

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií



Bakalářská práce

POJETÍ FEMININITY VE VYBRANÝCH PRACÍCH ČESKÉ INDOLOGIE O HINDUISMU

Eva Šenkýřová

vedoucí práce: doc. PhDr. Blanka Knotková-Čapková, Ph.D.

Praha 2013

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracovala samostatně, všechny použité prameny a literaturu jsem řádně citovala a uvádím je v bibliografii. Práce nebyla použita k získání jiného či stejného titulu.

V Praze dne 27. června 2013

.....

podpis

Děkuji všem, kteří mne v průběhu psaní práce podporovali a zejména pak doc. PhDr. Blance Knotkové-Čapkové Ph.D., vedoucí mé bakalářské práce, za odborné vedení, cenné rady a připomínky a trpělivost.

Obsah

1. Úvod /6
 - 1.1. K výběru tématu a zkoumaných textů /6
 - 1.2. Základy genderové problematiky /7
2. **Metodologická a teoretická východiska práce /10**
 - 2.1. Metodologická východiska /10
 - 2.2. Teoretická východiska /11
3. **Kontextuální ukotvení tématu /14**
 - 3.1. Pojetí ženství v historické a sociologické rovině /14
 - 3.1.1. Tradiční pojetí ženské role v hinduistické společnosti – Manuův zákoník /14
 - 3.1.2. Historicko-sociologický kontext: Vlivy, které postavení ženy v průběhu dějin modifikovaly /17
 - 3.1.2.1. Áryjové /17
 - 3.1.2.2. Příchod islámu /18
 - 3.1.2.3. Britové /18
 - 3.1.3. Ženské obřadnictví /20
 - 3.2. Pojetí ženství v mytologické rovině /22
 - 3.2.1. Ženská božstva /22
 - 3.2.2. Archetypální vzory ženství /24
 - 3.2.2.1. Draupadí /24
 - 3.2.2.2. Síta /25
4. **Pojetí ženství v *Hinduismu* Dušana Zbavitele /28**
 - 4.1. Biografický kontext /28
 - 4.2. O textu /29
 - 4.3. Pojetí ženství v historické a sociologické rovině /29
 - 4.3.1. Tradiční modely ženství /29
 - 4.3.2. Reformní hnutí a emancipace žen /31
 - 4.3.3. Tantrická dvojakost /32
 - 4.4. Pojetí ženství v mytologické rovině /33
 - 4.5. Jazykové prostředky /34
5. **Pojetí ženství v *Hinduistovi od zrození do zrození* Hany Preinhaelterové /36**
 - 5.1. Biografický kontext /36
 - 5.2. O textu /37
 - 5.3. Pojetí ženství v historické a sociologické rovině /37
 - 5.3.1. V zajetí tradice? /37
 - 5.3.2. Žena – stále matka a manželka /37
 - 5.3.3. Tradice malá jen svým jménem /39
 - 5.3.4. Překročit práh.. /40
 - 5.4. Pojetí ženství v mytologické rovině /41
 - 5.4.1. Bohyně mateřských vlastností /41
 - 5.4.2. Tradiční Síta a netradiční Draupadí /42
 - 5.5. Jazykové prostředky /43

- 6. Pojetí ženství v *Hrdinkách Kámasútry* Dagmar Markové /44**
 - 6.1. Biografický kontext /44
 - 6.2. O textu /44
 - 6.3. Pojetí ženství v historické a sociologické rovině /45
 - 6.3.1. Manu zůstává legendou /45
 - 6.3.2. Žena – vládkyně a básnířka /46
 - 6.3.2.1. Muslimské hrdinky /47
 - 6.4. Pojetí ženství v mytologické rovině /48
 - 6.4.1. Gándhíovská Síta /48
 - 6.5. Jazykové prostředky /49
- 7. Komparativní analýza všech textů /50**
- 8. Závěr /53**
- 9. Bibliografie /57**

1. Úvod

1.1. K výběru tématu a zkoumaných textů

V této práci chci spojit svůj zájem o indickou kulturu se zájmem o genderovou problematiku. Nerovnosti ve společnosti a jejich reprezentace, zřejmé či skryté, v genderové i v jiných oblastech poutají moji pozornost vždy. Považuji za nutné o této problematice diskutovat, přestože si myslím, že její aktuálnost je v naší západní kulturní oblasti méně naléhavá¹ než např. v oblastech postkoloniálních.

V této práci se budu zabývat pojetím femininity v pracích tří českých autorů, kteří píšou o hinduismu. Jedná se o *Hinduismus* Dušana Zbavitele, jednoho z předních českých indologů, text *Hinduista od zrození do zrození* od bengalistky Hany Preinhaelterové a knihu indoložky Dagmar Markové *Hrdinky Kámasútry*. Každý z těchto textů se s tématem femininity vyrovnává jinak, některý hlouběji do detailů než jiné. Předpokládám, že důvodem pro tuto rozdílnost by mohl být zejména charakter textů. Zbavitel nabízí pohled na hinduistickou víru, jeho text je filosofického rázu. Oproti tomu Marková, středem jejího zájmu je samotná žena (respektive dějiny indických žen), podává historický pohled na ženskou roli ve společnosti a náboženství. Poslední analyzovaný text je ze všech tří nejvíce popisný, vyjadřuje osobní zážitky autorky a jeho hlavní osou je vykreslení nejdůležitějších rituálů přechodu jak žen, tak i mužů. Pro svou práci pokládám tyto texty za nosné zejména proto, že vycházejí od dvou významných českých indoložek a jednoho indologa a zároveň se s tematikou hinduismu a jeho náboženských a společenských otázek vypořádávají naprosto odlišným způsobem.

Při analýze budu vycházet z obecných genderových koncepcí, budu využívat práce západních i indických feministických teoretiček a dalších autorek i autorů, jejichž středem zájmu je některá z oblastí sociálního světa, která vybízí k genderové interpretaci.

¹ To je samozřejmě velmi obecné stanovisko- mám jím však na mysli pouze to, že např. feministické požadavky dosáhly u nás všeobecnějšího rozšíření a přijetí ve společnosti (nehledě na faktory, které to způsobily) i když ani u nás není výjimkou setkat se s negativními názory na feministické aktivity či genderová studia obecně.

1.2. Základy genderové problematiky

Existovalo-li to, co dnes nazýváme genderem odjakživa, není jasné.² Avšak pokud hovoříme o evropské kulturní oblasti nebo, jako v našem případě, o prostředí indickém, sociální role, které jsou přisuzovány ženám, se vždy zřetelně liší od těch, které jsou přisuzovány mužům. S tím souvisí i jakýsi ideál ženství- femininity a mužství- maskulinity, který by měl být společností dodržován a reprodukován. Tato reprodukce, zajišťována především socializací všech jedinců, způsobuje, že na základě lidského pohlaví jako biologické danosti (i když jak ukazuje Renzetti a Curran to není vždy jednoznačné³) se konstruuje společenská kategorie genderu.

Existují na něj dva hlavní způsoby nazírání. Esencialistické pojetí považuje genderové rozdíly, které vychází z biologické odlišnosti mezi ženami a muži, za přirozené. Na základě biologických odlišností vznikají odlišné genderové role, které symbolizují očekávané a preferované chování. Touto argumentací ospravedlňují esencialisticky smýšlející klasickou ženskou domácí roli, která je podle nich funkční a plyne z logiky věci a muže jeho biologické vlastnosti naopak předurčují k roli živitele a vůdce rodiny. Problém této teorie však je, že femininita a maskulinita a její projevy jsou zde chápány jako přirozené a tudíž jakékoli pokusy o změnu jejich chápání jsou zbytečné. Ani ženy ani muži nemohou změnit své jednání a myšlení, jelikož vychází z jejich přirozenosti. Rozdíl mezi genderem a pohlavím je tu minimalizován. Tento přístup je navíc často zneužíván k ospravedlnění diskriminace založené na pohlaví. Vynechává také důležitý aspekt moci, jejíž požívání je závislé na ovládnutí společenských prostředků (např. peníze, majetek) a velmi často také závislé na nezměnitelných vlastnostech jedince, jako je právě pohlaví a dále rasová a etnická příslušnost či věk. Na druhé straně stojí přístup zvaný konstruktivismus. Pro něj je typické, že gender chápe spíše jako společensky utvářenou kategorii, než jako vrozenou danost. Nezasťmává však ani vliv biologických predispozic, nýbrž tvrdí, že jsou s kulturními faktory úzce provázány. Usilují o holistický pohled na způsoby utváření odlišného postavení žen a mužů, jelikož ani ženy jako skupina ani muži jako skupina se

² Existuje více evolučních zdůvodnění původu genderových rolí, dostupný archeologický materiál nabízí v této otázce množství různých interpretací, viz. Renzetti, Curran 2003: 25-26

³ Více k této problematice viz. Renzetti, Curran 2003: 64-69

nevyrovnávají jen se svou biologickou podstatou, nýbrž i s dalšími okolnostmi a omezeními, které ovlivňují strategie, kterými reagují na své postavení.⁴

Gender je však vnímán odlišně u odlišných náboženských směrů. Náboženství, která vycházejí z principu zjevení, mají jinou koncepci než náboženství vycházející z tradice. A to samozřejmě nejen v pojetí genderu. Prvním jmenovaným jde zejména o vytvoření jednotné duchovní obce, v níž si jsou všichni rovni, a jejich úsilí směřuje ke světu duchovnímu. Naopak tradiční systémy, k nimž můžeme zařadit i hinduismus, se vyznačují zvláštním důrazem, který kladou na zachování kontinuity rodu a z toho plyne i jejich duální – esencialistické – pojetí genderu jako biologicky determinované kategorie (tedy muž oplodňuje, žena rodí). Sexualita má prvořadně za cíl plození potomků, není tedy tabuizována, avšak jen do té doby, dokud odpovídá pravidlům heteronormativity. S tím souvisí i důraz na podřízení žen mužům, jež najdeme v ortodoxních proudech těchto náboženství a kterému se budu věnovat níže. Existují však i náboženství, ve kterých najdeme kombinaci obojího (tedy prvku zjevení i genderovou hierarchii) jako je např. islám.⁵

Jako významný činitel v utváření genderových identit a společenských norem a tudíž i vzorců femininity a maskulinity však nemůžeme opomenout literární díla, zejména ta patřící do literárního kánonu. Podržíme-li základní rozdělení zdrojů hinduistické literární tradice, jak jej podává např. Zbavitel (1993), tj. na *šruti*⁶ a *smrti*⁷, naši pozornost je třeba směřovat zejména ke druhé skupině. Tento soubor návodů a příkazů tykajících se způsobů, jak žít a jednat v každodenním životě, je základem i pro dnešní společenskou situaci. Postupem času se obohacoval a mimo *śáster* a *súter* se jeho součástí staly také *itihásy* – mýty a legendy, které nejenom poskytovaly vysvětlení neznámých jevů, ale pro náš účel především také příklady a vzory chování v různých životních situacích (sem spadá Mahábhárata i Rámájana, o nichž bude řeč později).⁸ Tyto texty předepisující normy správného jednání pro ženy i muže vytvářejí genderový řád a jeho hierarchii.⁹ Nemůžeme tedy tyto texty ponechat bez povšimnutí, chceme-li ženskou otázku dostatečně porozumět, jelikož je evidentní, že jsou kořenem všeho

⁴ Renzetti, Curran 2003: 22-35

⁵ Knotková-Čapková in Knotková-Čapková a kol. 2008: 8

⁶ „to, co bylo slyšeno“ neboli to, co lidé mají od bohů, sami to nevymysleli, je to celý soubor véd

⁷ „to, co je třeba podržet v paměti“

⁸ Zbavitel 1993: 9-10

⁹ Knotková-Čapková in Knotková-Čapková a kol. 2008: 10

následujícího. Dle Mukherjee (1994) jsou těmi texty, které jsou s to umožnit nám hlubší pochopení ženské problematiky v dnešní společnosti zejména *Manuův zákoník (Manusmrti)*¹⁰ a Kautiljova *Arthaśāstra*¹¹. A to hned z několika důvodů. Jsou autentické, pocházejí z období 400 př. n.l. až 500 n.l., ve kterém došlo k mnoha událostem, které měly významný vliv na sociální organizaci v Indii. Navíc s ohledem na sekulární povahu Arthaśāstry a didakticko-náboženskou povahu Manuova zákoníku lze porovnat, zda-li se tyto prameny vyrovnávají odlišně nebo totožně s ženskou otázkou právě na základě jejich povahy.¹²

Nelze opomenout zmínit, že tato problematika vychází z faktu, že *„většina žen a mužů žije ve společnosti s tzv. patriarchálním pohlavně-genderovým systémem (...), v němž muži zauímají nadřazené postavení vůči ženám a v němž jsou vlastnosti a činnosti vnímané jako mužské hodnoceny výše než ty, které jsou vnímány jako ženské.“* (Renzetti, Curran 2003: 22). Totéž tvrdí i Mukherjee (1994: 2): *„... společnost, která klade důraz na muže, je celosvětovým fenoménem bez ohledu na to, jaká jsou ústavní nařízení jednotlivých společností.“* Jak vidíme, patriarchát je v souvislosti s ženskou problematikou zmiňován velmi často. A proto je třeba být si jeho významem jist. Výše zmíněná definice Renzetti a Curran mi přijde dostačující. Nutno však podotknout, že ač by se to mohlo zdát jako nepochybný fakt, patriarchát vždy nezakládá stejné podmínky pro všechny muže a všechny ženy. Jakkoli „proti“ smyslu tohoto řádu by se mohlo jevit, ne všichni biologičtí muži těží z výhod patriarchátu.¹³ Jsou to ti muži, kteří neodpovídají tradiční představě maskulinity (např. gayové). Naopak ženy, které systém přijaly za svůj a plní roli, která se od nich očekává, z něj mohou těžit více než někteří muži.¹⁴ S patriarchátem velmi často souvisí také androcentrismus. Otrocky přeloženo jako „mužostřednost“, čímž vlastně význam tohoto dostatečně ozřejmujeme. Muži, jejich pohled na svět a jeho prožívání je pokládáno (či spíše muži jej pokládají) za normu či standard, jehož prostřednictvím je pak pohlíženo na ženy.

