy *darbha* (*Desmostachya bipinnata* L.), lístek tulasí (*Ocimum sanctum* L.) a květy, a nalije do ní čistou čerstvou vodu spolu s pronesením mantry „*om*“. Tuto vodu posvětit mantrou gájatří. Poté vyzve následující mantrou „všechna pevná i pohyblivá posvátná místa na Zemi, aby na pokyn (stvořitele) Brahmy přebývaly v této lastuře“: „*ṛṥthivyāṃ yāni tīrthāni sthāvarāṇi carāṇi ca / tāni tīrthāni śaṅkhe'smin viśantu brahmaśāsanāt*“.

Poté lasturu pozdraví, přitom zároveň odkazuje na mytickou lasturu „Páñčadžanja, kterou drží v ruce Višnu, a která kdysi povstala z oceánu, když ji byli stvořili všichni bohové“: „*tvaṃ purā sāgarotpanno viṣṇunā vidhṛtaḥ kare / nirmitaḥ sarvadevaiśca pāñcajanya namo'stu te*“.

### 3.1.8 Pokropení posvěcenou vodou

Vodou z lastury poté (pomocí ponořeného květu) pokropí sebe i obřadní náčiní, přičemž konstatuje, že „ať již nečistý nebo čistý, nebo vůbec v jakémkoli stavu, kdokoli vzpomene na lotosookého (Višnu), je čistý zvenku i zevnitř“: „*om apavitraḥ pavitro vā sarvāvasthāṃ gato'pi vā / yaḥ smaret puṇḍarīkākṣaṃ sa bāhyābhyantaraḥ śuciḥ*“.

---

<sup>70</sup> U tohoto a několika následujících úkonů lze pozorovat obdobný postup jako u védské oběti, při které byly jednotlivé kusy obětního náčiní rovněž personifikovány a oslovovány mantrami.

### 3.1.9 Uctění hliněného džbánu s vodou

Poté santalovou pastou a květinami ozdobí hliněný džbán (*kumbha*) naplněný vodou, do kterého následující mantrou pozve všechna posvátná místa, bohy a bohyně: „*kalaśasya mukhe viṣṇuḥ ...*“<sup>71</sup>

### 3.1.10 Rozjímání o uctívaných božstvech (*dhyānam*)

Před zahájením provádění samotného rituálu se uctívaná božstva nejprve vzývají k tomu určenými krátkými hymny.

### 3.1.11 Pozvání božstev k obřadu (*āvāhanam*)

Nyní vezme do rukou květy a pozve „ty nejlepší z bohů, aby se dostavili k obřadu a po celou dobu jeho trvání laskavě setrvali přítomni v jeho blízkosti“: „*āgacchantu suraśreṣṭhā bhavantvatra sthirāḥ same / yāvat pūjāṃ kariṣyāmi tāvat tiṣṭhantu samnidhau //*“<sup>72</sup> poté pronese mantru s poklonou uctívanému božstvu, tedy např. „*om viṣṇu-śiva-gaṇeśa-sūrya-durgābhyo namaḥ*“ a konstatování právě prováděného úkonu „obětuji květy za účelem pozvání (bohů k oběti)“: „*āvāhanārthe puṣpaṃ samarpayāmi*“.<sup>73</sup> Zde již může použít konkrétní oblíbené květy jednotlivých božstev, zejména pokud neprovádí rituál pro celou pěťici božstev najednou, nýbrž jednotlivě.

---

<sup>71</sup> Plné znění této dlouhé mantry viz Mishra, 1993, s. 120-121. Blíže ohledně důležité funkce této nádoby, která je symbolem prosperity, a ve které během obřadu sídlí bohyně, bohové, poutní místa apod., viz např. Rao, 2003, s. 260-261.

<sup>72</sup> Do zasvěcených božstev, šálagramu a dalších objektů, u kterých se má za to, že v nich bůh přebývá stále, se tento úkon neprovádí, namísto pozvání se nabídne hrst květů („vonička“, „*puṣpāñjali*“). Pokud nemá k dispozici zpodobnění bohů („*mūrti*“) apod., může namísto do nich pozvat bohy do hromádek nelámané rýže („*akṣata*“), jakožto základního univerzálně použitelného substituentu.

<sup>73</sup> Stejná trojice prohlášení bude nyní doprovázet i všechny následující úkony, tj. oslavná mantra v metru *anuṣṭubh*, mantra sestávající ze jména uctívaného boha/bohyně a poklony, a dále konstatování právě prováděného úkonu. Ve složitější verzi rituálu se navíc použije ještě védská mantra, která se bude pronášet buď před ágamovou šlókou, nebo po ní. Mantru sestávající z poklony příslušnému bohu, která je u všech úkonů stejná, dále v textu vynechávám.



### 3.1.12 Nabídnutí sedátka (*āsanam*)

Následující mantrou pak nabídne bohům „překrásné zlaté sedátko vykládané četnými drahými kameny a perlami“, „*anekaratnasamyuktaṃ nānāmaṇigaṇāṅvitam / kārtasvaramayaṃ divyam āsanam pariḡrhyatām //*“, <sup>74</sup> symbolizované např. lístkem posvátného keříku tulasí („*āsanārthe tulasīdalaṃ samarpayāmi*“). <sup>75</sup>

### 3.1.13 Voda na omytí nohou (*pādyam*)

Nyní nabídne bohům „nejlepší vodu na omytí nohou, přinesenou z (posvátné řeky) Gangy a všech dalších poutních míst“, <sup>76</sup> „*gaṅgādisarvatīrthebhya āṅitaṃ toyam uttamam / pādyaṅrthaṃ sampradāsyāmi ḡrḡṅantu parameśvarāḡ //*“, „*pādayoḡ pādyaṃ samarpayāmi*“.

### 3.1.14 Voda pro váženého hosta (*arghyam*)

Dále požádá bohy, „aby laskavě přijali nabízenou vodu s příměsí santalové pasty, květů a celých zrněk rýže, a byli mu nakloněni“: <sup>77</sup> „*gandhapuṣpākṣatairyuktaṃ arghyaṃ sampāditaṃ mayā / ḡrḡṅantvarghyaṃ mahādevāḡ prasannāśca bhavantu me //*“, „*hastayor arghyaṃ samarpayāmi*“.

### 3.1.15 Voda k usrknutí na očištění (*ācamaniyam*)

Nyní nabídne božstvům k usrknutí „lahodnou chladnou vodu ovoněnou kafrem“, „*karpūreṇa sugandhena vāsitaṃ svādu śītalam / toyam ācamaniyārthaṃ ḡrḡṅantu*

---

<sup>74</sup> Toto je jedno z míst, které dle mého názoru velmi dobře ilustruje abstraktně pojímaný charakter celého rituálu. Stejně zlaté sedátko vykládané drahokamy a perlami se například nabízí i v případě, že uctívané bohy během rituálu představují výše zmíněná zrnka rýže. V našem případě uctívání pětice smártovských bohů tedy obětník pokládá např. lístek tulasí k pěti hromádkám rýže, pronášenou mantrou však komentuje scénu pěti „nejlepších z bohů“, kteří usedají na drahokamy vykládané zlaté trůny.

<sup>75</sup> I zde platí, že může použít oblíbený květ konkrétního božstva, příručky na tomto místě například výslovně uvádějí květ lotosu pro bohyni Lakšmí.

<sup>76</sup> Použije ovšem běžnou vodu z obětní nádoby.

<sup>77</sup> Zde nabízená obětina odpovídá průvodnímu textu.

*parameśvarāḥ //“ „ācamanīyaṃ jalaṃ samarpayāmi“.*

### 3.1.16 Koupel (*snānam*)<sup>78</sup>

Nyní nabídne božstvům koupel ve „vonných vodách řeky Mandákiní<sup>79</sup> s příměsí kafru a orličínu indického<sup>80</sup>“, „*mandākinyāḥ samānītaiḥ karpūrāguruvāsitaiḥ / snānaṃ kurvantu deveśā jalairebhiḥ sugandhibhiḥ //“ „snānīyaṃ jalaṃ samarpayāmi“.* Po koupeli nabídne opět vodu k usrknutí, „*snānānte ācamanīyaṃ jalaṃ samarpayāmi“.*

### 3.1.17 Koupel v nektaru z pěti substancí (*pañcāmṛtasnānam*)

Dále nabídne božstvům „koupel v pětinasobném nektaru, sestávajícím z mléka, jogurtu, přepuštěného másla, medu a cukru“: „*payo dadhi gḥṛtaṃ caiva madhu ca śarkarānvitam / pañcāmṛtaṃ mayānītaṃ snānārthaṃ pratigrhyatām //“ „pañcāmṛtasnānaṃ samarpayāmi“.*

### 3.1.18 Koupel v ovoněné a čisté vodě (*gandhodaka snānam, śuddhodaka snānam*)

Nyní následuje „koupel ve vodě s příměsí santalového dřeva, pocházejícího z pohoří Malaja, obarvené šafránem“, „*malayācalasambūtacandanena vimīśritam /*

---

<sup>78</sup> Tato koupel božstva může být provedena jen symbolicky. Jelikož ne všechny typy božstev lze při koupeli skutečně polévat vodou, existuje alternativní způsob provedení této koupele, který ještě více zdůrazňuje význam termínu „*bimba*“ (dosl. „obraz“, „odraz“) pro ikonu uctívaného boha. V tomto případě se před božstvo postaví rituální zrcadlo a voda se lije přes tento odraz božstva. Tato rituální zrcadla bývají silně stylizovaná a často vyrobená z leštěného kovu, nikoli ze skla, za zrcadlo jsou považována pouze dle konvence. Cf. Banerjea, Op. cit., s. 36. Podobně však např. i Sharkey, Buddhist Daily Ritual, The Nitya Puja in Kathmandu Valley Shrines, s. 55, 62.

<sup>79</sup> Dosl. „pomalu tekoucí“, název ramene Gangy, tekoucího himálajským údolím Kédarnátha, zejména však označení mytologické nebeské řeky Gangy. Viz Monier-Williams, Op. cit., s. 788.

<sup>80</sup> Aguru, *Aquilaria agalocha* Roxb. Používání této dřeviny k výrobě parfémů a léků má v Indii velmi dlouhou tradici, viz např. Dymock, Warden, Hooper: Pharmacographia Indica (vol. III, s. 217-221), tito autoři zmiňují, že starozákonní židé tuto dřevinu nazývali Ahalot, popř. Ahalim, a dováželi ji z Indie s dalšími vzácnými dřevy. V tradiční indické medicíně se používá jako stimulant, purgens, karminativum, a tonikum.

*idaṃ gandhodakaṃ snānaṃ kuṅkumāktam nu grhyatām //*, „gandhodakaṃ samarpayāmi“.