¹⁰ Přeloženo do češtiny Janem Kozákem a vydáno roku 2012 v nakladatelství Bibliotheca gnostica

¹¹ Přeloženo Dušanem Zbavitelem a vydáno roku 2001 v nakladatelství Arista

¹² Mukherjee 1994, 6-7 (nebude-li uvedeno jinak, všechny citace jsou přeloženy autorkou)

¹³ Havelková 2004: 207

¹⁴ Knotková-Čapková in Knotková-Čapková a kol. 2005: 141-142

2. Metodologická a teoretická východiska práce

V této kapitole objasním metodologický postup svého zkoumání a dále navážu představením sekundární literatury, se kterou budu pracovat a představením teoretických konceptů, které dané prameny obsahují.

2.1. Metodologická východiska

Na vybrané texty se budu dívat pomocí obsahové analýzy z genderového hlediska. Vzhledem k tomu, že předmětem mého zkoumání budou tři texty, platí, jak píše Blanka Knotková-Čapková o literární vědě, že *„nelze pojednání o teorii a metodologii prakticky rozpojovat; můžeme sice hovořit o metodě diskursivní, obsahové nebo třeba archetypální analýzy (...), ale jejich uplatňování se odvíjí od použitých teorií.“* (Knotková-Čapková 2011: 11). Způsob mé analýzy tedy bude závislý na zvolených výchozích teoretických konceptech. V genderové analýze však jde zejména o prozkoumání autorčina či autorova pojmání a konstruování genderu. Přesněji, zajímá nás, jaké obrazy ženství a mužství čtenářkám a čtenářům předkládá, je-li chycen/a ve stereotypním uvažování a genderově nekorektním vyjadřování. Můžeme zjišťovat, jaké role a vlastnosti ženám a mužům přisuzují a nakolik to odpovídá klasickým patriarchálním hodnotám a napomáhá k reprodukci genderových stereotypů a společenského řádu.

Bude se jednat o analýzu kvalitativní (dle Scherera tzv. hermeneutickou). Pomocí ní se odhalují v textu na první pohled nezřejmé a hlubší struktury a významy, které text explicitně nevyjadřuje.¹⁵ Jako každá metoda, skýtá i tato pozitivní a negativní aspekty. Scherer za negativa považuje zejména omezení v počtu možných analyzovaných textů a subjektivitu výzkumu, jehož výsledek je značně závislý na osobě autora/ky a lze je tedy jen velmi těžce ověřit.¹⁶ Otázkou však je, není-li autorova či autorčina subjektivita v tomto případě spíše plusem. Interpretace odkazuje na prostředí vlastní autorce či autorovi a na mnohost možných výkladů zdánlivě jednoznačných textů. Nehledě na to, že osobu autora/ky z výzkumu nikdy zcela vyloučit nelze. Za kladný aspekt považuje především možnost zkoumat text z mnoha

¹⁵ Scherer 2004: 29

¹⁶ Tamtéž: 29

různých hledisek.¹⁷ Jan Hendl ve svém *Úvodu do kvalitativního výzkumu o hermeneutickém výzkumu* říká následující: „*Základním principem je tzv. hermeneutický kruh. To zn. kruhový pohyb výkladu, který začíná první základní znalostí textu, která tvoří pozadí pro jemnější analýzu jeho jednotlivých částí.*“ (Hendl 1997: 23) Přes stádia následující za sebou se dostáváme od předporozumění k hlubšímu porozumění tématu.¹⁸ Touto cestou se chci vydat při své analýze i já. Ve zkoumaných textech se zaměřím zejména na genderové stereotypy v zobrazování femininity a maskulinity, dotknu se i problematiky archetypu, jelikož s genderovými stereotypy úzce souvisí. „*Mytologicko literární archetypy (...) působí jako předobraz sociálně koncipovaných genderových stereotypů a genderových rolí. Posloupnost vývoje je tedy následující: genderový archetyp → genderový stereotyp → genderová role.* (Knotková-Čapková, Kynčlová, Matonoha in Knotková-Čapková a kol. 2010: 19, zvýraznění v originále). Autorský kolektiv navíc poukazuje na nutnost chápat tyto kategorie jako společenské konstrukty, nikoliv jako esenciální danosti. Zaměřím se tedy na to, jak tyto kategorie autor/ky chápou (konstruktivisticky/esencialisticky) a obecně na to jak, pokud vůbec, konstruují gender. V neposlední řadě se zaměřím na způsob vyjadřování autora/ek. „*Mluvení totiž představuje jednání. Prostřednictvím mluvního projevu zhmotňujeme obsah své ženské či mužské genderové příslušnosti.*“ (Valdrová 2005: 58) Jazyk je nástroj, který nejen udržuje a odráží nerovné postavení žen a mužů, ale zároveň jej vytváří. Budu se zajímat o to, jestli používají genderově diskriminující jazyk jako je např. generické maskulinum či jazykové stereotypy a klišé.¹⁹

2.2. Teoretická východiska

Teoreticky budu vycházet především z obecných genderových konceptů, jak je prezentují např. Renzetti a Curran (2003). Dalším důležitým zdrojem je dnes již klasické dílo Simone de Beauvoir *Druhé pohlaví* (1967), jejíž hlavní myšlenka se zakládá na existenci kategorie Druhého jako základní kategorii lidského myšlení.²⁰ Beauvoir píše: „*Žena je určována a diferencována svým vztahem k muži, nikoliv muž svým vztahem k ní; žena je nepodstatná vzhledem k podstatnému. On je subjekt, on je Absolutno: Ona je to Druhé.*“ (1967: 10). Beauvoir navíc upozorňuje, že ženino chápání

¹⁷ Scherer 2004: 29

¹⁸ Hendl 1997: 23

¹⁹ Tamtéž: 58

²⁰ Beauvoir 1967: 11

kategorie toho druhého je poněkud specifické. Je pochopitelné, že skupina obvykle chápe sebe samu jako První a ostatní pak označuje jako Druhé. Ženy jsou však jiné a samy přijaly označování sebe samých jako těch Druhých.²¹ V tomto kontextu bychom neměli opomenout zmínit, jaké je stanovisko indických feministických teoretiček. V kontextu toho, co bylo řečeno o Beauvoir bychom mohli zmínit Gayatri Chakravorty Spivak, postkoloniální literární teoretičku, která používá ve své známé eseji *Can the Subaltern Speak?* stejné metafory. Tím, koho označuje za subjekt je zde Západ jako mocenský celek, který si nárokuje převahu nad Východem, tedy tím Druhým. Spolu s Chandrou Talpade Mohanty jsou obě kritičkami západního feminismu. Jeho nedostatky spatřují „ve vytváření nového mocenského diskursu vůči ženám z tzv. třetího světa, které západní feministky zobrazují podle Mohanty jako mnohdy takřka jednolitou skupinu podrobených obětí.“ (Mohanty 1991 in Knotková-Čapková 2008: 192). Ženy prvního světa se tedy v zásadě svým přístupem velmi podobají přístupu patriarchátu k nim samotným. Sebe umisťují do pozice Subjektu, který zkoumá Objekt, na jehož základě se vymezuje a konstruuje vlastní identitu. Ženy třetího světa jsou chápány jako homogenní skupina, což je samozřejmě stejně problematický postoj, jakému čelily dříve (a dodnes v mnoha případech čelí) samy feministky. Podobně se vyjádřila i Malashri Lal: „Paradox současné feministické teorie je částečně tento: západní teoretické modely- propracované, přitažlivé, intelektuálně stimulující- jsou používány na indické texty a toto schéma se rozpíná do nepříjemných rozměrů...“ (Lal 2002: 78). Jisté je, že takové zkoumání prozradí mnoho o nás samých a našem pohledu na realitu. Otázkou je, jak moc opravdu vypovídá a odpovídá na otázky týkající se těch, jež zkoumáme. Tuto problematičnost dokazuje i další autorka, konkrétně Chandrakala Padia v předmluvě k textu *Feminism, Tradition and Modernity*, jehož je editorkou. Píše: „Při studiu našich starověkých textů budeme muset být stejně opatrní jako při studiu moderních feministických prací, protože většina našich badatelů a výzkumníků příliš snadno přijala a staví na západních modelech, občas jde o jejich slepé přijímání. Takové nekritické následování nevedlo jen ke špatnému čtení našich starověkých textů, které jsou příliš viněny, ale i k domněnkám a názorům, které tyto texty neobsahují (a jsou nespravedlivě považovány za zodpovědné za tíživou ženskou situaci) a ani nepomáhají uchování hodnot, které podporují náš současný rodinný život.“ (Padia 2002: 1). Považuji za důležité reflektovat ve své práci tyto současné pozice indických feministek,

²¹ tamtéž: 13

jelikož jsou to ony- ženy, které stojí v centru našeho zájmu a nedat jim prostor by znamenalo nerespektovat jejich svébytnost. Abych použila paralelu Beauvoir, kladli bychom se jako Subjekt, který konstituuje Objekt, který je na něm závislý. Jednoduše se ukazuje, *„že ne všechny ženy mohou být zařazeny v kategorii „žena“, jak jí rozumějí západní feministky.“* (Adkinsonová 2006: 331) a že koncepty západního feministického myšlení musí být přepracovány tak, aby nebyly pro jiné skupiny a oblasti diskriminující.²² V dalším textu se budu snažit tuto pozici reflektovat.

Ještě předtím než se budu zabývat samotnou analýzou, proberu několik stěžejních témat ve vztahu k ženské roli. Rozdělila jsem je do dvou kategorií, i když jsem si vědoma toho, že se v hinduismu rovina sociologická s mytologickou poměrně hodně prolínají a ne vždy budu schopna je v textu dokonale oddělit. Ve své analýze se pak budu soustředit zejména na analyzování právě těch oblastí, které pojednám v úvodu.

²² Adkinsonová 2006: 331

3. Kontextuální ukotvení tématu

V této kapitole stručně pojednám o některých fenoménech, které s ženskou problematikou úzce souvisí.

3.1. Pojetí ženství v historické a sociologické rovině

3.1.1. Tradiční pojetí ženské role v hinduistické společnosti – Manuův zákoník

Manuův zákoník (jinak též *Manusmṛti* či *Mánavadharmaśāstra*) je staroindický text, který vznikl pravděpodobně v období mezi 2. stoletím př.n.l. a 2. stoletím n.l. Má se za to, že jej sepsal praotec lidstva Manu, ale je velmi pravděpodobné, že jejím autorem bylo více osob. V Manuově zákoníku můžeme nahlédnout do starodávné bráhmanské společnosti v celé své úplnosti. Stačí nahlédnout do obsahu nedávno vydaného českého překladu a ihned zjistíme, že postihuje takřka všechny aspekty lidského života od vysvětlení původu světa, filosofických základů lidského života, přes práva a povinnosti jednotlivých varen a jejich vzájemných vztahů a zachází až k detailům soukromého života. Práva a povinnosti žen nejsou samozřejmě vynechána.

Proč jsem si vybrala k detailnějšímu popisu právě Manuův zákoník a ne např. Arthaśāstru? Důvodů je několik. V Manuově zákoníku je o genderových vztazích daleko více informací než v Arthaśāstre. Dále pak jak již bylo řečeno výše, Prabhati Mukherjee i Chandrakala Padia považují tento zákoník za jeden z nejlepších zdrojů k objasnění kořenů ženské problematiky v indickém prostředí, navíc „ještě v koloniálním období byl základem hinduistického občanského práva v Indii a přes veškeré dnešní moderní zákonodárství žije v lidském povědomí dodnes.“ (Knotková-Čapková 2004: 118). A konečně mnozí autoři, kteří se zabývají ženskou otázkou v tomto kontextu, velmi často odkazují právě k Manuovi a citují některé z jeho veršů. Jeho vliv na minulou i současnou společnost je tedy nepopíratelný.

Asi nejčastěji zmiňovanými verši, které mají dokládat podřízenost žen, jsou tyto dva: „*Ženy musejí být ve dne v noci pod kontrolou svých mužů a nesmějí nic konat samostatně, neboť jsou v úplné závislosti na předmětech smyslů, musejí proto být napřimovány bdělým duchem (manžela)*“ (Manuův zákoník IX. 2) a „*V dětství je (proto) chráněn otec, v mládí manžel, ve stáří synové – žena nesmí být samostatná.*“ (tamtéž IX. 3) Nutnost takové kontroly pramení ze samotné ženské povahy. Manu jim přiřazuje

spoustu negativních vlastností jako je lenost, žádostivost, nečestnost, láska k ozdobám.²³ Navíc jsou posedlé hledáním potěšení kdykoli a s kýmkoli. Právě jejich nespoutaná sexualita je hlavním důvodem pro potřebu jejich neustálé kontroly, jelikož skrze ně se zajišťuje nejenom kontinuita rodu (jak jsem zmínila výše, pro náboženství vycházející z tradice stěžejní akt), ale také velmi důležitá kastovní čistota. Ženská reprodukční moc byla jedinou mocí, kterou nad muži ženy držely a jediným způsobem pro muže, jak jí dostat pod kontrolu, bylo její zveličování. Ženská „nekontrolovatelná“ sexualita se stala hrozbou v prostředí, které klade striktní hierarchizaci společnosti na přední místa svého zájmu.²⁴

V tomto kontextu můžeme zmínit esej Sherry B. Ortner *Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?* (1974), ve které autorka tematizuje a snaží se vyvrátit přesně ten samý postoj, se kterým se setkáváme v Manuově zákoníku. Abychom mluvili v termínech Ortner, žena je tu spojována především s přírodou (tj. její prokreační schopností), muž naopak s kulturou. A jelikož lidstvo v celé své historii usiluje o ovládnutí přírody, její transcendenci, kulturou, bylo by „přirozené“ stejně ovládnout i ženy. Ortner však nakonec dochází k závěru, že žena „*zaujímá intermediální pozici mezi kulturou a přírodou.*“ (Ortner 1974: 110).

V knize *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India* však autorka Mandakranta Bose tvrdí, že problém je spíše v interpretacích Manua. Manu, ačkoli jeho zákony rozhodně nebyly příliš liberální povahy, přiznává ženám i mnohá práva. Avšak tím, že komentátoři (a to jak kritici, tak zastánci) neustále zdůrazňují pouze ty části, které ženám ukládají různá omezení a restrikce, došlo k desinterpretaci a vynechání práv, která byla ženám Manuem přiznána.²⁵ Ve stejném duchu se vyjádřila i Chandrakala Padia v předmluvě ke knize *Feminism, Tradition and Modernity*.

Manu ženám přisuzuje např. pozitivní vliv, který mají na rodinu. „*Když ženy rodí děti, září štěstím a hodny úcty ozařují dům jako světla, rovnají se domácím bohyním štěstí – není mezi nimi (a bohyněmi) žádný rozdíl.*“ (Manuův zákoník IX. 26) A naopak rodiny a domovy, kde je žena nespokojená a trpí, podobají se jejímu údělu. „*Rodina, v níž ženy trpí, se rychle blíží zániku, rodina však, kde ženy netrpí, (naopak) stále vzkvétá.*“ (tamtéž

²³ Manuův zákoník IX. 17

²⁴ Chakravarti 2004: 282

²⁵ Bose in Bose (ed.) 2000: 3

III. 57) „*V takové rodině, kde se manžel těší z manželky a manželka z manžela, vládne stálé a pevné štěstí.*“ (tamtéž III. 60) Jak tedy vidíme, na jedné straně je manželka předmětem obav, na straně druhé „domácím štěstím“. Tato ambivalence potvrzuje názor, že Manuův zákoník není dílem jednoho člověka, nýbrž že „*sestává ze souboru různých zákonů většího počtu autorů, přestože je připisován pouze jednomu „Manuovi*““ (Vatuk 1967: 252). Přestože tedy Manu ženám tyto kladné vlivy přisuzuje, zůstáváme stále v bludném kruhu domácnosti a rodiny. Jedině tam mohou ženy plnit pozitivní roli. Naplňuje se tedy klasický stereotyp spojování ženy s domácností a muže s veřejným životem.

Důležitým faktorem pro postavení žen je také způsob dědění majetku a uzavření manželství. Manu udává osm různých způsobů manželství, z nichž čtyři považuje za posvátné a zbylé čtyři, neuznávané typy, za sekulární.²⁶ Později k první skupině přidává ještě jednu formu. Nakonec se zdá, že první čtyři uznávané formy jsou určeny jen pro bráhmany a pátý pro zbylé tři varny.²⁷ Velkou pozornost získala především problematika provdávání vdov. Manu znovuprovdání vdov výslovně nezakazuje, ale rozhodně jej nedoporučuje s odkazem na to, že pro každou ženu, která je ctnostná, druhý sňatek nepřipadá v úvahu.²⁸

²⁶ Jedná se o typy brahma, pradžapatja, arsa, dajva, gandharva, asura, rakšasa a pajsaca. Blíže k jejich klasifikaci viz Mukherjee 1994.

²⁷ Mukherjee 1994: 59

²⁸ Datta in Bose (ed.) 2000: 10

3.1.2. Historicko-sociologický kontext: Vlivy, které postavení ženy v průběhu dějin modifikovaly

V této kapitole bych ráda ve stručnosti zmínila několik historicko-sociologických událostí, které měly podstatný vliv na utváření ženského postavení až do té podoby, v jaké ho nalezneme dnes. Hlavní osou historického přehledu je kniha Dagmar Markové *Hrdinky Kámasútry*, kterou budu dále analyzovat. Je dobrým zdrojem klíčových historických událostí, které souvisejí s ženkou otázkou, doplňuji ji však dalšími zdroji, aby byl text dostatečně relevantní.

3.1.2.1. Árijové

Árijská migrace na indický subkontinent započala před polovinou 2. tisíciletí př.n.l. a jejich postup vytlačoval postupně původní obyvatelstvo směrem na jih. Přestože Árijové původním obyvatelstvem velmi pohrdali, docházelo k vzájemnému mísení a to jak v rovině sociální tak náboženské. Výsledkem prvního je smíšený typ s mírně snědou pletí na severu Indie (původní obyvatelstvo je výrazně snědší), výsledkem druhého je hinduismus jako společensko-náboženský celek. Původní matriarchální tradice a kult Matky se dostal do střetu s tradicí patriarchální. A stejně tak i jejich pantheony. Dosud uctívané bohyně byly provdávány za obvykle árijské bohy (výjimkou jsou však dva nejdůležitější, tedy Šiva a Višnu, kteří vznikli synkrezí předárijských a védských představ). Byly i bohyně, které si zachovaly svou samostatnost- např. Ganga a Kálí.²⁹

Jaké bylo postavení pozemských žen? Před příchodem Árijů se žena těšila z vysokého postavení jako udržovatelka rodu, stála v čele rodiny, obyvatelstvo se řídilo kultem Matky (její lepší postavení je dodnes pozorovatelné na jihu Indie). Potom přišli Drávidé a vedle kultu Matky a ostatních bohyň si našel místo i *lingam*- symbol mužského pohlavního orgánu, tedy energie a plodnosti. Vznikalo spousta legend a písní, které uchovaly ženský svět takový, jaký byl- jejich soubor nazýváme „malou tradicí“. Žena byla svobodná. Po příchodu Árijů již nemůžeme mluvit obecně o ženách, jelikož ženy Árijky měly rozhodně jiné podmínky než původní obyvatelky. Svoboda žen však utrpěla. Vladimír Miltner říká, že po zhroucení matriarchátu „spadla“ žena na druhé místo. „*Stala se z ní pracovní síla, prostředek k získávání dědiců rodinného jmění,*

²⁹ Marková 1998: 23

přívěsek muže.“ (Miltner 1978: 198) Vše se samozřejmě točilo kolem manželství, dětí a domácnosti a pravidla, která ženu začala spoutávat, byla nástrojem, jak zachovat integritu kastovního systému a jeho jednotlivých částí. Systematicky jsou práva a povinnosti ženy oné doby shrnuty v Manuově zákoníku.³⁰

3.1.2.2. Příchod islámu

Koncem 10. století n.l. přijíždějí Turci a v Indii se tak definitivně začíná rozšiřovat islám. Probíhají četné smíšené svatby a i díky tomu vzniká zvláštní indický islám. Příliv nového náboženství a s ním spojené kulturní zvyklosti měly samozřejmě dopad i na životy žen, jejich postavení se však nezhoršilo tak radikálně, jak se často tvrdí. I když náznaky zahalování a oddělování žen nalezneme už dříve, důkladný systém (tzv. *parda*) se vyvinul až v muslimském období. Po dlouhou dobu muslimské nadvlády panoval strach z toho, že by se hinduistické ženy a dívky mohly dostat do muslimského harému. Strach pravděpodobně panoval jak u mužů, tak u žen, které často raději než by se staly manželkou muslima, provedly obřad *satí*, často i hromadně (což se u muslimů setkávalo s nevolí). Zásadní vliv na postavení hinduistických žen měl Akbar Veliký, jeden z nejvýznamnějších panovníků Mughalské říše³¹, který zakázal dětské sňatky, povolil sňatky vdovám a postavil se proti *satí* – (sebe)upalování vdov na manželově pohřební hranici. Velký podíl na Akbarových reformách měli i vysoce postavení hinduisté. Jedním z takových byl např. Tódar Mál, který se stal ministrem financí. Dále se jednalo o Akbarovy manželky- tedy rádžpútské princezny. Po svatbě s první z nich zrušil daň z hlavy a z hinduistické náboženské pouti, čímž si získal přízeň velké většiny hinduistů.³² Jeho opatření, na nichž měla jeho hinduistická manželka nesporný podíl, však bohužel netrvala déle než jeho vláda.³³

3.1.2.3. Britové

Na začátku 19. století měli Britové politicky prakticky celou Indii ve své moci. Kulturní složky se tato nadvláda naštěstí netýkala, jelikož Britové byli z těch, kteří se do místních tradic nevměšovali. „*Ve věcech víry a kultu si Britové od porážky povstání*

³⁰ Marková 1998: 24-32

³¹ Mughalská říše byla jedním z největších centralizovaných států v tzv. předmoderním světě, který byl svojí rozlohou i bohatstvím na vrcholu v 17. století. „*Mughalské období přineslo jedinečnou syntézu perských, středoasijských a indických uměleckých, intelektuálních a literárních tradic*“ (Filipský 2008: 45)

³² Krása, Marková, Zbavitel 1997: 112

³³ Marková 1998: 101

počínali velice opatrně a uvážlivě. Z indického pohledu byli sice jinověrci, vesměs se ale dokázali vyvarovat politických chyb, kterými by proti sobě zbytečně a nad „únosnou míru“ podněcovali nábožensky motivovanou averzi.“ (Strnad, Filipický, Marek, Holman 2003: 743). Na druhou stranu však pokračovala, již za muslimů započatá, konzervace místních náboženských představ a tradic. A protože do náboženství spadaly i zvykové zákony, které se týkaly žen, zůstaly i ty téměř netčeny. Do Indie přicházel skrz literaturu a vzdělání nádech modernosti, který však plně rozvinuli až samotní indiští vzdělanci. S Brity přišel i nový jazyk, který je dodnes používán v oficiálních kruzích³⁴ – např. ve vyšším vzdělání, který mohl ženám přístup k němu omezit. První snahy vycházely z Bengálska. To bylo také místo, ze kterého jako první v 19. století začali indiští osvícenci bojovat proti obyčeji *satí*, což se nakonec roku 1829 podařilo a zákaz praktikování tohoto obyčeje byl uzákoněn. Roku 1856 byl následován dalším úspěchem a to schválením zákona o legalizaci sňatku vdov. V tomto případě platí tvrzení, že indické ženy za svoji svobodu z velké části vděčí mužům. Za schválením prvně jmenovaného zákona totiž stojí zejména Rámmohán Ráj – vůdce reformní skupiny Bráhmamádž a za druhým jmenovaným stál především Íšvarčandra Vidjáságar. Příchod Britů byl střetem dvou velmi rozdílných kultur a civilizací. Indická společnost byla v té době v úpadku (mluvíme-li o vzdělanosti, kultuře i duchovním životě) a pohled na evropskou, či spíše britskou realitu a jejich úspěchy, vyvolal touhu po nápravě. Jak píše Zbavitel v mnou analyzované knize, Ráj došel k závěru, že „hlavní příčinou úpadku Indie je stagnace hinduismu, který se v posledních staletích změnil v tuhou svěřací kazajku, znemožňující jakoukoli činorodost a iniciativu.“ (Zbavitel 1993: 79).

Zajímavou kuriozitou je Trestní zákon manželský od Hariščandra Bhártédu, který žil mezi lety 1850 až 1885. Obsahuje třicet dva paragrafů a je napsán urdsky. Bhártédu tento Zákon manželský velmi pravděpodobně nemyslel vůbec vážně, ale z hlediska genderových vztahů je přinejmenším zajímavý. V preambuli totiž prohlašuje, že takový zákon byl vyhlášen, aby žena v manželství mohla nad svým manželem vykonávat právo dle své libosti.³⁵ Pro ilustraci uvedu několik paragrafů. §3. *Manžel je majetkem ženy, a proto může nad ním vykonávat všechno právo.* §5. *V tomto zákoně je i trest smrti, avšak tu se nejedná o oddělení mužovy duše od jeho těla, nýbrž trest smrti zde*

³⁴ Knipe 1997: 97

³⁵ Miltner 1987: 203

znamená, že rozhněvaná žena odejde od manžela k mamince nebo jinému příbuznému. §31. *Jakkoli odmouvat manželce je přečinem vzpoury.* (Miltner 1978: 204, 206) Přestože na první pohled může tento soubor zákonů vypadat jako autorův příklon k ženám a jakousi subverzi tradičních zákoníků, po dočtení jsem z něj měla spíše pocit, že jde o výsměch v duchu „co by ty ženy vlastně chtěly“. Těžko říct, co autora k napsání motivovalo, podle mě je možné jej interpretovat různými způsoby.