Poté nabídne „bohu bohů očišťující koupel ve vodě s příměsí santalového dřeva, pocházejícího z pohoří Malaja, a dřeva orličínu indického“, „*malayācalasambūtacandanāgarumiśritam / salilaṃ devadeveśa śuddhasnānāya grhyatām //*“, „*śuddhodakasnānaṃ samarpayāmi*“, po této koupeli nabídne opět vodu k usrknutí, „*śuddhodakasnānānte ācamanīyaṃ jalaṃ samarpayāmi*“.

### 3.1.19 Oděv a svrchní oděv (*vastram, upavastram*)

Nyní nabídne božstvům „krásné oděvy, které je ochrání před zimou, větrem a horkem, zabrání studu na veřejnosti, a ozdobí jejich tělo“, „*śītavātoṣṇasaṃtrāṇe lokalajjānivāraṇe / dehālaṅkaraṇe vastre bhavadbhyo vāsasī śubhe //*“, <sup>81</sup> „*vastram upavastram ca samarpayāmi*“, poté opět nabídne vodu k usrknutí, „*vastropavastrānte ācamanīyaṃ jalaṃ samarpayāmi*“.

### 3.1.20 Posvátná šňůra (*yajñopavītam*)

Nyní navlékne božstvu „posvátnou šňůru z devíti vláken spletených do tří pramenů, ve které sídlí všichni bohové“, <sup>82</sup> „*navabhistantubhiryuktaṃ triguṇaṃ devatāmayam / upavītaṃ mayā dattaṃ grhṇantu parameśvarāḥ //*“, poté opět vodu k usrknutí, „*yajñopavītānte ācamanīyaṃ jalaṃ samarpayāmi*“.

### 3.1.21 Santalová pasta (*candanam*)

Dále „pomaže nejlepšího z bohů okouzující vonnou pastou z božského santalu“, „*śrīkhaṇḍaṃ candanaṃ divyaṃ gandhadhyaṃ sumanoharam / vilepanaṃ*

---

<sup>81</sup> V našem příkladu by ovšem na hromádku rýže místo oděvu a svrchního oděvu položil jen kousek posvátné červené šňůrky.

<sup>82</sup> Posvátná šňůra, kterou nosí příslušníci tří vyšších vrstev hinduistické společnosti přes levé rameno a pod pravou paží („dvojtvození“, druhým tvozením se označuje právě iniciace a přidělení této posvátné šňůry, „*upanayana*“). Blíže viz např. Flood, 1999, s. 204.

*suraśreṣṭha candanaṃ pratigrhyatām //*“, „*candanānulepanaṃ samarpayāmi*“.<sup>83</sup>

### 3.1.22 Květy a květinové věnce (*puṣpam, puṣpamālā*)

Dále božstvo „s oddanou láskou uctí vonnými jasmínovými a dalšími květy a květinovými věnci“, „*mālyādīni sugandhīni mālatyādīni bhaktitaḥ / mayāhṛtāni puṣpāṇi pūjārthaṃ pratigrhyatām //*“, „*puṣpāṇi (puṣpamālāṃ) samarpayāmi*“.<sup>84</sup>

### 3.1.23 Listy a trsy květů tulasí (*tulasīdalam, tulasīmañjarī*)

Na závěr božstvo ozdobí „lístky a trsy květů (posvátné rostliny) tulasí, která má podobu zlata a drahokamů, je dárkyní osvobození ze světské existence, je krásná a je drahá Višnuovi“, „*tulasīṃ hemarūpāṃ ca ratnarūpāṃ ca mañjarīm / bhavamokṣapradāṃ ramyām arpayāmi haripriyām //*“, „*tulasīdalam mañjarīm ca samarpayāmi*“.

### 3.1.24 Kadidlo (*dhūpam*)

Nyní nabídne „vonné kadidlo nejlepší kvality, pocházející z mízy lesních stromů, které je hodno toho, aby k němu přivoněli všichni bohové“, „*vanaspatirasodbhūto gandhādhyo gandha uttamaṃ / āghreyaḥ sarvadevānāṃ dhūpo'yaṃ pratigrhyatām //*“, „*dhūpamāghrāpayāmi*“.

### 3.1.25 Světlo (*dīpam*)

Nyní nabídne božstvům „zapálenou lampu z přepuštěného másla s knotem, jejíž světlo rozptyluje temnotu ve všech třech světech“, „*sājyaṃ ca vartisaṃyuktaṃ vahninā yojitaṃ mayā / dīpaṃ grhṇantu deveśāstrailokyatimirāpahaṃ //*“, „*dīpaṃ*

<sup>83</sup> U složitější verze rituálu se znaménka na čelech jednotlivých božstev individualizují, bohyně mohou být dále ozdobeny znaménky vdané ženy (červená tečka mezi obočím, červený proužek v pěšince mezi vlasy) apod.

<sup>84</sup> Nabízené květiny však musejí i při provádění jednoduché verze rituálu splňovat základní pravidla doporučených a zakázaných květů pro jednotlivá božstva, kterým se budeme podrobně věnovat v následujících kapitolách.

*darśayāmi*“.

### 3.1.26 Jídlo (*naivedyam*)

Poté nabídne božstvům „pokrmu z kousků cukru, jogurtu, mléka a přepuštěného másla, vhodné k jídlu i potěšení“, „*śarkarākhaṇḍakhādyāni dadhikṣīragṛhṭāni ca / āhāraṃ bhakṣyabhojyaṃ ca naivedyaṃ pratigṛhyatām //*“, „*naivedyaṃ nivedayāmi*“.

Po nabídnutí jídla rozjímá o uctívaném bohu s představou, že ten nabízené jídlo ochutnává, po této krátké meditaci nabídne vodu k usrknutí a vodu na opláchnutí úst a rukou, „*naivedyānte dhyānaṃ dhyānānte ācamaṇīyaṃ jalaṃ samarpayāmi / uttarāpo'sanārthaṃ hastaprakṣālanārthaṃ mukhaprakṣālanārthaṃ ca jalaṃ samarpayāmi /*“.

### 3.1.27 Sezónní ovoce (*ṛtuphalam*)

Poté „postaví před bohy sezónní ovoce, prostřednictvím kterého bude dosahovat úspěchu zrození za zrozením“, „*idaṃ phalaṃ mayā deva sthāpitaṃ puratastava / tena me saphalāvāptir bhavej janmani janmani //*“, „*ṛtuphalāni samarpayāmi*“, poté opět nabídne vodu k usrknutí a vodu na opláchnutí úst, „*madhye ācamaṇīyaṃ uttarāpo'sanaṃ ca jalaṃ samarpayāmi*“.

### 3.1.28 Betelový svítek s arekovým ořechem (*tāmbūlam*)

Nyní nabídne „betelový svítek, který obsahuje velmi zázračný arekový ořech<sup>85</sup> s listy pepřovníku betelového,<sup>86</sup> kardamomem a hřebíčkem“, „*pūgīphalaṃ mahad divyaṃ nāgavallīdalairyutam / elālavaṅgasamyuktaṃ tāmbūlaṃ pratigṛhyatām //*“, určený k ponechání v ústech, „*mukhavāsārthe tāmbūlam samarpayāmi*“.

---

<sup>85</sup> Arekový ořech, *Areca catechu* L., má opojné účinky, zřejmě proto je označován za „velmi zázračný“.

<sup>86</sup> Piper betle L.

### 3.1.29 Obětní dar (*dakṣiṇā*)

Poté nabídne obětní dar s konstatováním, že „zárodek zlata, spočívající v lůně zlatého vejce, vzbuzuje nejrůznější emoce a přináší nesmírně blahodárné plody, daruj mi tedy mír a pokoj“, „*hiraṇyagarbhagarbhasthaṃ hemabījaṃ vibhāvasoḥ / anantapuṇyapahaladam ataḥ śāntiṃ prayaccha me //*“, „*dakṣiṇāṃ samarpayāmi*“.

### 3.1.30 Kafrová lampa (*ārārtikaṃ*)

Poté nabídne „zapálený kafr, pocházející z kořenů banánovníku“, se žádostí k uctívanému bohu „pohlédni na mne a dej, ať si mohu něco přát“, „*kadalīgarbhasambhūtaṃ karpūraṃ tu pradīpitam / ārārtikaṃ kurve paśya mām varado bhava //*“, „*ārārtikaṃ samarpayāmi*“, poté kolem něj skropí vodu.

### 3.1.31 Obkroužení božstva lasturou (*śankha bhramaṇam*)

Poté uchopí lasturu naplněnou vodou, pětkrát s ní obkrouží božstvo a opět ji položí na své místo. Pak si oběma dlaněmi symbolicky nabere světlo a teplo z lampy a přenesení si jej na obličej, popř. do srdce, opláchne si ruce a vodou z lastury pokropí sebe i ostatní přítomné osoby.

### 3.1.32 Obcházení kolem božstva (*pradakṣiṇa*)

Nyní čtyřikrát<sup>87</sup> obejde božstvo, přičemž konstatuje, že „všechny jednotlivé hříchy, spáchané během (tohoto) života, jsou zničeny každým krokem (kolem božstva)“, „*yāni kāni ca pāpāni janmāntarakṛtāni ca / tāni sarvāni naśyantu pradakṣiṇa pade pade*“.

---

<sup>87</sup> *ekā caṇḍyā raveḥ sapta tisraḥ kāryā vināyake / hareścatasraḥ kartavyāḥ śivasyārdhapradakṣiṇā //* Mishra, 1993, s. 148, pozn. 1. V případě šivalingamu je předepsáno pouze poloviční obcházení božstva, jelikož není vhodné překračovat drenážní kanál odvádějící tekuté obětiny, jimiž je lingam poléván, ven z chrámu. Pokud není k obcházení božstva dostatek prostoru, obětník se pouze ve stoje čtyřikrát otočí na svém sedátku, což opět dokládá, že spíše než forma, jakou se daný úkon provede, je pouhý fakt, že se vykoná.

### 3.1.33 Hrst květů s modlitbou (*mantrapuṣpāñjaliḥ*)

Poté uchopí do ruky květy, které obětuje k nohám božstva s prosbou, aby „laskavě přijal tuto voničku květů, nabídnutou s vírou, oddaností a láskou“, „*śraddhayā siktayā bhaktyā hārdapremṇā samarpitaḥ / mantrapuṣpāñjaliś cāyaṃ kṛpayā pratigrhyatām //*“, „*mantrapuṣpāñjaliṃ samarpayāmi*“.

### 3.1.34 Uctivá poklona (*namaskāraḥ*)

Poté se pokloní božstvu s rukama sepjatýma do typického gesta pozdravu a oslavnou mantrou pozdraví příslušné božstvo, v našem případě tedy Višnu, „*namo'stvanantāya sahasramūrtaye sahasrapādākṣīrirubāhave / sahasranāmne puruṣāya śāśvate sahasrakoṭiyugadhāriṇe namaḥ //*“, „*prārthanāpūrvakaṃ namaskāraṃ samarpayāmi*“.

### 3.1.35 Vypití „vody z omytí nohou“ (*caraṇāmṛta-pānam*)

Poté se napije vody, kterou byl omyl božstvo, a pokropí si s ní hlavu, což zároveň komentuje mantrou, „vypiv vodu, která omyla nohy Višnu, která zabraňuje předčasné smrti a ničí všechny choroby, člověk se víckrát nerodí“, „*akālamṛtyuharaṇaṃ sarvavyādhivināśanam / viṣṇupādodakaṃ pītvā punarjanma na vidyate //*“.

### 3.1.36 Žádost o odpuštění (*kṣamā yācanā*)

Poté s pokorou požádá o prominutí chyb, kterých se během provádění rituálu dopustil, s následujícím půvabným konstatováním: „Bože, právě jsem dokončil tento obřad, který jsem provedl bez (správných) obětních formulí, bez správných obětních úkonů a bez oddané lásky. Nevím, jak (tě správně) pozvat (do božstva), nevím, jak se (správně) rozloučit, a dokonce nevím, jak (správně) provádět tento rituál, odpusť mi to, nejvyšší pane. Nemám jiného útočiště, jediným mým útočištěm jsi ty, proto mne nejvyšší pane laskavě ochraň“, „*mantrahīnaṃ kriyāhīnaṃ bhaktihīnaṃ janārdana / yatpūjitaṃ mayā deva paripūrṇaṃ tadastu me // āvāhanaṃ na jānāmi na jānāmi visarjanam / pūjāṃ caiva na jānāmi kṣamasva paramēśvara // anyathā*

*śaraṇaṃ nāsti tvameva śaraṇaṃ mama / tasmāt kāruṇyabhāvena rakṣa māṃ  
parameśvara //".*



## 4. Způsoby použití a symbolika květin v rituálu *pūjā*

Tento oddíl, založený na srovnání dostupných rituálních příruček, ilustruje roli květů a listů jakožto obětí při uctívání hinduistických božstev několika příklady používaných manter. O jednotlivých božích a bohyních se tvrdí, že mají své oblíbené a naopak neoblíbené květy, v některých případech jsou pak tyto seznamy poněkud rozsáhlejší a snad i mírně zavádějící. Přestože použití květin v rituálu nepochybně reflektuje důležitost oddané lásky *bhakti*, představuje poměrně složitý systém nejrůznějších pravidel co se týče nejen vhodnosti a nevhodnosti obětování tomu kterému božstvu během samotné pūdži, ale dokonce rovněž ohledně jejich sběru, či dokonce přepravy a skladování.

Jak jsme se již přesvědčili, květy jsou v rituálu přítomné doslova od začátku do konce, jelikož se nabízejí, spolu s dalšími obětinami, při prohlášení účelu rituálu na samotném jeho začátku („*saṅkalpa*“), až po *puṣpāñjali*, hrst květů či „voničku“, jak tento termín poeticky překládá Sir Monier-Williams, obětovanou na jeho samém závěru. Zjednodušeně lze říci, že pokud není mantra při určitém obětním úkonu doprovázena nabídnutím jiné obětiny, zaujímají toto místo květy, které se až na výjimky drží v pravé ruce za recitace mantry a poté symbolicky nabídnou k nohám božstva. V souvislosti se zmíněným aspektem lásky v rituálu se nabízí připomenout dva epitety Kámy, indického boha lásky - *puṣpadhanu*, a *kusumāyudha*, který dle mytologie probouzí lásku v srdcích bytostí tím, že je zasáhne svými květinovými šípy.<sup>88</sup>

<sup>88</sup> V sanskrtské kávjové literatuře nalezneme na téma těchto epitet celou řadu variací: *puṣpadhanu*, *puṣpadhanvan*, *puṣpacāpa*, *kusumakārmuka* („ten, který má luk z květin“), *puṣpabāṇa*, *puṣpaśara*, *kusumabāṇa*, *kusumaśara* („ten, který má šípy z květin“), *puṣpāyudha*, *puṣpāstra*, *kusumāyudha*, *kusumāstra* („ten, který je vyzbrojen květinami“). Cf. Monier-Williams, 2005, s. 298, 639-640. Bůh lásky *Kāma*, nebo též *Manmatha* („mysl znepokojující“), má za svou zbraň luk a toulec s pěti šípy, kterými jsou dle tradice květiny *aravinda* (*Nelumbo nucifera Gaertn.*), *aśoka* (*Saraca asoca (Roxb.) De Wilde*), *cūta* (*Magnifera indica L.*), *navamallikā* (*Jasminum sambac (L.) Ait.*), *nīlotpala* (*Nymphaea cyanea Roxb.*). Odtud i jeho další epiteton *pañcaśara*, „ten, který má pět šípů“. Jeho květinové šípy mají též označení *sammohana*, „příjemné vzrušení“, *unmādana*, „bláznivé opojení“, *śośana*, „vyschnutí, vyprahnutí (všech ostatních zájmů)“, *tāpana*, „spalující bezmocnost“ a *stambhana*, „ochromení, strnutí (běžných schopností)“, jakožto různé stavy lásky. Cf. Monier-

Jednotlivé obětní úkony jsou doprovázeny mantrami, které oslovují, popř. oslavují uctívané božstvo či nabízenou obětinu, a dále konstatováním právě prováděného rituálního úkonu. Struktura těchto úkonů během obřadu, uváděná ve studovaných příručkách, je pevná a pro všechna božstva víceméně totožná, pouze s drobnými specifickými odchylkami, jako např. zdobení bohyň tradičními znaky vdané ženy. Jednotlivé obřady se tedy liší v první řadě na úrovni pronášených manter, určitá specifika však najdeme i u některých z používaných obětí. Nejrozsáhlejší pokyny ohledně toho, co je vhodné a naopak nevhodné obětovat jednotlivým bohům, pak nalezneme právě u květů. Jedním z předmětů našeho zájmu je tedy otázka, zda a do jaké míry budeme schopni poznat z pouhého složení obětí, pro koho se daný rituál provádí, aniž bychom spatřili uctívané božstvo anebo slyšeli pronášené mantry.

#### 4.1 Způsob obětování

Formule, pronášené při obětování květů, popř. listů, a oslovující či oslavující uctívané božstvo nebo právě nabízenou obětinu si nyní dovolím ilustrovat několika ukázkami.

Například mantra, kterou příručky uvádějí pro obětování trávy *dūrvā* (*Cynodon dactylon* (L.) Pers) Višnuovi, oslovuje přímo tuto travu a zmiňuje mj. její mytologický původ: „*viṣṇvādi sarvadevānāṃ dūrve tvam prītidā sadā / kṣīrasāgarasambhūte vaṃśavṛddhikarī bhava //*“, tedy „Trávo dūrvo, která vždy těšíš Višnu a další bohy, zrozená z oceánu mléka, dej naší rodině blahobyť“.<sup>89</sup>

Když je však tato tráva obětována bohyni Mahálakšmí, která je rovněž *kṣīrasāgarasambhūtā*, tedy „zrozená z oceánu mléka“, mantra se mírně poupraví a již neoslovuje travu, nýbrž samotnou bohyni „*viṣṇvādi sarvadevānāṃ priyāṃ sarvasuśobhanāṃ / kṣīrasāgarasambhūte dūrvāṃ svīkuru sarvadā //*“, tedy „(Bohyně Lakšmí) zrozená z oceánu mléka, přijmi tuto krásnou travu *dūrvā*, která je drahá Višnuovi a ostatním bohům.“

Následující mantra oslovuje božstvo, avšak zároveň oslavuje obětovanou

---

Williams, 2005, s. 1181, 194, 1092, 442, 1258; Rao, 2003, s. 870.

<sup>89</sup> Garga, 1999, s. 122, Sharma, 1998, s. 126.

rostlinu. Jedná se o mantru doprovázející obětování *tulasī* (*Ocimum sanctum* L.) Višnuovi: „Nabízím ti *tulasī*, trsy jejichž květů připomínají zlato a šperky, dárkyni vysvobození ze světské existence, která je drahá Harimu,“ „*tulasīṃ hemarūpāṃ ca ratnarūpāṃ ca mañjarīm / bhavamokṣapradāṃ tubhyam arpayāmi haripriyām //*“.<sup>90</sup>

Podobně další mantra oslavuje Šivův oblíbený strom *bilva* (*Aegle marmelos* (L.), Corr.), v této mantře se téměř překrývá obraz Šivy a bilvového listu:<sup>91</sup> „*tridalaṃ triguṇākāraṃ trinetraṃ ca tridhāyudham / trijanmapāpa saṃhāraṃ bilvapattrāṃ śivārpaṇam //*“, tedy, „obětuji Šivovi bilvový trojlístek, (který představuje) stvořitele tří kvalit, jeho tři oči a tři druhy jeho zbraní, ničitele hříchů ze tří zrození.“<sup>92</sup>

#### 4.2 Otázka používání náhražek

Zajímavým způsobem použití květů v rituálu je jejich funkce náhražek (skt. „*pratinidhi*“) za jiné obětiny. Při uctívání bohyně Kālī se tak lze například setkat s použitím červených květů stromu *palāśa* (*Butea monosperma* (Lam.) Taub.) namísto krve a masa,<sup>93</sup> Bühnemann uvádí možnost nahrazení rituálního pohlavního styku v některých tantrických obřadech spojením květů *aparājitā* (*Clitoria ternatea* L.) a *karavīra* (*Nerium oleander* L.).<sup>94</sup> Kromě toho zde však pravděpodobně existuje ještě další úroveň náhražek, a sice možnost nahrazení určité květiny květinou jinou. K podrobnějšímu pojednání této problematiky se mi však dosud nepodařilo nashromáždit dostatek pramenů.

#### 4.3 Oblíbené a neoblíbené květy jednotlivých bohů

Nyní se konečně dostáváme k otázce oblíbených a neoblíbených květin a listů jednotlivých bohů. Jak jsme právě viděli, někdy jsou zmíněny přímo v doprovázející

---

<sup>90</sup> Garga, 1999, s. 122, Mishra, 1993, s. 236, Sharma, 1998, s. 126.

<sup>91</sup> Podobně jako v případě květu lotosu a bohyně Lakšmí v jedné pasáži hymnu Šrí Súktam, jak uvidíme níže.

<sup>92</sup> Garga, 1999, s. 131, Mishra, 1993, s. 268, Sharma, 1998, s. 136.