Pokud však měly ženy a dívky využívat nových zákonných ustanovení, musely být gramotné. První škola pro dívky, která byla misionáři otevřena v Kalkatě roku 1820, byla určena pro dívky z nízkých kast. Dívky z vyšších kast se dočkaly soukromé školy až roku 1849 (předtím u jejich rodičů převládal strach z jejich gramotnosti a křesťanský vliv, který by na ně misionářské školy mohly mít).³⁶

3.1.3. Ženské obřadnictví

Ač by se mohlo na první pohled zdát, že obřadní úlohu v hinduistické společnosti plní výhradně mužská část kasty k tomu určené- tedy bráhmani, není tomu tak. Důležitou roli tu hrají také ženy a to všech různých kast. Jejich pevná subkultura je součástí tzv. malé tradice, do které náleží různé písně, zaříkávadla a obřady. Ženám přísluší vykonávat tzv. *braty* (v sanskrtu *vraty*). Mohli bychom je rozdělit do dvou proudů – první – lidové braty jsou děděny ústně a konají je vesnické ženy bez ohledu na věk. Druhé – více formální braty jsou založeny na klasických bráhmanských náboženských textech (např. védách, puránách) a mohou je vykonávat jak ženy, tak muži.³⁷ Toto slovo najdeme už ve staré Rgvédě a to ve smyslu „(božský) příkaz či zákon, obřad, čin“.³⁸ Jejich smysl se však poněkud posunul a dnes jsou braty rituály, které mají svým vykonáním zajistit dosažení určitého cíle. Ženy je praktikují pro blaho ostatních, stejně jako pro blaho své vlastní – pro získání perfektního manžela, jeho blahobyt, blahobyt jejího otce a synů a obecně celé rodiny či plodnost tím, že obětnice dostane požehnání od bohyně, které obětuje. Vykonávání braty je vždy doprovázeno odříkáváním legendy (tzv. *bratakathy*), která vysvětluje původ braty a její plody a jak píše Subha Ch. Dasgupta jejím prostřednictvím dochází ke spojování minulosti

³⁶ Marková 1998: 131-133

³⁷ McDaniel 2003: 29

³⁸ Preinhaelterová 2007: 25

s přítomností.³⁹ Doprovází ji také malování *álpán*- rituálních maleb, často s magickým účinkem, jejichž hlavním úkolem je dům zvelebit, aby se v něm oslavované bohyni/bohu líbilo a projevil/a rodině svou přízeň. Měly také moc božstvo zpřítomnit v podobě *ghatu* (rituální nádoby) umístěné do středu malby. V jejich moci bylo též ochránit dům před zlými démony.⁴⁰ Neoddělitelným prvkem bylo také odříkávání *mantry*⁴¹- magické formule, která mohla obsahovat jednu slabiku, několik slov nebo dlouhou báseň a stěžejní bylo dodržovat jejich přesné znění, jinak by se nemusel dostavit kýžený výsledek.⁴² Braty vždy obsahují prvek zřikání se, odříkání nebo osobního asketismu (např. držení půstu, dlouhé bdění, pravidelné návštěvy chrámu apod.).⁴³

Subha Ch. Dasgupta nám ve své eseji *A Contemporary Reading of Ancient Women's Vrata* nabízí možnou současnou interpretaci tohoto zvyku jako jednoho z aspektů mnohostranného utiskování ze strany patriarchátu. Říká, že ve vykonávání brat můžeme najít prvky donucení, což považuje za jednu z charakteristických vlastností tradiční lidové společnosti, ve které jsou činnosti a aktivity jednotlivců organizovány tak, aby byla zajištěna společenská stabilita a soudržnost. Přičemž hlavním smyslem brat je péče o druhé. V tomto kontextu zmiňuje autorka Carol Gilligan a její koncept etiky péče, který dává do protikladu ke konceptu etiky spravedlnosti.⁴⁴ Tato péče se však nezakládá na nerovném vztahu (jako např. matka-dítě), protože tento vztah je především vztahem k přírodě a „pečovatel“ je také příjemcem péče. Žena tu není jen pasivní bytostí, nýbrž je aktivním participantkou ve

³⁹ Dasgupta 2002: 387

⁴⁰ Preinhaelterová 2007: 284

⁴¹ Pro příklad zde uvádím jednu mantru z braty večerní lampičky na důkaz toho, že mantra není synonymum pro vznešenost a posvátnost, ale často je to spíše říkadlo.

„Mocná paní Večernice,

klaní se ti obětnice.

Šestnáct domů, šestnáct panen,

nakonec já – poslední.

Prosbu mou však poslechni:

Obětuju za ženicha,

za otce a za matku.

Požehnej jim ve všem všudy,

na synech i na statku“ (Preinhaelterová 2007: 105)

⁴² tamtéž: 321

⁴³ Rodrigues in Sharma 2004: 79-80

⁴⁴ Etika péče je spojována především se ženami a jejich chápáním světa na základě vztahovosti a je dáváno do protikladu k mužskému chápání, které je zaměřeno spíše na univerzální zákony spravedlnosti. Gilligan bývá řazena do tzv. feminismu difference a z jiných feministických pozic byl její koncept hojně kritizován za udržování genderových stereotypů.

vytváření vztahů, její vztahové já je vytvořené v podmínkách vzájemnosti a je součástí sítě vztahů, které současně jedinec sám determinuje.⁴⁵ Tento postoj souvisí s indickým chápáním individuality, jak jej vyjadřuje např. Chandrakala Padia: „*Hlavní myšlenkou, která jasně zaznívá v naší základní filosofické tradici, je, že člověk není jen jedincem mezi ostatními jedinci, nýbrž je v podstatě nerozlučitelně propojen s rodinou, komunitou a konečně i s celým lidským druhem. To je důvod, proč jsme se nikdy nedívali na společnost jako na pouhý agregát jedinců, ale spíše jako na živoucí organismus, kde každý je doplněním toho druhého a tudíž by měl napomáhat ve tvoření, udržování a upevňování existujícího společenského řádu.*“ (Padia 2002: 2-3)

3.2. Pojetí ženství v mytologické rovině

3.2.1. Ženská božstva

Stejně jako je rozmanitý panteon mužských bohů, je rozmanitý i panteon bohyň ženských a obdobnou podobnost můžeme najít i co se týče rozmanitosti jejich povah. Na jedné straně existuje snaha o jejich co nejbližší přiblížení k člověku, téměř jejich antropomorfizaci, na straně druhé stojí jejich líčení jako bytostí, které žádné lidské omezení nespoutává. Bohyně jsou v ranější době prezentovány hlavně jako manželky a matky, později se z nich však stávají svébytné a mocné bohyně- tvůrkyně všeho života.⁴⁶

David R. Kinsley v úvodu ke své knize *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition* uvádí jakousi klasifikaci ženských bohyň a dělí je to několika skupin. 1/ Bohyně, které ilustrují důležité myšlenky hinduistické tradice (např. jsou jednoznačně identifikovány s *prakrti*⁴⁷, která představuje přírodu v celé své komplexnosti nebo jsou tak rovnou nazývány). 2/ Jiné vyjadřují povahu oddanosti a vztah božské-lidské (př. Síta a Rádha jako modely oddanosti v hinduistické tradici). 3/ Mnohé ve svých mytických příbězích reprezentují hinduistické smýšlení o pohlavních rolích a vztazích (často jsou prezentovány v opačných sociálních rolích, než v těch, které jim přisuzují *dharmašástry*, tj. v rolích maskulinních). 4/ A některé

⁴⁵ Dasgupta 2004: 390-391

⁴⁶ Zbavitel 1986: 223

⁴⁷ *Prakrti* je věčná a nezničitelná prahmota, ze které vše vzniklo, neustále jsou v ní v různém poměru zastoupeny tři *guny* tj. vlastnosti (světlo, energie a tma), jejichž spojováním a dělením vznikají nové formy. Svět vznikl poté, co byla narušena absolutní rovnováha těchto *gun* tzv. *purušou*, duchem taktéž nestvořeným a věčným. (Zbavitel 1993: 43-44)

představují hlavní rozpory, které jsou pro hinduistickou tradici charakteristické- např. Párvatí, v jejíž osobě se střetávají požadavky *dharmy* (tendence dodržovat sociální řád) a *móksi* (touhy přesáhnout sociální i fyzické limity). Jak vidíme, hinduistické bohyně se od sebe velmi liší a je tedy třeba vyvarovat se domněnce, že ženská božstva jsou jen různými manifestacemi skrytého femininního principu nebo všeobsahující Velké bohyně.⁴⁸

Postava Velké bohyně – Mahádévi- je pro genderovou interpretaci velmi zajímavá, protože nabourává tradiční dělení ženských a mužských vlastností. Přestože mnoho hinduistických mytologických textů připisuje aktivní roli mužským bohům- Brahmovi tvoření, Višnuovi uchovávání a Šivovi ničení světa, ti, kteří velebí Velkou bohyni, mají za to, že tito bohové se tak chovají z vůle a příkazu této Dévi. Některé mýty dokonce líčí, že velcí bohové jsou na ní absolutně závislí. S Velkou bohyní je navíc spojována *šakti*, která je její esenciální povahou. Šakti znamená síla- aktivní složka božství, božská síla, která zakládá schopnost tvořit svět. Mahádévi je někdy také ztotožňovaní s prakrti (viz výše).⁴⁹ Všechny tyto představy podlamují stereotypní pojmání žen jako pasivních a mužů jako aktivních jedinců. Vzhledem k níže řečenému můžeme její původ pravděpodobně hledat v předárjovském matriarchálním kultu.

Po příchodu Árijů se, jak již bylo zmíněno výše, setkal matriarchální kult s patriarchálním. Jejich vzájemným prolínáním vznikla velmi pestrá mytologie, leckdy až rozporuplná. A jelikož je hinduismus nábožensko-sociální systém, jehož sociálně-genderový řád se promítnul do mytologie a opačně, lze tím vysvětlit i rozporuplné postavení žen v dnešní hinduistické společnosti.⁵⁰

Pro podrobnější popis jsem si vybrala hrdinky dvou velkých eposů- Mahábháraty a Rámájany a to zejména proto, že se dočkaly i moderního přepracování a feministické kritiky. Obě jsou ztělesněním ideálu ženské věrnosti a oddanosti. Naplňují ideál ženství – ctí manžela/e jako boha, slouží a respektuje i jeho příbuzné, jsou svědomité a absolutně závislé na svém manželovi. Ideální žena je ta, která je ideální manželkou – proto Mukherjee (1994:16) dodává, že spíše než ideál ženství, můžeme toto nazývat ideálem „bytí manželkou“.

⁴⁸ Kinsley 1998: 1-5

⁴⁹ Kinsley 1998: 132-139

⁵⁰ Knotková-Čapková 2008: 147

3.2.2. Archetypální vzory ženství

3.2.2.1. Draupadí

Nejvýraznější a nejdiskutovanější ženskou postavou v Mahábháratě⁵¹ je princezna Draupadí. Jeden z Pánduovců – Ardžuna- získal při *svajamvaře*⁵² její ruku. Nešťastnou náhodou však se stala manželkou i jeho čtyř bratrů a to když jeho matka Kunti při jeho návratu zvolala, že cokoliv přináší s sebou, ať jako obvykle rozdělí mezi všechny bratry. Draupadí si opravdu vezme všech pět bratrů a přestože její láska je pravá pouze k Ardžunovi, manželské povinnosti plní vůči všem. Jedním z možných vysvětlení tohoto příběhu „*může být i pozdější bráhmanská racionalizace zvyku polyandrie, který v době vznikání eposu v Indii existoval.*“ (Knotková-Čapková 2008: 171). Sukumari Bhattacharji ve své eseji „*Violence and Women*“ tvrdí, že Mahábhárata je plná fyzického i psychického násilí, nejhorší je však moment, kdy je Draupadí veřejně zostuzena na Dhrtaráštrově dvoře. Na pachatele je navíc pohlíženo jako na hrdinu, nikoliv jako na zločince, nikdy není potrestán. Naopak- svým násilím na ženě se chlubí. Tento postoj k ženě je možný jedině proto, že žena je definována jako objekt potěšení, je s ní zacházeno jako s bezduchým objektem a tudíž může být zneužívána beztrestně. Navíc fakt, že žena tuto svou roli internalizovala dále ospravedlňuje násilné (jak fyzické tak psychické) chování vůči ní.⁵³ Ono veřejné zostuzení⁵⁴ však nemá za cíl ponížit samotnou Draupadí, nýbrž její manžele. Nejde tu o ni jako o svébytnou lidskou bytost, ale jen o prostřednici, skrze kterou se uskuteční mužská pomsta. Přestože je nakonec před potupou zachráněna Kršnou, který způsobí, že její sárí je nekonečně dlouhé, postoj k ženě a její individualitě je tu jasný.⁵⁵

⁵¹ Děj se točí kolem sporů a války dvou příbuzných rodů- Pánduovců a Kuruovců, kteří svůj původ odvozují od krále Bháraty. Spor nakonec s pomocí Kršny vyhrájí Pánduovci a Judhištira spolu se svými čtyřmi bratry (Bhímou, Ardžunou, Nakulou a Sahadévou) vládne po mnoho let. *Mahábhárata* je s 90 000 verši nejdelším světovým eposem a svou současnou podobu získal mezi 4. stoletím př.n.l. a 4. stoletím n.l. (Eliade 1996: 209)

⁵² *Svajamvara* je událost, při které si dívka vybírá svého ženicha, i když nad výběrem v pravém slova smyslu by se dalo pochybovat, jelikož ten, koho si dívka vybere, je výherce soutěže či zadaného úkolu.