<sup>93</sup> Je zajímavé, že již v Mahábháratě představuje přirovnání bojovníků v tratolišti krve k tomuto stromu (zde většinou pod synonymem *kiṃśuka*), víceméně ustálenou frází.

<sup>94</sup> Viz Bühneman, 1988 (2), s. 66.

mantře. Tak například následující mantra, která oslovuje bohyni Durgu, uvádí: „*mandārapārijātādi pāṭalī ketakāni ca / jāṭī campaka puṣpāṇi gṛhāṇemāni śobhane //*“ tedy „Ó, krásná, přijmi tyto květy *mandāra* (*Calotropis gigantea* (L.) Ait.), *pārijāta* (*Erythrina variegata* L.), *pāṭalī* (*Stereospermum colais* (Buch.-Ham. ex Dillwyn) Mabb.), *ketaka* (*Pandanus fascicularis* Lam.), *jāṭī* (*Jasminum grandiflorum* L.), *campaka* (*Michelia champaca* L.) a další“.<sup>95</sup>

Jisté informace nalezneme rovněž v pokynech k provádění rituálu, manuály zde navíc uvádějí samostatné verše, jakási lidová rčení, ze kterých se například dozvíme, že *tulasī* (*Ocimum sanctum* L.) by se nikdy neměla nabízet bohu se sloní hlavou Ganéšovi, tráva *dūrvā* (*Cynodon dactylon* (L.) Pers) bohyni Durze a sluneční bůh Súrja by neměl být nikdy uctíván listy stromu *bilva* (*Aegle marmelos* (L.), Corr.), ledaže by z nich byl odstraněn stonek. Jiný verš říká, že Šivovi nelze obětovat květy jasmínu (*kunda*, *Jasminum multiflorum* Roth), Višnuovi květy durmanu (*dhattūra*, *Datura metel* L.), bohyni Durze květy rostlin *arka* a *mandāra* (varianty *Calotropis gigantea* (L.) Ait.), a bohu slunce Súrjovi květy rostliny *tagara* (*Tabernaemontana coronaria* Willd).<sup>96</sup>

Příručky dále citují pasáže z purán, upapurán či starších rituálních příruček. Z těch se dozvídáme, že Ganéša má rád všechny květy, avšak ze všeho nejvíce jej potěší stébla zelené nebo bílé trávy *dūrvā* se třemi nebo pěti listy a, jak již bylo uvedeno výše, není vhodné jej uctívat lístky *tulasī*.<sup>97</sup> Bohyně Durga má ráda všechny květy předepsané pro uctívání Šivy, nicméně nejraději má květy rostliny *apāmārga* (*Achyranthes aspera* L.), a dále červené květy obecně. Poté je s odkazem na starší text *ācārabhūṣaṇa* uveden dlouhý seznam květin vhodných pro uctívání Durgy. Kromě bílých a červených květů ji lze uctívat květy *mallikā* (*Jasminum sambac* (L.) Ait.), *jāṭī* (*Jasminum grandiflorum* L.), *kuṅkuma* (*Crocus sativus* L.), *padma* (*Nelumbo nucifera* Gaertn.), *palāśa* (*Butea monosperma* (Lam.) Taub.), *tagara* (*Tabernaemontana coronaria* Willd.), *aśoka* (*Saraca asoca* (Roxb.) De Wilde), *campaka* (*Michelia champaca* L.), *bakula* (*Mimusops elengi* L.), *mandāra* (*Calotropis*

---

<sup>95</sup> Garga, 1999, s. 146, Sharma, 1998, s. 141.

<sup>96</sup> Garga, 1999, s. 70, Sharma, 1998, s. 67.

<sup>97</sup> Mishra, 1993, s. 343.

*gigantea* (L.) Ait.), *kunda* (*Jasminum multiflorum* Roth), *tirīṭaka* (*Symplocos racemosa* Roxb.), *karavīra* (*Nerium oleander* L.), *arka* (*Calotropis gigantea* (L.) Ait.), *śiṃśapā* (*Dalbergia sisoo* Roxb.), *aparājītā* (*Clitoria ternatea* L.). Jelikož jsou květy *arka* a *mandāra*, jak jsme viděli výše, v některých textech naopak zakázány, tato příručka uvádí, že se jedná zároveň o doporučené i zakázané květy a měly by se použít pouze v případě, kdy nejsou k dispozici jiné předepsané květy. Žádným jiným bohyním kromě Durgy by se však obětovat neměly.<sup>98</sup>

Zdaleka nejpočetnější a nejrozsáhlejší jsou však pasáže věnované vhodným a nevhodným květinám pro Višnu a Šivu. Vskutku puránický charakter těchto textů lze ilustrovat na několika seznamech doporučených květů pro Višnu. Prvním z nich je seznam dvaceti květů citovaný z Narasimhapurány, kde oběť každého následujícího květu přináší tisíckrát vyšší prospěch než květ předchozí. Pokud by tedy chtěl ctitel Višnu dosáhnout výsledku z obětování jednoho jasmínového květu *jātī* (*Jasminum grandiflorum* L.), který je ten nejlepší z dvacítky nejlepších, pomocí obětování květů *droṇapuṣpa* (*Leucas aspera* Link), které zaujímají nejnižší příčku z této dvacítky nejoblíbenějších, počet květů, který by musel obětovat, bude činit celkem tisíc na dvacátou, což by mu, s nadsázkou řečeno, trvalo přinejmenším několik životů.

Do obdobné situace se ovšem dostane, bude-li chtít potěšit Višnu různými druhy leknínových (*Nymphaea spec.*) a lotosových (*Nelumbo nucifera* Gaertn.) květů. Obětování jednoho květu bílého leknínu (*śvetotpala*) zde přináší stejný prospěch jako sto květů červeného leknínu (*raktotpala*), přičemž jeden květ modrého leknínu (*nīlotpala*) se vyrovná sto květům bílého leknínu (*śvetotpala*). Nakonec se dostáváme ke květu lotosu (*padma*), o kterém se tvrdí, že přináší *lakṣakoṭī* - krát, tedy, budeme-li počítat doslovně, stotisíckrát deset miliónů, vyšší prospěch než květ předchozí a text výslovně uvádí, snad až poněkud ironicky, „*kim anyair bahubhiḥ puṣpair*“, tedy „k čemu (rozuměj nabízet) spousty jiných květů“.

Ačkoli jsou zvadlé květy obvykle pro obětování nepřijatelné, v případě již zmíněné Višnuovy oblíbené *tulasī* platí řada výjimek. V pasáži citované z Padmapurány se tak dočteme, že Višnu dá přednost zvadlým či dokonce suchým

---

<sup>98</sup> Ibid., s. 343–346.

lístkům *tulasī* před celým věncem z květů *mālatī*, což je synonymum již zmíněného květu jasmínu (*jātī*, *Jasminum grandiflorum*), který je však i jinde uváděn jako Višnuův nejoblíbenější.<sup>99</sup> A ještě jinde nalezneme seznam dvaceti květů, které jsou údajně Višnuovi stejně drahé jako jeho choť Lakšmí.<sup>100</sup>

Jelikož jsou texty tohoto typu poměrně četné, a navíc často obsahují velmi rozmanité květy, přímo se nabízí možnost jejich statistického zpracování. V následujícím oddílu uvádím výsledky své práce v oblasti srovnání těchto relevantních pasáží z rituálních příruček a purán, kterých jsem dosud našel čtyřicet šest.

#### **4.4 Srovnání pasáží oblíbených a neoblíbených květů**

Porovnávané pasáže obsahují seznamy doporučených a zakázaných květů pro uctívání jednotlivých hinduistických božstev. Níže uvedené výsledky jsou založeny na porovnání 13 seznamů doporučených<sup>101</sup> a 5 seznamů zakázaných<sup>102</sup> květin pro Višnu, 11 seznamů doporučených<sup>103</sup> a 2 seznamy zakázaných<sup>104</sup> květin pro Šivu, 6 seznamů doporučených<sup>105</sup> a 3 seznamy zakázaných<sup>106</sup> květin pro bohyni Durgu a

---

<sup>99</sup> Tak například text *Pūjāprakāśa* uvádí, že ačkoli „zvadlé listy a odstátá voda nejsou vhodné k použití (pro rituální účely), neplatí to, pokud se jedná o vodu z (posvátné řeky) Gangy a listy (posvátného keříku) *tulasī*,“ „*varjyaṃ paryuṣitaṃ pattraṃ varjyaṃ paryuṣitaṃ jalam / na varjyaṃ jāhnavī toyaṃ na varjyaṃ tulasīdalām* //“, Viz Mitramiśra, 1913, s. 49.

<sup>100</sup> *Ibid.*, s. 350n.

<sup>101</sup> *Agnipurāṇa* 202.2–12, 247.1–4; *Viṣṇudharmottarapurāṇa* 81.38–43, 89.39–40; *Vāmanapurāṇa* 68.12–15; *Nāradapurāṇa* 1.13.60–62; *Mahābhārata* 14.96.15(.4.1626–34); *Nityakarmapūjāprakāś* s. 351, pozn. 4, s. 352, pozn. 1, s. 353, pozn. 1, s. 354, pozn. 1, s. 355, pozn. 1 a 4.

<sup>102</sup> *Viṣṇudharmottarapurāṇa* 81.44–45, *Agnipurāṇa* 247.5, *Nāradapurāṇa* 1.67.60, *Nityakarmapūjāprakāś* s. 357, pozn. 4 a 5.

<sup>103</sup> *Agnipurāṇa* 202.14; *Liṅgapurāṇa* 1.27.35–39, 1.79.15–17, 1.81.12–13; *Nāradapurāṇa* 1.13.60–61, 1.79.234–235, 1.123.50–51; *Vāmanapurāṇa* 36.12–13; *Garuḍapurāṇa* 1.117.1–12; *Mahābhārata* 13.134.57(.15.4381); *Nityakarmapūjāprakāś* s. 346.

<sup>104</sup> *Nāradapurāṇa* 1.67.61; *Nityakarmapūjāprakāś* s. 348, pozn. 4.

<sup>105</sup> *Agnipurāṇa* 178.12–14, *Nāradapurāṇa* 1.90.36–43, 1.115.11, *Nityakarmapūjāprakāś* s. 344, pozn. 3, s. 345, pozn. 2a a 2b.

<sup>106</sup> *Nāradapurāṇa* 1.67.62, 1.67.69; *Nityakarmapūjāprakāś* s. 345, pozn. 3.

4 seznamy doporučených<sup>107</sup> a 2 seznamy zakázaných<sup>108</sup> květin pro boha slunce Súrju. Nízké procento květů vyskytujících se ve více než polovině seznamů pro konkrétní božstvo však poukazuje na to, že k pochopení případných hlubších souvislostí systému jejich použití (které nicméně stále předpokládám) bude zřejmě třeba prostudovat zdrojové texty též v kontextu data a lokality jejich původu, a snad i s přihlédnutím k jejich spojení s určitou konkrétní náboženskou tradicí.