⁵³ Bhattacharji in Moitra 1996: 35-41

⁵⁴ Jeho příčinou byla sázka jednoho z Pánduovců s Kuruovci (usilují o trůn) ve hře v kostky. Poté co Pánduovec vsadil a prohrál vše, dojde i na manželku Draupadí, která má být veřejně obnažena.

⁵⁵ Knotková-Čapková 2005: 149

Za zmínku bezpochyby stojí Mahášvetá Debí a její povídka Draupadí.⁵⁶ Příběh se zaměřuje na současné společenské otázky genderové, politické i třídní. Hlavní hrdinka se zde výrazně odchyľuje od své jmenovkyně ze slavného eposu. Její příběh je subverzivní v mnoha ohledech. Draupadí je v něm aktivní postavou, strůjkyní svého osudu. Nepatří do nejvyšší kasty, nýbrž je na okraji společnosti, mimo kastovní systém. Ponížení, kterému je vystavena, nepodléhá a nepřijímá jej. Klasická Draupadí v intencích teorie de Beauvoir je objektem, který lze snadno ovládat, je zde očividně nástrojem mužské moci (pomsta Kuruovců skrze ni atd.). Moderní Draupadí toto nastavení obrací a je tou, která definuje svým jednáním okolí. Zde například v poslední scéně velitele zásahu, který ač nebyla Draupadí ozbrojena, nýbrž obnažená, cítil neskutečný strach. Důležitou postkoloniální kritiku tohoto příběhu nabízí Gayatri Chakravorty Spivak. Jednu z pozdějších scén příběhu- poté, co Draupadí odmítla prozradit své spojence- dává velitel pokyn, aby si s ní vojáci „poradili“. Dojde k hromadnému znásilnění, které Spivak interpretuje jako subverzi mnohočetného polyandrického sezdání Draupadí s pěti bratry. Tento zločin je podán v surové podobě tak, jak jej hrdinka prožívá a není nijak příkrášlen.⁵⁷

3.2.2.2. Síta

Hlavní postava posvátné Válmíkiho Rámájany⁵⁸ Síta je archetypem oddané a poslušné ženy ještě více, než jí je Draupadí. „*Příběh Rámy a Sity vyobrazuje slávu a vítězství monogamního manželství a společné rodiny. Síta je věčně vzpomínaná, sladká, nevinná, čistá, sebe obětující a sebe zapírající žena indické literatury.*“ (Mukherjee 1994: 40) Její nejvýraznější vlastností je schopnost snášet utrpení.

⁵⁶ Jedná se o příběh Santálky Draupadí, jež je jednou z vůdčích postav venkovské fáze hnutí Naxalitů . Sami Santálci její jméno neumí vyslovit a tak jí říkají Dopdi. Toto hnutí používalo k prosazování svých cílů drsné praktiky a taková byla i Draupadina povaha. Děj je v podstatě o pronásledování hnutí v čele s Draupadí, která je nakonec dopadena a surově znásilněna. (Debí 2007)

⁵⁷ Knotková-Čapková 2005: 151

⁵⁸ Hlavní postavou Rámájany je král Ráma a jeho manželka Síta. Ráma je poslán na 14 let do lesního vyhnanství a Síta jde s ním stejně jako jeho bratr Lakšmana. Síta je však jednoho dne unesena králem rákšasů (démonů) Rávanou na Lanku. Rámovi se však s pomocí opičího lidu v čele se Sugrívou a Hanumanem podaří Rávanu zabít a Sítu vysvobodit. Poté se oba vrátí do Ajódhji. David R. Kinsley (1982, p. 25-26) píše, že tento souboj představuje soutěž mezi severem a jihem. Úkolem Rámy je přemocť jih prostřednictvím jeho vůdce Rávany. Dokonalost Ajódhji a Rámovi ctnosti jsou dány do kontrastu k úpadkové Lance a slabosti Rávany. Tento příběh pravděpodobně odráží moment, kdy Árvjové zaujali dominantní kulturní postavení i v jižní Indii a zachycuje tak důležitý dějinný moment, který splýváním různorodých tradic vedl k vytvoření klasického hinduismu.

Důležitý moment příběhu je Sítin návrat z ostrova Lanka. Síta je obviněna a musí dokázat svojí nevinu. Jde tu o zpochybnění její čistoty a stejně jako v případě Draupadí ani zde není ona sama hlavním předmětem znepokojení. Byla sice zpochybněna její čistota, ale ve skutečnosti by tak mohl být ohrožen společenský řád a králův statut. Protože byla nucena pobývat u démona (nedotýkatelného tvora), byla skrze ni ohrožena čistota jak varny, tak královské krve. Síta, vědoma si své počestnosti, podstoupí test ohněm, z nějž vyjde nedotčena. Ani to však Rámovi nestačí a tak Síta, poslušna společenského řádu raději odchází do vyhnanství a následně žádá Matku Zemi o přijetí. Síta opouští tento svět.

Motiv Sítiny zkoušky ohněm je častým předmětem různých interpretací a kritiky. Svůj postoj k němu vyjadřuje i Madhu Kishwar⁵⁹ v dialogu s Rinou Tripathi. Říká: „*považuji za zvláštní, že většina feministek chápe agni pareeksha (zkoušku ohněm-pozn.aut.) jako důkaz, že naše kultura schvaluje tiché utrpení žen a jejich podřízení se tyranii svých manželů.*“ (Kishwar in Gokhale, Lal (eds.) 2009: 101) V různých verzích Rámájany je totiž tento Sítin akt chápán spíše jako gesto vzdoru, nikoli jako podřízení se Rámovi. Připomíná, že feministické kritičky navíc považují ženy, které jsou jako Síta, za otrocky svědomité a zapomínají, že Rámájana není náboženský text, který by šířil příkázání např. jako Bible. Dále upozorňuje na rozpor v chápání postavy Síty jako rolového modelu. Zatímco feministky ji pokládají za negativní vzor, většina ostatních žen po celé Indii ji chápe jako naprostý ideál ženství. Toto její zjištění plyne z rozhovorů, které uskutečnila a jehož výsledky interpretuje ve svém článku *Yes to Sita, No to Ram!*. Její respondentky nechápaly Sítu jako bezduché stvoření, které trpí špatným zacházením ze strany manžela bez námitek, nýbrž ji vnímají jako osobu, jejíž smysl pro *dharmu* je mimořádný a hodný úcty daleko více než Rámův.⁶⁰ Feministky chtějí, aby ženy přestaly Sítu idealizovat a raději aby přijaly západní modely svobody a rovnosti. Kishwar však tvrdí, že tento stereotyp zobrazování negativních aspektů indické tradice pramení z faktu, že jsou z kontextu vytrhávány určité výroky či odstavce, které podporují názor, že indická historie je o útlaku a nerovnoprávnosti. Musíme vnímat v souvislostech a zkoumat předmět z různých úhlů pohledu. Na druhou

⁵⁹ Madhu Purnima Kishwar je indická akademička, spisovatelka a zakladatelka časopisu *Manushi*, který se zabývá ženskou problematikou a feminismem (přesto, že autorka sama se od feminismu a všech ostatních „ismů“ distancuje- blíže viz její esej „A Horror of “Isms”: Why I do not Call Myself a Feminist“)(in Chaudhuri, Maitrayee (ed.) *Feminism in India*, 2005)

⁶⁰ Kishwar 1997

stranu Válmiho Ráma není nijak idealizován, naopak- poukazuje na jeho chybný morální úsudek a na špatné zacházení se Sítou. V novodobějších verzích příběhu se Ráma k Sítě chová zodpovědněji nebo je svým okolím za své chování odsuzován (např. *Tulsídásovo Jezero činů Rámových*).⁶¹

⁶¹ Kishwar, Tripathi in Gokhale, Lal (eds.) 2009: 101-111

4. Pojetí ženství v *Hinduismu* Dušana Zbavitele

4.1. Biografický kontext

Dušan Zbavitel byl přední český indolog, jehož význam sahal daleko za hranice naší země. Narodil se 7. května 1925 v Košicích a zemřel 7. srpna o 87 let později. Přinejmenším zajímavostí je, že se narodil i zemřel ve stejný den jako Rabíndranáth Thákur⁶², významný bengálský básník, jehož dílo nadšeně překládal.⁶³ Mimo bengálštiny překládal Zbavitel z angličtiny, němčiny, sanskrtu (např. Kautiljovu *Arthaśástru*, *Upanišady* či *Mánavadharmaśástru*⁶⁴), páli (*Džátaky. Příběhy z minulých životů*) a maďarštiny.⁶⁵ Indologii studoval Zbavitel u Vincence Lesného, zakladatele české bengalistiky, na Filosofické fakultě Karlovy univerzity. Po obhájení disertační práce v roce 1954 nastoupil do Orientálního ústavu Akademie věd, kde působil až do roku 1971 do nuceného odchodu. Důležitou součástí Zbavitelova života byla také pedagogická činnost. Přednášel bengálštinu na FF UK (1950-1968) a po pádu komunistického režimu se k této činnosti vrátil. Jeho přednášky se týkaly dějin sanskrtské a bengálské literatury, staroindické poetiky, hinduismu, pokročilé četby sanskrtských a bengálských textů. V tomto kontextu zmiňme, že je autorem několika jazykových učebnic (*Bengálština* - 1971, *Lehrbuch des Bengalischen* - 1970 a *Sanskrt* - 1987).⁶⁶

Pro domácí publikum je Zbavitel známý především díky množství knih a prací o dějinách a literatuře Indie, které dodnes zůstaly tím nejlepším z české indologie. Můžeme zmínit např. *Starověkou Indii* (1985), *Rabíndranáth Thákur: Vývoj básníka* (1961), mnou analyzovaný *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti* (1993) či *Bengálská literatura: Od tantrických písní k Rabíndranáthu Thákurovi* (2008), jejíž původní anglická verze (*Bengali Literature* – 1976) vyšla v prestižní řadě *History of Indian Literature* a za niž obdržel roku 1977 od vlády Západního Bengálska cenu *Tagore*

⁶² *7. května 1861, † 7. srpna 1961, mimo jiné nositel Nobelovy ceny za literaturu

⁶³ Preinhaelterová 1995: 364

⁶⁴ Kriticky se k tomuto překladu staví Jan Kozák, autor překladu novějšího (2012, s. 27-31) v kapitole Poznámky překladatele. Na stránkách svého nakladatelství uvádí Mgr. Jan Kozák (absolvent oborů archivnictví-historie na FF UK) velmi rozsáhlý seznam nalezených chyb. Posouzení ne/oprávněnosti místy velmi nevybíravé kritiky musím přenechat znalcům sanskrtu, tato kritika nicméně může vést k zajímavé diskusi. Viz. <http://www.gnostica.cz/zbavitel.pdf>

⁶⁵ Bibliografie do roku 1994 viz. Preinhaelterová 1995: 368-374, léta 1995-1999 Radovan Vrždíak 2000: 535-536, celkový přehled do roku 2007 pak na

<http://www.obecprekladatel.cz/ftp/DUP/Z/ZbavitelDusan.htm>

⁶⁶ Ondračka 2008b: 341-343

Memorial Award za nejlepší knihu o Bengálsku od nebengálského autora. Tím však ocenění udělená tomuto autorovi teprve začínají. Za přínos na poli folkloristického bádání získal roku 1981 titul *Lókaratna* a za studie o R. Thákurovi roku 1987 titul *Rabíndratattváčárja*. V roce 2006 obdržel za své celoživotní dílo třetí nejvyšší indické státní vyznamenání *Padma bhúšan*⁶⁷ (po *Bhárat ratna* a *Padma vibhúšan*), které ve většině případů získávají jen rodilí Indové. Z českých ocenění jmenujme alespoň Státní cenu za překladatelskou činnost z roku 2004.

4.2. O textu

Zbavitelův text je vlastně velmi stručným, leč zároveň obsáhlým, úvodem do hinduismu a jeho literárních zdrojů, věroučných otázek, filosofie, neortodoxních směrů a moderních reformačních hnutí. To samo o sobě nedává moc prostoru něčemu tak často opomíjenému v této velké tradici, jako je ženství.

Při čtení 95 stránkového teoretického výkladu (tedy mimo ukázek textů, které jsou doplněním předchozí části) jsem označovala místa, která nějakým způsobem pojednávají o ženách. Takových míst je v textu celkem cca 27. To se na první pohled zdá poměrně dost, je však v tomto případě kvantita i známkou kvality? Podívejme se na jednotlivé případy blížeji.

4.3. Pojetí ženství v historické a sociologické rovině

4.3.1. Tradiční modely ženství

Dvanáct z nalezených případů se týká žen a jejich reálného života. Z velké většiny těchto případů je však žena nějakým způsobem spojována s manželstvím, sňatkem či s plozením dětí. Když mluví autor o historii - zde konkrétně o utužování kastovního systému vlivem sílící moci muslimů nad velkou částí indické země, tvrdí, že prokazatelnými znaky onoho utužování jsou „*například dětské sňatky, provdávání dívek ještě před dosažením pohlavní dospělosti (...) i zhoršující se postavení mimokastovních „nedotknutelných“*“ (s. 11). Tato opatření byla uvedena v dobré víře uchránit mladé hinduistky před muslimskými únosy do vládcových harémů. Tuto skutečnost bychom mohli interpretovat v rámci teorie Chakravarti, kterou jsem popsala na str. 15. Ženská

⁶⁷ Do češtiny bychom mohli tento termín přeložit jako Řád lotosu. Je udělován Indickou vládou. Existuje od 2. ledna 1954, kdy byla uvedena indickým prezidentem. Je udělována těm, kteří prokázali významnou službu národu a to v jakémkoli odvětví.

sexualita byla považována za nespoutanou, a tudíž ohrožovala sociální systém, který stál na kastovní příslušnosti jedince, jehož hranice byla tenká a přesto neprostupná. Příliv dobytvačných muslimů tedy způsobil utužování kastovního systému, čímž dal podnět k sílícímu omezování ženské svobody pod záminkou jejich ochrany. V rámci této dvojaké ochrany lze ženský úděl chápat podobně, jako chápe Knotková-Čapková veřejné zostuzení Draupadí.⁶⁸ Ochrana ženy obecně zde není zcela tak ochranou jí samotné jako individua (na osobní rovině samozřejmě ano), ale na rovině společenského řádu a patriarchálního uspořádání žena symbolizuje nástroj, kterým lze potupit patriarchální systém (kterému ona umožňuje udržet kontinuitu) a nikoliv jí samotnou (o což tu vlastně ani nejde). Tudíž skrze ženu by byl potupen mužský řád a potažmo indický národ jako celek.

Když je řeč o dharmě (s. 34) – konkrétně o tzv. *svadharmě* neboli „vlastní“ dharmě každého jedince, píše autor, že ji můžeme vztahovat na ty, kdo se *nevejdou* do předchozího výkladu, to znamená např. do vymezení dharmy na základě jedincovi varny, které, jak známo, zahrnují pouze muže – kněží, bojovníky, obchodníky, řemeslníky a zemědělce. Ženina úloha je stejná, ať se příslušníci kterékoli varny/kasty. Žena je tu prezentována jako něco, co je navíc, mimo rámec běžné reality a je pro ni třeba vymyslet zvláštní pravidla. S odkazem na teorii Beauvoir⁶⁹ je tu tou Druhou, která je odvislá od absolutní reality. Podobný případ najdeme i v další zmínce o ženách, kde Zbavitel mluví výjimečně i o malé tradici, přesněji o způsobu, jakým může člověk, tedy zde žena, ovlivnit své další zrození (s. 41). Ženě se to podaří v případě, že zemře spolu s milovaným manželem a v okamžiku smrti si přeje být jeho družkou i v příštím zrození. Osud ženy je tu znovu závislý sice na jejím vlastním rozhodnutí (diskuse ohledně dobrovolnosti *satí* by byla nad rámec textu), ale jeho vyšší kvalita je spojena s oddaností muži a popřením své individuality – jak fyzické tak psychické.

Další případ je možné interpretovat v rámci teorie Ortner (1974). Na str. 41 najdeme kapitolu o posmrtném životě a zádušních obřadech, které doprovázejí spálení mrtvého těla zemřelých. Tyto obřady musí být, jak známo, vykonávány pouze syny a tudíž je v tomto kontextu pojednáno o ženě jako o dárkyni mužských potomků. „ (...) *každý pravověrný hinduista touží a musí mít mužského potomka, a pokud mu ho první*

⁶⁸ Blíže k tomuto pojetí na s. 24 a k zostuzení Draupadí v poznámce č. 54 na téže straně

⁶⁹ Tuto teorii jsem popsala na s. 11-12

manželka neporodí, doporučuje se mu buď se s ní rozvést a znovu se oženit, nebo si k první choti přibrat druhou, případně ještě další, a v krajním případě alespoň adoptovat cizího syna.“ Žena, mimo skutečnost, že je opět spíš tou Druhou, je prostředkem k dosažení určitého cíle, je redukována na svoji biologickou podstatu a tím dle Ortner spojována s přírodou a prokreačními schopnostmi. Jen pokud dá muži syna, stojí za to se s ní nerozvádět. Pokud však žena syna neporodí, je záhodno se s ní rozvést nebo si vzít ještě jednu či dvě další manželky. V tomto pojetí můžeme dojít k závěru stejnému jako Ortner, to jest, že žena plní spíše jakousi intermediární úlohu mezi přírodou a kulturou, umožňuje jejich propojení. Bez použití značné dávky imaginace je však žena spojena primárně se svojí biologickou přirozeností, tedy s prokreační funkcí (rodit děti), nikoliv s kulturou (konat zádušní obřady).

Důkazem tvrzení Ch. Padii, které uvádím na s. 21-22, totiž že kolektiv má v indické kultuře větší váhu nežli jednotlivec budiž části kapitoly o reformaci. Na s. 79 je řeč o hlubokém úpadku tradiční hinduistické kultury a významném poklesu vzdělanosti bráhmanů a jako příklady tohoto úpadku jsou vybrány dvě bengálské zvyklosti: uzavírání desítek či stovek sňatků nejvyšších z bráhmanů (takzvaných *kulíni*) s dívkami z o něco nižších kast bez závazku živit děti, které z manželství vzejdou. Cílem této praktiky bylo zvýšit kastovní prestiž jejich rodin. Žena je tu tedy chápána jako nástroj, díky kterému vzroste prestiž skupiny, přičemž pro ni samotnou přínos této akce nebude bez nákladů – jí zůstane dítě, jehož péče bude záviset jen na ní. Jindy tak opěvovaná role ženy jako matky mění svůj charakter, nejde o to, že *bude mít* dítě, ale *s kým* jej bude mít, aby se naplnily požadavky jejího okolí.

4.3.2. Reformní hnutí a emancipace žen

Na s. 80 navazuje Zbavitel představením činností reformního vůdce Rámmohana Ráje, který si vzal za cíl očistit hinduismus od přežitků a nesmyslných zvyků. Mezi takové patřilo i hnutí proti *satí*, které se setkalo s nadšenou odezvou, dále pak dětské sňatky (provdávání dívek před dosažením pohlavní dospělosti), zákaz znovuprovdávání vdov, mnohoženství a celkové postavení žen včetně nedostatečného přístupu ke vzdělání. V tomto výčtu reformních cílů však zaznívá i problematika spojená nikoliv s ženou „biologickou“ ale ženou, která tuto svoji patriarchální společností předepsanou roli může překročit a to ve formě vzdělání. O překračování tradičně předepsaných rolí se mluví i na s. 82. „*Potom začal (Kešabčandra Sen-*

*představitel radikálních tendencí v Bráhmamádži – pozn. aut.) uvádět v život i mnohem radikálnější reformy: mezikastovní sňatky, vyšší vzdělání dívek, členství žen v Bráhmamádži.“ Žena je v kontextu se vzděláváním zmíněna i v kapitole o kontrareformaci, kde je Rádákánta Debova *Dharma sabha*⁷⁰ představena jako spolek, který bojuje jak proti křesťanským misionářům, tak i proti reformistům, ale přesto již obsahuje prvky vydobyté právě reformisty – tedy např. požadavek na vzdělání žen.*

Jaksi ve skrytu za tímto kánonem tradičních představ o ženství je stručná zmínka o ženách – filosofkách, které se svými schopnostmi bez problémů vyrovnají mužům a diskutují s nimi v duchovních rozpravách (s. 24). To podlamuje jak tvrzení Renzetti a Curran o vlastnostech patriarchálního pohlavně-genderového systému⁷¹, ve kterém muži zaujímají nad ženami nadřazené postavení, tak tradiční chápání ženské role v Manuově zákoníku. Zdá se tedy, že autor dává nahlédnout pod povrch tradičních sociálních vazeb a ukazuje, že ne vždy musí být normativní struktura ctěna. Je to však jen jediná zmínka, na kterou se autor omezuje a již dává jasně najevo, že tímto fenoménem se dále zabývat nebude. Jak by pravděpodobně řekla Ortner, ženy jsou představeny jako bytosti, které jsou schopné transcendovat přírodu a vytvářet duchovní či kulturní hodnoty stejně jako muži. Druhou zajímavou zmínkou, která odpovídá uvedenému popisu, je i Sárádámani – manželka Rámakršny⁷², která se stala jeho žačkou a po manželově smrti údajně pokračovala v jeho vlastní činnosti jako symbol kontinuity jeho názorů (s. 86). Chybí však jakékoli zmínky o dalších významných Indkách, které se angažovaly na poli literatury a politiky. Za všechny zmiňme alespoň Míru Báí, básnířku a Indiru Gándhí, političku.

4.3.3. Tantrická dvojakost

Poměrně vysoké pozornosti se ženě dostalo v kapitole o tantrismu, duchovním směru, který oplývá mnohými nejasnostmi a tajemstvím. Už v tom bychom mohli najít určitou analogii. Žena hraje důležitou roli v něčem stěží uchopitelném, je toho součástí a určitým způsobem je tedy pro okolí, mužskou společnost, taktéž neuchopitelná.

⁷⁰ Spolek založený roku 1830 v opozici k Rámamohanu Rájovi a jeho Bráhmamádži.

⁷¹ V této práci o něm mluvím na str. 9, v jejich díle (2003) viz str. 22

⁷² Rámakršna, vlastním jménem Gadádhar Čattopádhjáj, byl původně chudý bráhmanský syn, který se ale stal mnichem a později začal veřejně kázat. Jeho hlavním poselstvím bylo, že všechna náboženství jsou správná, jelikož všechna mají za cíl dojít k Bohu, který je jen jeden. Všichni chtějí dojít ke stejnému Bohu, ale každý svou vlastní cestou – „kolik rozumů, tolik cest“ Pro indickou mysl je pak nejvhodnější cesta lásky a oddanosti *bhakti*. (Zbavitel 1993: 85)

Tantrismus, stejně jako šaktismus, usiluje o odstranění duality ženského a mužského principu a ve starých tantrických spisech se za hybnou sílu vesmíru považuje taktéž šakti. Tantrismus je z genderového hlediska velmi zajímavý směr. Autor píše, že „(v) teorii odmítají tantrikové autoritu starých učení a v životní praxi usilují o jakési rozbití stereotypů – jak v myšlení a řeči, tak v náboženské praxi.“ (s. 68). Neměli však nejspíš na mysli stereotypů genderových, jelikož ty ve Zbavitelově pojednání najdeme, nutno však dodat, že v této pasáži je text relativně genderově vyvážený. Žena je sice v několika případech opět zmiňována jako mužova „pomůcka“ a to jak obrazně (s. 70 při vysvětlování pojmu *mudrá* – jedna z možností je, že toto slovo znamená tantrikovu partnerku) tak doslova (s. 71 při rozlišení *sádhany* mentální a *sádhany* „zahrnující skutečné použití rituálních „pomůcek“, včetně ženy, masa a vína.“ Slovo pomůcky je sice dáno do uvozovek, ale konotace chápání ženy jako předmětu tím odstraněna rozhodně není). Ženský princip je však viděn také jako rovnocenný partner při cestě za dosažením *mahásukhy* (velkého štěstí). K němu se dojde pouze spojením ženského a mužského principu, které je symbolizováno např. Davidovou hvězdou, složenou ze dvou trojúhelníků. Ten, který směřuje nahoru je mužský a symbolizuje planoucí oheň, naopak dolů směřující trojúhelník je ženský a symbolizuje vodu. Metaforizace ženství ve spojení s vodou je v indické literatuře častá a v patriarchálních společnostech obecně panuje, jak říká Ortner, přesvědčení o blízkosti ženy a přírody, že kterého je třeba ji vymanit. Voda může evokovat jak vlídnost, půvab a život, tak tajemnost i zkázu. Všechny tyto vlastnosti mají různá vtělení bohyně Šakti. Zbavitel však zůstává jen u šakti jako principu obnovující život a Šakti jako objektu uctívání.

4.4. Pojetí ženství v mytologické rovině

Jak je na tom její božský vzor? Na straně 19 píše Zbavitel, že Nejvyšší duch (označovaný *brahma*, *puruša* apod.) je jedinou neproměnnou realitou tohoto vesmíru a „(u)panišady ho nejraději označují zájmenem *To (tad)* – středního rodu, aby tu nezazněl ani náznak nějakého boha nebo bohyně známých z védského panteonu.“ (s. 19). To by mohlo naznačovat, že autor si bude všímat genderové problematiky a že si je genderových otázek vědom.

Obecně není v textu mnoho zmínek o konkrétních božských postavách, ať již ženských nebo mužských. Bohyně Párvatí je zmíněna jen v kontextu svého božského manžela Šivy (s. 74), Rádha v ideální jednotě se svým milencem Kršnou (s. 75) a

Lakšmí ve spojitosti se svým chotěm Višnuem (s. 75-76). Toto celkem věrně kopíruje situaci, kterou jsme pozorovali v předchozí části. Výjimkou však je bohyně Šakti. Autor ukazuje, že ženský princip může nabídnout mnohem více, než jen mateřství, pokud se podíváme hlouběji pod povrch dané problematiky. Šaktismu je totiž věnovaná celá jedna podkapitola a přesto, že je stále plná odkazů na mužský princip, který - přiznejme - je zde nepostradatelný (vzhledem k faktu, že cílem šaktismu je dosažení rovnováhy a harmonie ženského a mužského principu a odstranění jejich dualismu) ukazuje femininitu také jako mocný nástroj a hybnou sílu celého vesmíru v podobě kosmické síly *šakti*. Co může hýbat celým vesmírem, dozajista ovlivní i „pouhý“ lidský život. Typizace tohoto principu i bohyně samotné by mohla spadat do archetypu ženy-vládkyně, který je v indické literární tradici, na rozdíl od tradice evropské, přítomen. Týká se však jen božských žen, nikoli pozemských.⁷³

4.5. Jazykové prostředky

Co se týče autorova způsobu vyjadřování, zaměřím se jen na výskyt generického maskulina a jazykové stereotypy a klišé, což jsou dva nejviditelnější znaky genderově nekorektního vyjadřování.