Přesto dosavadní výsledky potvrzují domněnku, že kromě skupiny květů, které jsou vhodné k obětování božstvům všeobecně, lze identifikovat některá jasná specifika, a to opět především v případě Višnu a Šivy, a právě porovnání květů pro tyto dva bohy se budeme blíže věnovat po prozkoumání několika obecně vhodných květů. Přitom se pokusíme zvážit, zda jejich použití v rámci rituálu *pūjā* lze spojovat výhradně s mytologií, či zda bude relevantní zvážit i vlastnosti, popř. habitat dané rostliny.

#### **4.4.1 Univerzálně vhodné květy**

Ke květinám, které lze označit za univerzálně vhodné či oblíbené všemi bohy, patří *campaka*, *karavīra*, *aśoka*, *padma* a *bilva*. Jedná se buď o květy s příjemnou vůní (*campaka*, *karavīra*, *aśoka*), o květ či list s pozitivní symbolikou (*bilva*), nebo obojí, jako je tomu v případě lotosu.

Květ lotosu (*padma*), *Nelumbo nucifera* Gaertn., čeleď *Nelumbonaceae* (dříve *Nymphaeaceae*), (*Viṣṇu* 6/13, *Śiva* 4/11, *Durgā* 3/6, *Sūrya* 2/4),<sup>109</sup> zaujímá mezi květy oblíbenými u všech bohů přední místo, ačkoli se jistě nejedná o květ v praxi nejčastěji obětovaný. O zvláštní pozici lotosu v indické kultuře jakožto významného

---

<sup>107</sup> *Nityakarmapūjāprakāś* s. 359, pozn. 1 a 5, s. 360, pozn. 1 a 2.

<sup>108</sup> *Nāradapurāṇa* 1,67.62; *Nityakarmapūjāprakāś* s. 361.

<sup>109</sup> V zájmu přehlednosti jsou počty výskytů v seznamech doporučených květů uvedeny spolu s celkovým počtem vyhodnocených seznamů pro dané božstvo. Údaj „Viṣṇu 6/13“ tedy v tomto případě znamená, že květ lotosu se v celkovém počtu třinácti seznamů květů vhodných pro uctívání Višnu objevil pod některým ze svých synonym (*padma*, *kamala*, *puṇḍarīka*, *pañkaja* atd.), celkem šestkrát.

symbolu krásy, čistoty, štěstí a dobra,<sup>110</sup> se napsalo již mnoho, až po názor, že ve staré Indii nebyl lotos vnímán jako pouhý symbol, nýbrž přímo jako viditelné zosobnění božského. Ať již je tomu jakkoli, tento květ je velmi silně spojen s Višnuem,<sup>111</sup> a především s jeho chotí, bohyní Šrí, a to již od védských dob. V hymnu *Śrīsūktam*, jejím nejvýznamnějším chvalozpěvu, téměř splývá obraz lotosu a bohyně, která je oslovována jako ta, která má barvu lotosu, tvář, oči i stehna krásná jako lotos, která se zrodila z lotosu, nosí lotosový věnec a stojí v lotosovém květu.<sup>112</sup> S podobným obrazem se pak setkáváme i v pozdějších popisech klasického hinduistického mýtu o stloukání mléčného oceánu.<sup>113</sup>

Další tři květy, oblíbené dvěma či více božstvy v uvedených seznamech jsou *campaka*, *aśoka* a *karavīra*. Kromě sladké vůně nabízejí všechny tři tyto květy další, nikoli nezajímavé konotace.

*Campaka* (*Viṣṇu* 8/13, *Śiva* 3/11, *Durgā* 4/6, *Sūrya* 1/4), *Michelia champaca* L., čeleď *Magnoliaceae*, je vysoký stálezelený strom s podlouhlými žlutými až oranžovými květy s velmi silnou vůní. Vyskytuje se v lesích po celé Indii, a je rovněž kultivován, zřejmě již od velmi dávných dob, a to především pro své omamně vonící květy, které si ženy s oblibou vplétají do vlasů. Má řadu synonym, které odrážejí opojnou vůni jeho zlatavých květů, a zřejmě implikují též funkci prostředku k zasílání důvěrných zpráv.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> V kontextu chrámového rituálu bychom neměli opomenout zmínit, že s lotosem se v chrámech často setkáme též ve formě podstavce či trůnu ikony božstva.

<sup>111</sup> Lotos je jedním z Višnuových charakteristických znaků (spolu s lasturou, diskem a kyjem). Višnu je rovněž často oslovován jako *padmanābha*, tedy „ten, z jehož pupku roste lotos“ (což odkazuje na známý mýtus o stvořiteli Brahmovi, který sedí v lotosu, vyrůstajícím z Višnuova pupku), a *puṇḍarīkākṣa*, „lotosooký“.

<sup>112</sup> *padme sthitāṃ padmavarṇāṃ tām ihopahvaye śriyam (Śrīsūktam 4b) ... śriyaṃ vāsaya me kule mātaraṃ padmamālinīm (11b) ... padmānane padma ūrū padmākṣi padmasambhave (17a)*; in: Scheftelowitz, 1906, s. 72;

<sup>113</sup> Viz např. překlad jedné z verzí tohoto mýtu, uvedené v Bhágavatapuráně, Zbavitel, 1986, s. 230-232.

<sup>114</sup> Cf. Dvořák, 1999. Ohledně použití květu *campaka* při zvláštním rituálu „*sarvaśadhi*“ (dosl. „všelék“), který se provádí s vírou v uzdravení při onemocnění tuberkulózou viz Hříbek, 2004, s. 58. Bunce uvádí, že tento květ, spojovaný zejména s bohem Rámou a jeho manželkou Sítou,



*Aśoka* (*Viṣṇu* 8/13, *Śiva* 1/11, *Durgā* 3/6, *Sūrya* 1/4), *Saraca asoca* (Roxb.) De Wilde, čeleď *Leguminosae*, je rovněž stálezelený strom se silně vonnými květy oranžové až žlutooranžové barvy, které se nacházejí v hustých chocholících. Vyskytuje se ve stálezelených lesích po celé Indii až do nadmořské výšky cca 750 m, a je rovněž s oblibou kultivován. Dle mytologie pomohl Rámově manželce Sítě zachovat si počestnost, když byla uvězněna na Lance v ašókovém hájku. Se jménem stromu, které má význam „ne-smutný“, či „ten, který nezpůsobuje smutek“, si v klasické sanskrtské literatuře často pohrávají zejména postavy hrdinek odloučených od svých milenců, aby se konečně dobraly k významu „ten, který odstraňuje smutek“.

*Karavīra* (*Viṣṇu* 8/13, *Śiva* 5/11, *Durgā* 3/6, *Sūrya* 3/4), *Nerium oleander* L., čeleď *Apocynaceae*, tedy oleandr, je velký stálezelený keř s vonnými červenými či bílými květy, ve kterých dle Lingapurány sídlí bůh *Gaṇeśa*,<sup>115</sup> známý především jako odstraňovatel překážek.<sup>116</sup> Dymock rovněž zaznamenal hojné používání květů bílého i červeného oleandru při hinduistických obřadech.<sup>117</sup>

Další oblíbenou obětinou pro všechna čtyři božstva je *bilvapattra* (*Viṣṇu* 6/13, *Śiva* 7/11, *Durgā* 1/6, *Sūrya* 2/4), tedy list stromu *bilva*, popř. v pozdějším jazyce *vilva*, *Aegle marmelos* (L.), Corr., z čeledi *Rutaceae*. Jedná se o opadavý strom s trojčetnými listy, který roste v suchých lesích a je rovněž s oblibou kultivován.<sup>118</sup> Je

---

symbolizuje vášeň čisté lásky a údajně rozkvétá, když slyší smích krásné mladé ženy. Bunce, 1997, s. 57. U tohoto zdroje se však některé informace prokázaly jako nepodložené.

<sup>115</sup> *karavīre gaṇādhyakṣo* (*Liṅgapurāṇa*, 1.81.36).

<sup>116</sup> *vighnavināyaka*, *vighnanāśaka*, tj. pán, resp. odstraňovatel překážek, apod. Kompletní seznam této skupiny Ganéšových epitet (včetně např. *vighnajit*, *vighnapati*, *vighnarāja*, *vighnādhipa*, *vighnahant*) viz Monier-Williams, 2005, s. 957–958.

<sup>117</sup> Dymock, 1890, s. 398–400.

<sup>118</sup> Velkou oblibu používání listů stromu *bilva* při hinduistických obřadech opět zaznamenal i Dymock: „*Bilva* is a sacred tree amongst the Hindus, its leaves being used in the worship of *Śiva*. On this account, it is to be found cultivated everywhere in Hindu gardens. It is considered sacrilegious to destroy it; enormous quantities of the leaves are gathered for use in the temples at certain seasons. In ancient Sanskrit poems it is frequently alluded to as an emblem of increase and fertility, it is considered to be very auspicious. The fruit is the subject of several Solar-phallic myths.“ Viz Dymock, 1890, s. 277–279.

považován za příznivý a opět spojován s bohyní Šrí, resp. Lakšmí. Jedno z jeho jmen je *śrīphala*, tedy plod (bohyně) Šrí, jinde se uvádí, že Lakšmí dlí v jeho listech<sup>119</sup> a zmínku o něm nalezneme též v již uvedeném hymnu *Śrīsūktam*.<sup>120</sup> Zřejmě z tohoto důvodu jsou jeho listy vhodné k obětování u nohou Višnu spolu s květy lotosu.<sup>121</sup> V souvislosti s Lakšmí, která je bohyní zdaru a prosperity, je pro nás velmi zajímavá též pasáž z Aitaréjabráhmany, doporučující zhotovení obětního kůlu ze dřeva tohoto stromu, který na základě logiky typické pro tento typ textů spojuje s prosperitou, výživností a světlem.<sup>122</sup> Zdá se tedy, že jak obecné povědomí o vlastnostech některých přírodnin, tak myšlenkové postupy využívání jejich symboliky v rituálu, po kterých pátráme v hinduistickém rituálu, mohly existovat již ve védských dobách.

V hinduistickém rituálu je však strom *bilva* spojen především s bohem Šivou,<sup>123</sup> což odráží další z jeho jmen – *śivadruma*, tedy Šivův strom. Trojčetný tvar jeho listů má symbolizovat Šivovy tři oči.<sup>124</sup> V systému staroindického lékařství jsou bilvovým listům připisovány ochlazující účinky, na základě čehož se lze tázat, zda jejich obliba při uctívání Šivy částečně nesouvisí s jejich symbolickou schopností zchladit jeho výbušný temperament.