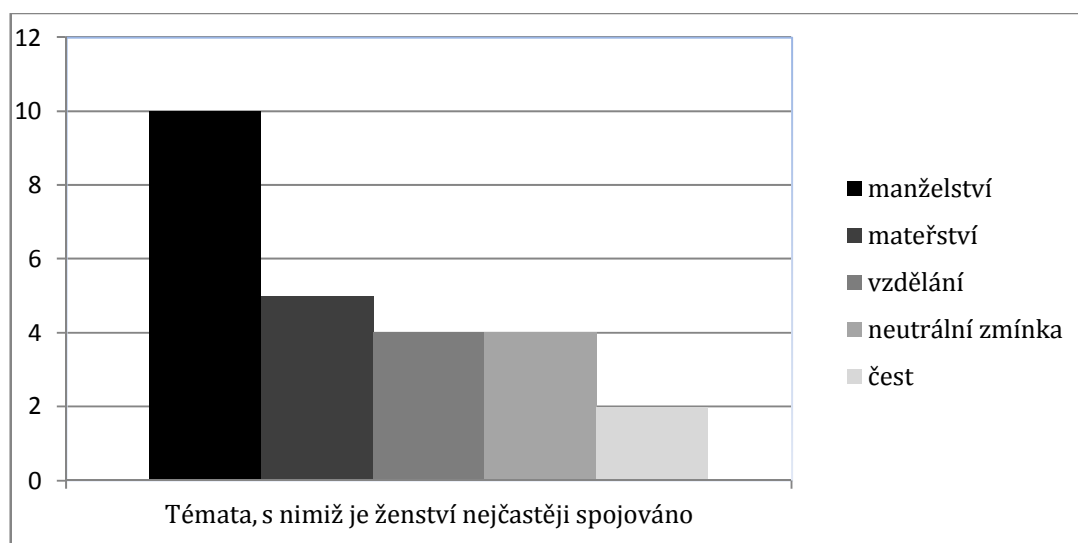
Valdrová tvrdí, že generické maskulinum způsobuje vytrácení žen z našich představ, jejich zneviditelňování (2006: 58). Ve Zbavitelově textu není výskyt generického maskulina nijak extrémní, důvodem ale může být fakt, že většinou je opravdu řeč jen o mužích. Otázka zneviditelňování žen by tak přešla z roviny lingvistické do roviny obsahové. Několik případů generického maskulina (které implicitně obsahuje i ženské účastnice) však najdeme. Jedná se například o stranu 12, kde je řeč o „vyznavačích“ hinduismu (ženy jej nevyznávají?), na straně 27 o osobní nedostatečnosti „uctívače“ *bhakti*⁷⁴ (ženy touto nedostatečností netrpí? Navíc tento případ působí o to nepatřícněji, že o pár řádků výše je zdůrazněno, že *bhakti* je otevřen všem, včetně žen a šúdrů) či na straně 28 je řeč o charakteristických projevech zbožnosti nejširších vrstev „hinduistů“, žádný z nich však není pro „hinduisty“ povinný a intenzita jejich provádění závisí na vůli „vyznavačů“ (pro hinduistky jsou povinné a nezávislé na jejich vůli?). Našli bychom i další příklady, ale jejich jmenování by

⁷³ Knotková-Čapková in Knotková-Čapková (ed.) 2005: 145

⁷⁴ *Bhakti*, *bhaktimárga* je náboženská cesta, víra v konkrétního Boha a bezvýhradná láska a oddanost k němu. Vznikla pravděpodobně jako reakce na příliš složitou védskou *karmamárgu* (cestu činu, oběti) a upanišadovskou *džňánamárgu* (cestu poznání).

postrádalo smysl. Tyto případy potvrzují, že ke zneviditelňování žen dochází a že jim není přiznáno rovnocenné postavení s muži. Je však nutno dodat, že v roce 1993, kdy byla kniha vydána, nebyl genderové korektní jazyk a genderová lingvistika ještě zdaleka v českém kontextu rozvinuta.⁷⁵ Za slovní spojení, které však nesouvisí s hlubokým zájmem o genderovou lingvistiku, nýbrž s jazykovou citlivostí, považují spojení na straně 70, kdy autor mluví o „ženském účastníkovi“ tantrického obřadu. Spojení je sice dáno do uvozovek, ale analogicky ani „mužská účastnice“ v uvozovkách není korektní.

Valdrová považuje za jazykové stereotypy a klišé výrazové prostředky, které jsou užívány automaticky a které zjednodušují skutečnost, jednotvárně se opakují (2006: 59). Co se těchto jevů týče, mnoho jsem jich v textu nenašla, kromě již výše zmiňovaných spojení žena-matka, žena-manželka. Na první pohled však upoutá na straně 73 uvedené spojení „krásných žen“, které je velmi tradičním posuzováním ženy podle jejího vzhledu, od něž se odvíjí její společenská hodnota.



⁷⁵ Valdřová (1997) píše, že v roce vydání článku byla genderová lingvistika v rámci české jazykovědy „kukaččím mládětem“ – tedy až celé čtyři roky po vydání Zbavitelova textu

5. Pojetí ženství v *Hinduistovi od zrození do zrození Hany Preinhaelterové*

5.1. Biografický kontext

Narodila se roku 1938, dvanáctého září. Na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy vystudovala bengalistiku a anglistiku a v roce 1968 obhájila svoji doktorskou práci na téma *Humor v bengálské lidové literatuře*. Vedoucím této práce byl Dušan Zbavitel, jehož byla posluchačkou a po jehož vzoru se orientovala na bengálskou literaturu, zejména moderní.⁷⁶ Toho její rozhodnutí zajistilo pokračování linie české bengalistiky od zakladatele Vincence Lesného, přes Dušana Zbavitele až k Preinhaelterové, která bengalistiku obohatila zejména na poli literárním a kulturně antropologickém.⁷⁷

Co se týče profesního života, pracovala v Orientálním ústavu Československé akademie věd, na Ministerstvu vzdělání a kultury, v roce 1964 se stala asistentkou a následně odbornou asistentkou bengálštiny na Karlově univerzitě. Nedílnou součástí jejího života je též pedagogická činnost. Bengálštinu vyučovala na Filosofické fakultě s přestávkou mezi lety 1982-1989 od roku 1964 a pro tyto účely také vydala čtyřdílnou učebnici *Základní kurs bengálštiny*. Její roční studijní pobyt na Šántiniketanské univerzitě v Západním Bengálsku jí umožnil hlubší pohled a porozumění indické každodenní realitě, které později zúročila ve svých knihách *Moje bengálské přítelkyně* (1998) a mnou analyzované *Hinduista od zrození do zrození* (1997). To, že je žena, jí rozhodně tentokrát bylo ku prospěchu věci a umožnilo bližší seznámení (a pochopení) ženského světa a rodinného života obecně.⁷⁸

Na kontě má mnoho překladů. Svoji pozornost soustředí zejména na kratší literární útvary – povídky – od autorů a autorek jako je např. Ášapúrna Debí (*Kdyby zdi promluvily* 1995), Taslimy Násrin, Suníla Gangopádhjáje a dalších.⁷⁹ Své překladatelské umění však uplatňuje i v opačném směru, zprostředkovává indickému čtenáři alespoň zlomek z české klasické literatury – konkrétně například Boženu Němcovou nebo Karla Čapka. Publikuje též v časopisech (Nový orient, Světová literatura atd.).

⁷⁶ Ondračka 2008a: 11

⁷⁷ Knotková-Čapková 1998: 345

⁷⁸ Knotková-Čapková 1998: 345-346

⁷⁹ Bibliografie do roku 1998 viz Knotková-Čapková 1998: 347-350, později viz <http://ff.cuni.cz/FF-7778.html?kdo=p/preinhaelterova.htm>

5.2. O textu

Tato útlá knížka nabízí ve třinácti kapitolách osobitý pohled na bengálský hinduismus, či přesněji, nejdůležitější životní události a rituály s ním spojené. Jedná se o již dříve vydané články z Nového Orientu, které byly pro účely tohoto textu rozšířeny.

Název knihy v nás může evokovat pocit, že bude řeč pouze o mužích hinduistického vyznání. Nelekejme se však, to jsme se jen setkali s prvním generickým maskulinem. Bohužel na nejméně vhodném místě. Když projdeme obsah, zjistíme, že ženami-hinduistkami a jejich životními osudy se budou zabývat nejméně dvě kapitoly.

5.3. Pojetí ženství v historické a sociologické rovině

5.3.1. V zajetí tradice?

Ano i ne. Záleží na tom, jakou tradici máme na mysli. Vzhledem k tomu, že text pojednává o každodenním i svátečním (s vědomím jak těžké je to odlišit) čase hinduistek a hinduistů, je tradice neodmyslitelnou součástí této tematiky. Avšak i na tradici se dá dívat odlišnými způsoby, a to zcela tradičně, zde tím tedy myslím tradičně patriarchálně, nebo méně tradičně, tedy s akcentací méně známých skutečností a praktik, které zaběhnutý řád často opomíjí. Text Hany Preinhaelterové je obojím. Prezentuje tradici, nezůstává však jen u nekonečněkrát opakovaných, tudíž notoricky známých, indických zvyků a (z evropského pohledu) „bizarností“, ale polemizuje, nechává čtenářstvo přemýšlet a porovnávat a nutí k zamyšlení nad podobnostmi, které nás spojují.

5.3.2. Žena – stále jako matka a manželka

Jak učí Manuova dharmášástra, tak píše Preinhaelterová. Žena jako (budoucí) matka či manželka textu absolutně dominuje a to i v kapitolách, které se jí dle názvu zdánlivě vůbec nevěnují - např. „Hinduista přichází na svět“, „Narodil se hinduista“. Ve velkém množství případů, kdy se o ženě hovoří jako o matce, manželce nebo vdově je femininita zobrazována velmi stereotypně – mluví se o ní jako o pečovatelce, na které závisí blaho rodu a jejíž život je naplněn až přivedením potomka na svět. Preinhaelterová píše: „*Ulululu⁸⁰, vítej, malý hinduisto, a vítej, jeho matko, která jsi právě*

⁸⁰ V Bengálsku zvuk vítání radostně očekávaných příchozích a to nejen novorozeňat, ale i ženichů, bohyně či bohů. (Preinhaelterová 1997: 13)

naplnila svoji existenci na tomto světě a jsi v tuto chvíli rovna bohyni.“ (s. 19) Opět můžeme tento fakt rozvést v rámci tvrzení Padii (2002: 2-3), tedy že společenství je důležitější nežli individuum a až v kontextu patriarchálně předurčených rolí a úkolů, které musí osoba plnit, získává hodnotu. Tyto role jsou v mnoha případech spojovány s ženinou tělesností a „přirozeností“, která pramení z ženiny podstaty jako jedince, který je právě díky svým prokreačním schopnostem daleko bližší přírodě a jejím zákonům a pravidlům než muž, který tedy v patriarchální logice musí pravidla pro ženy určit, aby je dostal pod svojí kontrolu. Vidíme tedy, že je zde možné text rozvinout do rozměrů, které plně odpovídají předpokladům Chakravarti (2004) o mužské potřebě dostat ženský sexuální živel pod kontrolu. To dokazuje i časté opakování faktu, že žena naplní podstatu svého ženství především porozením syna, nikoliv dcery a že chlapec je obecně lepší než dívka (s. 6, 8). Autorka však dodává, že toto je řeč svatých písem a ve skutečnosti je láskou a štěstím obklopena i většina novorozeňat ženského rodu.

Renzetti a Curran píší v rámci představení esencialistické teorie genderu o tom, že ženská role byla vymezena jako role domácí, naproti tomu mužská role byla živitelská a ochranná vůči své rodině. Obojí samozřejmě vychází z biologické podstaty (2003: 24). Preinhaelterová v několika případech muže prezentuje přesně podle této teorie, tedy jako živitele rodiny, na němž leží její ekonomická zátěž a kontakt s veřejnou sférou. *„Vše, od nákupů přes poradu s felčarem po svatby potomků, za ně (novomanželky – pozn.aut.) vyřídili a vyjednali muži.“* (s. 90, dále na s. 10, 64, 83, 98). V zápětí ale strukturalistické pojetí těchto rolí jako funkčních a přirozených jevů vyvrací, když mluví o ženách v souvislosti s jejich zaměstnáním, s tím rozdílem, že však na nich neleží tíha zajištění domácnosti (s. 57).