Zvláštní postavení listů stromu *bilva* při uctívání Šivy potvrdilo i vysoké procento výskytů ve zpracovaných seznamech. Kromě toho však existují v puránách četné

---

<sup>119</sup> *bilvapattre sthitā lakṣmī devī lakṣaṇasaṃyutā (Līngapurāṇa 1.81.29).*

<sup>120</sup> *ādityavarṇe tapaso'dhijāto vanaspatis tava vrkṣo'tha bilvaḥ (Śrīsūktam 6a), in: Scheftelowitz, 1906, s. 72.*

<sup>121</sup> *kamalaiḥ pūjayet pādau dvitīye bilvapattrakaiḥ (Agnipurāṇa 205.6).*

<sup>122</sup> „He who desires nutritious food and he who desires prosperity should make his sacrificial post of bilva wood. Year by year, the bilva tree is fruitful; therefore it is a rūpa of nutritious food. Up to the root, it is beset all along with branches; therefore it is (a rūpa) of prosperity. He prospers in offspring and cattle who knowing thus makes the sacrificial post of bilva wood. Now as to (his using) bilva wood, they say about bilva that '(it is) light'; a light he becomes among his own people, the chief of his own people he becomes, who knows thus.“ Viz Gonda, 1957, s. 97.

<sup>123</sup> Ohledně příběhu z Brhaddharmapurány, který odráží spojení tohoto stromu jak s Lakšmí, tak se Šivou, ve kterém se řadit, které si Lakšmí usekne, aby jej obětovala Šivovi namísto lotosového květu, kterého se jí nedostává, promění v bilvu, viz Hříbek, 2004.

<sup>124</sup> Ohledně další symboliky listů tohoto stromu v souvislosti s Šivovými různými atributy, viz výše, v oddílu popisujícím mantry používané při obětování květů.

kratší pasáže, které odkazují na rituál k uctění Šivy jen krátce a kromě bilvových listů nezmiňují žádné další květy ani listy, či dokonce žádné jiné obětiny, než *bilvapattram*.<sup>125</sup> Tak například *Liṅgapurāṇa* uvádí, že i když by se při uctění *śivaliṅgamu* nepoužily jiné doporučené květy, bilvový list by se neměl nikdy vynechat,<sup>126</sup> zatímco v Šivapuráně se říká, že moudrý člověk by nikdy neměl uctívat Šivu bez značky ze tří čar nanesených z popela (*tripuṇḍra*), bez girlandy ze semen stromu *rudrākṣa*<sup>127</sup>, a bez listu stromu *bilva*.<sup>128</sup> Pro případ nedostupnosti čerstvých listů se pak lze dokonce setkat s imitacemi listu tohoto stromu ze stříbra.

Až dosud jsme se věnovali květům a listům, vhodným pro uctívání více božstev, nyní však přejdeme ke květům vhodným k uctívání konkrétních božstev. Jak jsem již zmínil výše, nejrozsáhlejší seznamy, na které jsem dosud narazil, a to jak z hlediska počtu textů, tak z hlediska počtu zmiňovaných květů, jsou seznamy týkající se uctívání Višnu a Šivy. Višnuisté se navíc zdají být nejpřísnější co se týče zakázaných květů, jelikož pasáže zakazující používání určité rostliny nalezneme nejčastěji právě u Višnu.<sup>129</sup> A jedině v seznamech, které zakazují použití některých květů, zejména pak květů *arka* a *dhattūra*, při uctívání Višnu, se setkáme s vyhrožováním peklem, popř. strachem, nemocemi a bídou, byť by byly obětovány jen z neznalosti.<sup>130</sup> Rostlina *arka* je nepřijatelná až do takové míry, že dokonce ani

<sup>125</sup> Tyto pasáže do výsledků zahrnuty nebyly, jelikož by zbytečně zkreslovaly procentuální zastoupení ostatních květů.

<sup>126</sup> *śamīpuṣpaṃ ca vidhinā bilvapattram ca pañkajam / anyānyapi ca puṣpāṇi bilvapattram na saṃtyajet // (Liṅgapurāṇa 1.92.175).*

<sup>127</sup> *Elaeocarpus ganitrus* Roxb.

<sup>128</sup> *vinā bhasmatripuṇḍreṇa vinā rudrākṣamālayā / bilvapattram vinā naiva pūjayecchaṅkaram budhaḥ // (Śivapurāṇa 1.21.55).*

<sup>129</sup> Jako např. následující konstatování, že květ *śirīṣa* a další Šivovy oblíbené květy nejsou vhodné pro Višnu. - *śirīṣasya ca puṣpāṇi śaivānyanyāni yāni ca / etāni varjitānyeva viṣṇumetairna pūjayet //*, Mitramiśra, 1913, s. 68 - 69.

<sup>130</sup> *kuṭajaiḥ śālmaliyais ca śirīṣair narakādikaṃ (Agnipurāṇa 202.13), kośātikyarkadhattūrasālmallgirikarṇikā, kaputthalāṅgullśiṅgukovidāraśirīṣakaiḥ / ajñānāt pūjayet viṣṇuṃ nara narakamāpnuyāt // (Mishra, 1993, s. 357, pozn. 4), nārkaṃ nonmattakaṃ kāmicit tathaiva girikarṇikām / na kaṅṭakārikāpuṣpam acyutāya nivedayet // kauṭajam śālmaliṣpam śairīṣam ca janārdane / nivedite bhayaṃ rogaṃ niḥsvatām ca prayacchati // (Viṣṇudharmottarapurāṇa 81.44–45).*

květy, které se přišly do styku s jejím listem (konkrétně pokud byly přineseny zabalené v jejím listu), nelze použít k obětování.<sup>131</sup> Na druhou stranu se však jedná o jeden z nejoblíbenějších květů Šivy.

#### 4.4.2 Specifické květy pro konkrétní bohy

##### 4.4.2.1 Šiva

*Arka* (Šiva 7/11), *Calotropis gigantea* (L.), Ait., čeleď *Asclepiadaceae*, je velký keř s hustými větvemi a bílými či nafialovělymi květy, který roste na suchých opuštěných místech. Ve védských dobách se jeho listy používaly při uctívání slunce, jak zřejmě naznačují i jeho synonymní sanskrtské názvy *āditya* a *sūryapattra*, ačkoli i tehdy byla tato rostlina údajně obávaná. V malých dávkách se všechny části rostliny používají k čištění krve. Dymock nicméně uvádí, že se šťáva této rostliny v Indii používala jako jed k zabíjení novorozenečků, kterým se kápla do úst, k umělému přerušování těhotenství, a že bylo zaznamenáno i několik případů použití k sebevražedným účelům.<sup>132</sup> Rao uvádí, že kořeny velmi starých exemplářů této rostliny tvarem připomínají podobu boha Ganéši.<sup>133</sup> Bunce pak zmiňuje zvyk nošení amuletů ze dřeva této rostliny k posílení mužnosti.<sup>134</sup>

*Dhattūra* (*dhustūra*, *unmatta*: Šiva 6/11), *Datura metel* L., čeleď *Solanaceae*, neboli durman, který běžně roste jako plevel na opuštěných místech a podél cest, je další velmi oblíbenou rostlinou Šivy, která je zároveň zakázaná pro uctívání Višnu. Jedná se o jednoletou bylinu s velkými květy, které jsou z vnější strany nafialovělé a uvnitř bílé. Tato rostlina má afrodiziakální, narkotické, utišující, toxické a dávivé účinky. V Indii existují záznamy o jejím rozsáhlém použití jako kriminální jed, moderní hindština zná i „technický termín“ *dhatūriyā*, označující traviče pomocí

---

<sup>131</sup> *karāṇītaṃ paṭānītaṃ ānītaṃ cārkapattraḥ / eraṇḍapattra'pyānītaṃ tat puṣpaṃ sakalaṃ tyajet // (karo'yaṃ vāmaḥ, paṭo'dhovastram)*. Mitramiśra, 1913, s. 60.

<sup>132</sup> Dymock, 1890, vol. II, s. 428-437. Viz též Remington, 1918, s. 1344–1350.

<sup>133</sup> Které se pak používají jako božstvo zejména v tantrických rituálech, viz Rao, 2003, s. 62.

<sup>134</sup> Bunce, 1997, s. 18. Zde snad ani není třeba odkazovat na šivalingam jakožto falický symbol plodnosti, a mýty o stovkách tisíc let, které Šiva tráví v milostných hrátkách se svou chotí.

durmanu.<sup>135</sup>

*Apāmārga* (Śiva 5/11), *Achyranthes aspera* L., čeleď *Amaranthaceae*, je další oblíbenou rostlinou Šivy, kterou nalezneme podél cest a na opuštěných místech. Již od védských se dob používá k obětem a kouzlům, a má pověst mocného talismanu, který člověka chrání zejména proti hadům a štírům, které paralyzuje. Podle mytologie tato bylina vyrostla z hlavy démona jménem Namučí, kterého kdysi Indra zabil, aby pak s její pomocí zničil všechny demony.<sup>136</sup>

#### 4.4.2.2 Višnu

Višnu má naopak v oblibě nejrůznější druhy jasmínu, které se mu většinou obětují navlečené do girland. Jedním ze známých epitet Višnu-Kršny je *vanamālin*, tedy „ten, který má (na krku) věnec lesních květů“.<sup>137</sup>

*Mālatī* a *jātī* (*Viṣṇu* 10/13) jsou sanskrtská synonyma pro květ jasmínu, *Jasminum grandiflorum* L., čeleď *Oleaceae*, velkého stálezeleného keře s bílými květy velmi silné vůně, které rostou na nových výhoncích. Jeden ze sanskrtských významů slova *mālatī* je dívka, popř. panna, v hindštině mladá žena,<sup>138</sup> v obou jazycích má pak toto slovo ještě další význam „měsíční světlo, noc“, který nás, jak uvidíme níže, může směřovat k zajímavému závěru. Vysoký počet výskytů tohoto květu ve zpracovaných seznamech potvrzuje samostatné zmínky, které jej prohlašují za Višnuův nejoblíbenější. Olej získávaný z jasmínových květů se používá k výrobě

---

<sup>135</sup> Podobně i slovesná vazba „*dhatūrā denā*“ (dosl. „podat někomu durman“), znamená otrávit někoho durmanem, kdežto fráze „*dhatūrā to nahī khā gayā hai?*“ (dosl. „cožpak požil durmanu?“) znamená „zřejmě se zbláznil“. Viz McGregor, 1993, s. 521.

<sup>136</sup> Cf. Dymock, 1890, vol. III, s. 135-136

<sup>137</sup> Monier-Williams uvádí pro slovo *vanamālā* význam „girlanda z lesních květů, (zejm.) věnec, který nosí Kršna“. Viz Monier-Williams, 2005, s. 918. Jako technický termín *vanamālā* označuje „girlandu z lesních květů, v jejímž středu se nacházejí velké květy *kadamba*, kterou nosí Višnu jako jeden ze svých charakteristických znaků“, viz Rao, 2003, s. 1489. Jak uvidíme níže, strom *kadamba* má silnou souvislost právě s Kršnou. Bunce pak doplňuje, že věnec označovaný tímto termínem by měl sahat božstvu po kolena, viz Bunce, 1997, s. 330.

<sup>138</sup> Viz Monier-Williams, 2005, s. 814, McGregor, 1993, s. 809. Rao zmiňuje zdobení věncem z květů *mālatī* též pro božstva Kršnovy milenky Rádhy, viz Rao, 2003, s. 1394.

vysoce kvalitních parfémů a kosmetiky.

K dalším doporučeným druhům jasmínu (všechny z čeledi *Oleaceae*) patří *mallikā* (*Viṣṇu* 9/13), *Jasminum sambac* (L.), Ait., polovzpřímený, někdy popínavý keř s bílými květy silné vůně, *kunda* (*Viṣṇu* 8/13), *Jasminum multiflorum* Roth, velký keř s bílými květy jemné vůně a *yūthikā* (*Viṣṇu* 7/13), *Jasminum auriculatum* Vahl, středně velký keř opět s bílými květy sladké vůně.

Vzhledem se jasmínům podobá i další Višnuův oblíbený květ, *tagara* (*Viṣṇu* 6/13), *Tabernaemontana coronaria* Willd., z čeledi *Apocynaceae*. Jedná se opět o stálezelený keř s bílými květy sladké vůně, u kterých domácí lékařská tradice uvádí chladivý účinek, kvůli kterému se používají například při pocitech pálení kůže.

Dalším květem, který je uváděn jako Višnuův velmi oblíbený, je *ketaka* (*Viṣṇu* 5/13), *Pandanus fascicularis* Lam. (syn. *Pandanus odoratissimus* L.f.), čeleď *Pandanaceae*. Tyto květy, které vyrážejí z palmovitých keřů, hojně kultivovaných po celé Indii, mají sladkou květinovou vůni a ženy je často s oblibou nosí ve vlasech. Tento květ je spojen s představou odloučení milenců, která odpovídá též konceptu kršnaistické oddané lásky k Bohu, a naopak se uvádí jako nepřijatelný pro Šivu. Dymock vysvětluje Šivovu zášť k tomuto květu následujícím příběhem: Šiva kdysi prohrál v sázce se svou ženou Párvatí veškerý majetek včetně oděvu, a v záchvatu lítosti odešel z domova. Jeho přátelé, kterým se po něm velmi stýskalo, vypátrali, že se odebral do kětakového lesa, kde se ponořil do askeze. Párvatí se tedy proměnila v domorodou ženu s květem kětaky ve vlasech, vydala se za ním do lesa, a poté, co se jí podařilo zlomit jeho asketický slib, začala jej kárat za přelétavost, načež Šiva proklel květ kětaka i každého, kdo by se opovážil jej obětovat v jeho svatyni.<sup>139</sup>

V seznamech doporučených Višnuových oblíbených květů dále často figurovaly *pāṭalā*, a *tilaka*, u kterých se mi však z hlediska symboliky v rituálu dosud nepodařilo

<sup>139</sup> Viz Dymock, 1890, s. 535-537. Květ *ketaka* se objevil v obou seznamech květů zakázaných při uctívání Šivy. Následující krátká pasáž z *Nāradapurāny* nicméně popisuje Šivu, jak ve *Vārāṇasī* uctívá sám sebe ve formě lingamu kromě dalších obětí překvapivě i tímto květem: *svātmānaṃ svayamabhyarcya cakre pāśupatavratam / tatastatra mahāpūjāṃ liṅge gandhādibhiścaret // droṇapušpairbilvadalairarkapuṣpāisca ketakaiḥ / puṣpaiḥ phalairmiṣṭapakvairnaivedyairvividhairapi //* (*Nāradapurāṇa* 1.123.50–51).

nalézt bližší souvislosti. *Pāṭalā* (*Viṣṇu 7/13*), *Valeriana jatamansi* Jones, z čeledi *Valerianaceae*, je víceletá bylina, dorůstající výšky až 45 cm, s bílými či narůžovělými květy, které jsou často jednopohlavní, tj. samčí a samičí květy se nacházejí na různých rostlinách. Tato bylina roste na himálajských svazích až do výšky 3000 m, v lékařství se používá její kořen. *Tilaka* (*Viṣṇu 6/13*), *Symplocos racemosa* Roxb., čeleď *Symplocaceae*, je keř či menší strom s nažloutlými květy, roste po celé severovýchodní Indii až do nadmořské výšky 850 m, z jeho kůry se vyrábí červený prášek používaný jako sektářské znaménko na čelo („*tilaka*“), Monier-Williams uvádí používání tohoto prášku i při festivalu Hólí.

Poslední rostlinou, kterou zmíníme v souvislosti s Višnuem je protějšek Šivova nejoblíbenějšího stromu bilva, a sice známý posvátný keřík tulasí, *Ocimum sanctum* L. (syn. *Ocimum tenuiflorum* L.), čeleď *Lamiaceae*. Počet výskytů *tulasī* v dosud prozkoumaných seznamech doporučených rostlin je poměrně nízký (*Viṣṇu 5/13*), nicméně podobně jako v případě bilvy nacházíme četné pasáže, které velebí používání *tulasī* při uctívání Višnu, ať již přímo jako obětina, nebo jako dárkyni oddanosti či osvobození, spolu s například Bhagavadgítou či řekou Gangou. Jestliže jsme výše zmínili květ lotosu jako bohatý symbol v indickém myšlení obecně, můžeme pravděpodobně dodat, že *tulasī*, která je rovněž označována za vtělení bohyně Lakšmí, je podobně bohatým symbolem, co se týče jejího používání ortodoxními višnuisty jakožto nejvhodnější obětiny, symbolu božství, či vnějšího znaku příslušnosti k višnuistické náboženské tradici, a dokonce i sama rostlina tulasí se může stát předmětem zajímavého způsobu symboliky. Pěstování tulasí je totiž běžně rozšířeným zvykem ve višnuistických chrámech a domácnostech, a i když zde samotná rostlina někdy může chybět, základní architektonické rozvržení domu počítá se specificky tvarovaným podstavcem, určeným výhradně k tomu, aby na něm stála nádoba s touto rostlinou.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Na tomto místě si opět dovoluji uvést postřeh z terénního výzkumu, který považuji z hlediska vztahu zbožného hinduisty k posvátným rostlinám (a nejen jim) za poměrně výmluvný. S výše zmíněnou nádobou s keříkem tulasí se lze setkat ve většině višnuistických chrámů severní Indie, samotná rostlina je však často v poměrně zuboženém stavu, přestože, či lépe řečeno protože, ji „s láskou a oddaností“ téměř nepřetržitě zalévají zástupy věřících. A třebaže nemá téměř žádné listy, je stále předmětem náležité úcty.

#### 4.5 Shrnutí dosavadních poznatků o symbolice rostlin v rituálu pūjā

Při srovnání doporučených květů pro uctívání hinduistických bohů Višnu a Šivy jsme narazili na dvě různé skupiny rostlin evokující dvě poměrně odlišné skupiny obrazů, které víceméně odpovídají charakteru těchto dvou bohů. Na jedné straně jsme viděli skupinu tří rostlin, které rostou podél cest a na opuštěných místech, čímž mohou naznačovat určitou souvislost s védským bohem Rudrou, žijícím mimo společnost bohů na osamělých místech. Do této skupiny patřil narkotický květ durmanu (*dhattūra*), používaný jako jed k sebevražedným, popř. vražedným účelům, z lékařského hlediska hodnotný, ale přesto obávaný květ rostliny *arka*, zneužívaný k vraždám novorozeňat či umělému vyvolání potratu, a květ rostliny *apāmārga*, odedávna využívaný v magii. Na druhé straně jsme viděli vonné jasmínové květy, navlékané do girland a evokující obrazy mladých dívek a nocí ve stálezelených lesích indických nížin, které následoval květ *ketaka*, implikující odloučení milenců. Dosavadní výsledky mne tak přesvědčují o tom, že systém použití květů při uctívání hinduistických božstev nejen, že není arbitrární, ale že naopak v poměrně značné míře využívá různé vlastnosti květů k tomu, aby zesiloval symboliku celého rituálu, samotné květy pak mohou sloužit jako symboly na více než jedné úrovni.

Na první, všeobecné či nerozlišené úrovni, lze považovat krásné květy s omamnou vůní za symbol oddané lásky obětující osoby vůči uctívanému božstvu, za symbol krásy, vznešených pocitů a dobra. V indickém prostředí je pak tato symbolika bohatší ještě o kontext květinových šípů boha lásky.

Na další, spíše technické úrovni, může obětování konkrétního květu konkrétnímu božstvu symbolizovat úsilí o navázání osobnějšího kontaktu s uctívaným božstvem, s konkrétní silou vědomí, které toto božstvo představuje, o posílení přítomnosti tohoto boha, která má být při prováděném rituálu vnímána. Na této úrovni bych přirovnal použití oblíbeného, či pokud možno nejoblíbenějšího květu k použití mantry, resp. bídžamantry, která slouží k ještě přesnějšímu zacílení příslušné mantry, ke zvýšení intenzity daného aspektu vědomí. Stejně jako tedy můžeme například nasměrovat pozdrav k bohyni Šrí mantrou „*oṃ śrīyai namaḥ*“, či ještě přesněji v kombinaci s příslušnou bídžamantrou pro tuto bohyni „*oṃ śrīṅg śrīyai namaḥ*“, můžeme jí namísto jiných květů nabídnout její oblíbený lotosový květ.



S trochou básnické licence se pak můžeme tázat, zda bude na místě pohlížet na použití květů v tomto rituálu v analogii ke způsobu, jakým se používají v klasické sanskrtské literatuře. Může-li autor kávjového díla pomocí pouhého odkazu na vhodný květ na vhodném místě evokovat celou scénu, lze snad očekávat, že určitý květ nabídnutý určitému božstvu bude naznačovat nějakou konkrétní scénu z hinduistické mytologie, související s takovým božstvem, ať již se jedná o květ durmanu, obětovaný na *Šivaliṅgamu* a evokující obraz boha Šivy, pijícího jed při stloukání nebeského oceánu, věnec jasmínových květů, evokující obraz Višnu - Kršny, dovádějícího s pastýřkami ve svěžím hájku o úplňkové noci, nebo květ rudého ibišku, evokující obraz ukrutné bohyně Kálí, ženoucí se po bitevním poli s vyplazeným jazykem, a hltající krev zabitých démonů? Pravým znalcem rituálu, *pūjā saḥṛdayou*, mohu-li si tento termín dovolit, vychutnávajícím si takovou báseň rituálu, pak bude buď samotné uctívané božstvo, pro jehož potěšení se koneckonců celý rituál provádí, popř. *pūjārī*, který rituál provádí, či lidé, kteří jsou mu přítomni, pokud jsou si ovšem vědomi příslušného kontextu.

## 5. Závěr

Jak jsme měli možnost se přesvědčit v předchozích kapitolách, textové a epigrafické zmínky i archeologické nálezy potvrzují, že počátky rituálu *pūjā* je třeba hledat v posledních staletích období bráhmanismu v oblasti tradice domácího védského rituálu, a že tento rituál obsahuje védské prvky, které byly původně určeny k uctivému přijetí váženého hosta. Setkali jsme se též s odkazem na existenci zpodobnění boha Indry, které však zatím nedokážeme uspokojivě vysvětlit. Viděli jsme, že ačkoli ikony bohů se již v období krátce před a kolem přelomu letopočtu těšily všeobecné úctě, tehdejší normativní texty silně znevažovaly kněze, kteří byli protagonisty jejich veřejného uctívání v chrámech, což může, ale také nemusí, odrážet snahu představitelů staršího modelu rituálu omezit, či alespoň zpomalit nástup nové formy uctívání. S rozmachem bhaktického hnutí, se kterým koncepce rituálu *pūjā* jistě souzněla lépe než starý model veřejné oběti, pak védská oběť ustupuje definitivně do pozadí. V pozdějších textech se na ni může dokonce odkazovat jen jako na jakési měřítko k hodnocení důležitosti jednotlivých obětí či rituálních úkonů ve smyslu srovnávání množství prospěchu („*puṇyam*“), které však bývá při takovém srovnání na straně védských obětí značně podhodnoceno. Zajímavý je již samotný tento přístup, který může i zde naznačovat snad až tendenci k mechanizaci rituálu a jeho účinků.

Blíže jsme si představili rituál *pūjā* jakožto jednu z nejrozšířenějších forem současné hinduistické veřejné i soukromé religiozity a seznámili se s jeho základní strukturou, která je ve většině případů stejná a prostor k variabilitě tak zbývá kromě použitých průvodních manter jen u některých z nabízených obětí, v první řadě u květin. Pro jejich výběr a použití existuje řada omezujících a usměrňujících pravidel, která mimo jiné vyhrazují některé květiny pro uctívání určitého konkrétního boha či bohyně. V některých případech nám zatím zůstávají důvody takového výběru skryty, v jiných se nám podařilo nalézt pravděpodobné důvody používání konkrétní květiny pro konkrétního boha, které ze své podstaty musí vždy souviset s jeho určitým mytologickým obrazem, ve kterém však daná květina nemusí přímo figurovat, ale může na něj odkazovat, ať již svým vzhledem, místem výskytu, svými

fyziologickými vlastnostmi, či jménem, nejčastěji však kombinací několika těchto faktorů, napovědět přitom může i srovnání se symbolikou daného květu v klasické sanskrtské literatuře.

Výsledky této práce naznačují, že k získání komplexního obrazu o dané problematice bude nutné v první řadě doplnit dostupné zdroje informací, přitom však navíc posoudit nejen hledisko regionální a historické, ale zřejmě i hledisko příslušnosti zdroje informací k jednotlivým proudům v rámci hinduistických náboženských systémů. V první řadě se jedná o rozšíření počtu zohledněných rituálních příruček, další informace lze získat v rámci terénního výzkumu, a to jednak v menších lokálních chrámech, u kterých lze předpokládat větší míru dodržování standardních zásad se spíše drobnějšími lokálními odchylkami, jednak ve významných chrámech ve velkých náboženských střediscích (Mathura, Váránasí, apod.), které mohou dodržovat dokonce různá pravidla pro jednotlivé dny v roce.

Závěrem ještě zbývá pokusit se zodpovědět výše vznesenou otázku, zda lze pravidla ohledně vhodných a nevhodných květů chápat mimo jiné též jako odraz snahy o dosažení co nejefektivnějšího provedení rituálu z hlediska zesílení vnímání přítomnosti uctívaného božstva využíváním symboliky těchto květů jakožto odkazů na konkrétní mytologické obrazy. Jak jsme viděli v závěru předchozí kapitoly, nabízí se zde vzdálená analogie k linii literární teorie citových nálad, rozpuku a ozvuku, *rasy, sphóty a dhvani*. Dosavadní bádání nasvědčuje, že tato domněnka nemusí být zcela neopodstatněná. Za zmínku přitom stojí i to, že kašmírský filosof a literární teoretik Abhinavagupta, který výše zmíněnou linii literární teorie završil, se nikterak nebránil hledání podobností a rozdílů mezi estetickým a náboženským zážitkem,<sup>141</sup> a je dokonce možné, že jednou z inspirací při vypracování této literární teorie mu mohl být právě rituál.<sup>142</sup> Tento směr dalšího rozpracování tématu symboliky květin v hinduistickém rituálu pak považuji za vůbec nejzajímavější ze všech výše načrtnutých možností.

---

<sup>141</sup> Viz Masson, Patwardhan, 1985, s. 161-164.

<sup>142</sup> Ibid., s. 43.

## Seznam použité literatury:

- Banerjea, J.N., 1985, *Development of Hindu Iconography*. New Delhi.
- Bunce, F.W., 1997, *A dictionary of Buddhist and Hindu iconography*. New Delhi.
- Bühnemann, G., 1988, *The Worship of Mahaganapati According to the Nityotsava*. Wichtrach.
- Bühnemann, G., 1988, *Pūjā, A study in Smārta Ritual*. Vienna.
- Dallapiccola, A. L., 2002, *Dictionary of Hindu Lore and Legend*. London.
- Desai, K.S., 1973, *Iconography of Vishnu*. New Delhi.
- Duda, P., 2006, Flowers and leaves in the worship of Hindu deities, in: Vacek, J. (ed.), 2006, *Pandanus '05: Nature in Literature, Myth and Ritual*. Prague, pp. 113–120.
- Duda, P., 2007, Flowers in Hindu ritual literature, in: Vacek, J. (ed.), 2007, *Pandanus '06: Nature in Literature and Ritual*. Prague, pp. 251-259.
- Dvořák, J., 1999, Neem and Campaka in Classical Indian Literatures, in: Vacek, J., Knotková-Čapková, B., (eds.), 1999, *Pandanus '98: Flowers, Nature, Semiotics – Kavya and Sangam*. Prague, pp. 43–66.
- Dymock, W., 1890, *Pharmacographia Indica*. London.
- Einoo, S., 1996, The Formation of the Puja Ceremony, in: *Studien zur Indologie und Iranistik 20*. Reinbek.
- Flood, G., 1999, *An Introduction to Hinduism*. Cambridge.
- Garga, M. K., 1999, *Brihad Nityakarma Paddhati*. Delhi.
- Gonda, J., 1957, *Some observations on the relations between "gods" and "powers" in the Veda ...* 's-Gravenhage.
- Gonda, J., 1969, *Aspects of Early Visnuism*. Uttecht.

- Gonda, J., 1977, *The Ritual Sutras*. Wiesbaden.
- Gonda, J., 1985, *The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda*. Amsterdam.
- Griffith, R.T.H., 2006, *Rigveda: Humanity's Oldest Scripture*. New Delhi.
- Gruenendahl, R., 1983-1989, *Visnudharmah - Precepts for the worship of Visnu*. Wiesbaden.
- Gupta, A.S., 1967, *Vamanapurana*. Varanasi.
- Halbfass, W., 1990, *Inclusivism and Tolerance in the Encounter Between India and the West*, in: *India and Europe*. Delhi.
- Hopkins, T.J., 2007, *The Hindu Religious Tradition*. Belmont.
- Hřibek, M., Rama's inventory of flowers for Durga worship according to the Krttivasi Ramayana, in: Vacek, J., (ed.), 2004, *Pandanus '04: Nature in Literature*. Prague, pp. 47–64.
- Klostermaier, K.K., 1989, *A Survey of Hinduism*. Albany.
- Lingapurana*, 1906, Bombay: Venkatesvara Steam Press.
- Mahabharata*, 1999, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Masson, J.L., Patwardhan, M.V., 1985, *Shantarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*. Pune.
- McGregor, R.S., 1993, *Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford.
- Mishra, R., Mishra, L., 1993, *Nityakarma – Pujaprkash*. Gorakhpur.
- Mitrarniśra, 1913, *Vřramitrodaya*, ed. by Parvatīya Nityānanda Śarmā. Benares.
- Mitra, R., 1870-1879, *Agnipurana*. Calcutta.
- Monier-Williams, M., 2005, *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi.
- Prasad, R.C., 1994, *Tulasidasa's Shri Ramacharitmanasa: The Holy Lake of the Acts of Rama*. Delhi.

- Rao, S.K.R., 2003, *Encyclopaedia of Indian Iconography*. Delhi.
- Rao, S.K.R., 2005, *Agama-Kosha, Vol.IV, Pāñcarātrāgama*. Delhi.
- Remington, J.P., Wood, H.C., (eds.), 1918, *The Dispensatory of the United States of America*. Philadelphia.
- Scheftelowitz, I., 1906, *Die Apokryphen des Rgveda*. Breslau.
- Sharkey, G., 2001, *Buddhist Daily Ritual, The Nitya Puja in Kathmandu Valley Shrines*. Bangkok.
- Sharma, R., 1998, *Brihad Nityakarma Paddhati*. Allahabad.
- Shastri, N.K.A., 1978, The Mimamsa Doctrine of Works, in: Chattopadhyaya, D. (ed.), 1978, *Studies in the history of Indian philosophy*. Calcutta.
- Shivapurana*, 1920, Bombay: Venkatesvara Steam Press.
- Staal, F., 1993, *Rules without Meaning*. New York.
- Strnad, J., 2003, *Dějiny Indie*. Praha.
- Taber, J. A., 1983, *Transformative Philosophy. A study of Shankara, Fichte, and Heidegger*. Honolulu.
- Thieme, P., 1971, *Kleine Schriften*, ed. by G. Buddruss. Wiesbaden.
- Warrier, P.K., Nambiar, V.P.K., Ramakutty, C., 1994-1996, *Indian Medicinal Plants: A Compendium of 500 Species*. Chennai.
- Zbavitel, D., a kol., 1986, *Bohové s lotosovýmá očima*. Praha.
- Zbavitel, D., Vacek, J., 1996, *Průvodce dějinami staroindické literatury*. Třebíč.