Ačkoliv z výzkumů vyplývá, že měřítko krásy je v různých kulturách odlišné, ideál ženské krásy existuje ve všech společnostech a všude jsou ženy hodnoceny podle svého vzhledu častěji než muži.⁸¹ I v tomto textu je femininita na několika místech spojována s péčí o tělo nebo s krásou jako důležitou ženskou „vlastností“. *„Rodinný lazebník či lazebnice ostříhá ženě nehty, potře jí tělo pastou z oleje, kurkumy a dalších rostlinných, obřadně vhodných přísad. Poskytne jí zkrátka jakousi komplexní biokosmetiku.“* (s. 8, dále na s. 19, 28, 54, 66). Vlastností, která z žen dělá objekty mužské touhy (s. 92). Renzetti a Curran jakožto západní dvojice pokládá ženskou krásu

⁸¹ Renzetti, Curran 2003: 517

za nástroj zvyšující mužskou prestiž (2003: 517). Jiné je to v případě indické kultury a tedy tohoto textu. O kráse se sice mluví, může to být dívčina výhoda (ne však u ortodoxních hinduistů), ale rozhodně není její krása prostředkem, jak zvýšit manželovu prestiž. To se jí může povést snad tím, že mu porodí syna.

Na několika místech najdeme spojování ženina štěstí s muži – ať už manželi či syny. Jedná se však o pasáže, které pojednávají o historických časech, kdy bylo vše určitým způsobem rigidnější. *„Pokud byla matka po porodu vůbec schopná vnímat, byla na vrcholu svého životního štěstí. Přirozený pocit naplnění (...) tu byl znásoben faktem, že na svět přišel syn. (...) V opačném případě by byl přirozený pocit mateřského naplnění anulován faktem, že se narodila dcera.“* (s. 14, dále na s. 7, 19, 79). Nicméně toto spojování podporuje tezi Beauvoir o „druhosti“ ženství, které se konstituuje až svým vztahem k muži.

Toto jsou však velmi „západní“ interpretace, které neberou v zásadě v potaz postoje samotných indických žen. Jak jsme viděli v teoretické části, mnohé snahy západních feministek byly těmi indickými kritizovány za vytvoření nového mocenského diskursu, který proti nim vytváří a nezohledňuje specifické kulturní a názorové odlišnosti.

5.3.3. Tradice malá jen svým jménem

Své důležité místo si však v textu našla i malá tradice, jejíž kořeny často sahají až do předárijské doby. Preinhaelterová píše: *„Při svatbách samotných patří v hinduismu ženám úloha nejenom poradní a pracovní, ale i obřadní.“* (s. 83) Na první pohled se zdá, že zde žena překračuje svou domácí roli a dostává se k „vznešenějším“ cílům lidské existence, překračuje do oblasti duchovna. Její magické obřady, které brání zlým silám překazit manželství, jsou dány do protikladu ke kněžským svatebním obřadům. Knězovi (stačí, aby byl jeden) náleží oběť předkům a rituál před božským Ohněm, ženy (nejméně 5) provádějí očistné a magické rituály všeho druhu. Ženin úkol tedy stále setrvává u otázky (fyzické i rituální) čistoty a zároveň magickou mocí, kterou drží, odkazují k tajemnosti, neuchopitelnosti a tím pádem v patriarchálně ovládané společnosti k podružnosti jejich úkolu. Ženy tu mají v rukou určitou moc, která však, viděno tradičním pohledem, nepřekračuje jejich obvyklý horizont rodinný. Stále nezasahují do veřejné sféry v pravém slova smyslu. Musíme se však zamyslet, jestli

známé klišé, které užívá i Preinhaelterová (s. 83), totiž to o krku, který hýbe hlavou, nedemonstruje skutečnou hodnotu těchto obřadů.

Ke slovu se dostávají i braty (s. 99), důležitá součást malé tradice. Avšak ne ve smyslu, který jim přisoudila Dasgupta⁸², totiž jako prostředek k péči o druhé, který je navíc ještě násilím vynucen. Vynucen proto, aby činnostmi, které jedinci vykonávají, byla udržena společenská stabilita. Brata, kterou čteme, je pravým opakem. Žena je představena jako aktivní a konání braty vychází z její vlastní iniciativy - zde konkrétně proti spoluzemci – což společenskou stabilitu nepodporuje. Dichotomie pasivní ženy a aktivního muže se boří.

5.3.4. Překročit práh..

..není tak těžké. Preinhaelterová nezůstává jen u velmi genderově stereotypního zobrazování femininity, nýbrž z jejího textu vystupuje i několik zajímavých momentů. Předně, několikrát najdeme odkazy nejen na mužské autory, ale také na ženské autorky. Myslím zde např. spisovatelku Ášápúrnu Debí (s. 39, 127) či lékařku Elizabeth Kübler-Rossovou (s. 130). To znamená, že je jim přiznávána společenská moc ve veřejném světě, jsou autoritami, o které můžeme opřít naše tvrzení. Jsou spojovány se svojí vlastní aktivitou či tvorbou, nikoli s mužským protějškem. Odvozují svoji svou hodnotu od sebe samých.

Preinhaelterová neopomíjí ani autorky doby dřívější a v souvislosti s poklesem ženské vzdělanosti uvádí, že „(k)ždý cti dbalý hinduista vám (...) vysvětlí, že v dávných dobách tomu se vzděláním tak nebylo, a uvede vám jako příklad autorku části Rgvédu, nejstaršího indického literárního díla, dále Maitréjí, jejíž učené disputace jsou dokonce zaznamenány v rukopisech, a konečně matematicku Lílávátí.“ (s. 38) Tedy obory, které ženám tradičně určeny rozhodně nejsou a povětšinou zůstávají v knihách o hinduismu beze zmínky. Pro srovnání zde uveďme Vladimíra Miltnera (1987: 253), který sice Lílávátí představuje také, ale jako neznámou dívku, možná dceru matematika Bháskary, který po ní pojmenoval jeden díl své tetralogie *Siddhántaširómani* a ve kterém řeší „krásná a milá“ Lílávátí příklady, které jí dává. Vidíme tedy dva velice odlišné „portréty“ téže osoby, z nichž každý se dá z genderového hlediska interpretovat odlišně.

⁸² Viz. str. 21 této práce

V závěrečné kapitole „Hinduista stárne a odchází“ najdeme důležité informace o společenských vztazích, které obvykle zaniknou v konvenčních pojednáních o varnovém a kastovním uspořádání společnosti, a to konkrétně o nadřazenosti starších mladším se zdůrazněním, že to platí i o ženách. Přesněji jen o těch, které mají dítě (dříve syna, dnes „stačí“ dcera). Zejména hinduistické tchyně jsou vykresleny jako důležitá a prestižní společenská kategorie (s. 109), jako mocné osoby – avšak jen v ženské části domu. „*Mocenskou insignií jí byl svazek klíčů od spižíren, zásobáren a pokladnic, přivázaný k cípu sári.*“ (s. 109) Tento svazek klíčů tedy symbolizuje její, ač omezenou, moc. Zároveň jej můžeme chápat jako klíč k přežití a obecně k životu, tedy v určitém smyslu i moc, kterou drží nad muži. Je to jakýsi netradiční prvek uzavřený v tradiční struktuře, který najdeme v knize několikrát. Jsou to momenty, kdy dochází k mísení tradice s moderností. Tradiční hodnoty se v reálném životě sice nerozplývají, ale je nutno přijmout nová kritéria – např. hodnota nevěsty už neleží výhradně na její úslužnosti a kráse, ale důležité je také její formální vzdělání (s. 39). V textu je pak zmíněn i fakt, že ženy jako intelektuálky zaujímají místa v mnohých veřejných úřadech (dokonce více než u nás) a že „pluky“ indických feministek bojují za stále vyšší práva a vzdělání (s. 39).

5.4. Pojetí ženství v mytologické rovině

5.4.1. Bohyně mateřských vlastností

Bohyně Durga, jejíž nejdůležitější mytologická funkce je zabíjet démony, kteří ohrožují stabilitu kosmu, je v textu zmíněna asi čtyřikrát. Váhanou této bohyně je divoký lev. Přestože je nejrozšířenější právě ve formě přemožitelky démonského buvola Mahiši, její nejčastější přízvisko je *Mahiša-mardiní*, tedy ta, která zabila Mahišu, a nejběžnější ikonografie ji také zobrazuje jako dominující nad démonským buvolem (později se stává Šivovou manželkou a s tím získává i novou roli jako matka⁸³), Preinhaelterová její význam jako zabíječky démonů téměř zcela opomíjí (zmínka je jen na s. 107) a zbytek její existence v textu je spojen s její úlohou mateřskou a manželskou. „*Tehdy se hinduisté při vdavkách svých dcer řídili příkladem bohyně Durgy – Gaurí. I ona byla vdána v osmi letech. Provdal-li otec takto starou dceru, jako by ženichově rodině daroval samu Gaurí.*“ (s. 78, dále na s. 9, 112). Vysvětlení vidím v tom,

⁸³ Kinsley 1998: 95

že pro bengálské prostředí, ve kterém se autorka pohybovala a také pro samotné téma knihy je daleko nosnější role Durgy jako matky, která má blíže k člověku jako individuu, je snazší se jí připodobnit, než se identifikovat s její ničivou silou.

S mateřstvím je spojována i bohyně jiná a to Kálí (s. 112), jinak také označena za ničitelku zla (s. 28). Opět tedy vidíme dvě tváře téže bohyně, jednu děsivou, jenž převládá a druhou mateřskou, která je u této bohyně méně obvyklá. Z mateřského zajetí se opět vymyká pouze Šakti, ženský tvořivý princip (s. 83) a navíc i Sarasvatí, bohyně, jež byla ve védách spojována s mocnou řekou, což ale později ustoupilo a do popředí se dostalo její spojování s poezií, vzděláním, hudbou a kulturou obecně.⁸⁴

5.4.2. Tradiční Síta a netradiční Draupadí

Ze dvou mnou vybraných archetypálních vzorů ženství najdeme v textu jak Draupadí, tak Sítu. Ta je vylíčena jako podvedená a oklamaná ze strany Rámy, přes veškerou svou ctnost a věrnost. Naopak Ráma je vylíčen jako zákeřný, nedůvěřivý a také nevděčný (vždyť mu Síta porodila dva syny!) manžel. Motiv zkoušky ohněm není nijak tematizován nebo hodnocen, je pouze uveden jako způsob prověření Sítiny ctnosti. Preinhaelterová píše: „Nu ano, Sítu při téhle příležitosti její milovaný a ctěný královský choť Ráma ošklivě podvedl. Úskočně využil jejího přání navštívit manželky světce Válímíkiho v jejich lesní poustce, nechal ji k nim dopravit svým bratrem Lakšmanou a současně mu nařídil, aby se vrátil bez ní. (...) Motiv tohoto Ráмова zákeřného činu? Neopodstatněné podezření z nevěry, malověrnost, lžimorálka. Velekrál dobře věděl, že jeho Síta je ctná a že svou čest střežla i v zajetí krále démonů Rávany, z jehož spárů ji sám vysvobodil.“ (s. 10-11) Z tohoto pohledu lze rozhodně stěží říct, že by autorka zastávala stejnou pozici jako indické feministky a pokládala Sítu za negativní vzor, kterého je třeba se vyvarovat. Na druhou stranu ani nijak zvlášť nevyznívá jako ideální vzor ženství, kterému mu bylo třeba se podobat.

Draupadí je v textu představena jako hrdinka, která drží v rukou svůj milostný i manželský život. Vybere si svého manžela a žije pak s ním a jeho bratry v polyandrii (s. 44). Otázka volby však již byla zpochybněna na s. 24 a zpochybňuje jej i fakt, že si vybrala manžela jednoho a žije s pěti. V podání Preinhaelterové bychom ji mohli připodobnit k Debíině Draupadí, která je také aktivní postavou. Hrdinka je představena

⁸⁴ Tamtéž: 55

jako svobodná žena, tento její popis je upřednostněn před stereotypním poddajným ženstvím. Genderová rovina tohoto eposu je vynechána z diskuse, která by ovšem na prostoru, který je jí věnován těžko mohla být rozpracována (jedná se o jeden odstavec). Draupadí je zobrazena ve světle, které stěží odpovídá genderovým interpretacím této postavy, jak je podává např. Bhattacharji⁸⁵ a je vynechána problematika (fyzického i psychického) násilí, které z původního příběhu poměrně výrazně vystupuje.

5.5. Jazykové prostředky

Přestože se hned v názvu knihy setkáme s generickým maskulinem, ženy rozhodně nejsou v tomto textu opominuty (jak jsme ostatně viděli výše) a následný text naznačuje autorčinu genderovou citlivost. Poměrně často nejdeme mužský i ženský tvar vedle sebe (s. 44 hrdinové a hrdinky, s. 50 dohazovačů a dohazovaček atd. na s. 61, 84, 111, 112) Otázkou zůstává, jak moc je užívání cílené, jelikož generických maskulin v textu určité množství najdeme. Některá z nich jsou poněkud zarážející, některá nejspíš můžeme přičíst tomu, že autorka sice genderově korektní jazyk někde užívá, ale velmi pravděpodobně ne zcela cíleně. Velmi časté je generalizování v pojmenování věřících hinduismu, kdy je použit pouze tvar hinduista a ženská vyznavačka je tím zneviditelněna – viz Valdřová 2005: 58 (např. s. 55, 110, 122, 123, 130). Do zajímavých důsledků může dojít použití generického maskulina na s. 43, kde je řeč o „bujarých Árijích“, kteří vyplňují každou svou volnou chvíli milostným životem „ať už s ne-Árji, s Árji či s démony“. Co by na takovou mesalianci řekli rigidní Árjové, si dokážeme představit. Nepatřičně působí také oslovení čtenářstva knihy na s. 50, kdy autorka apeluje pouze na jeho mužskou část.

⁸⁵ in Moitra 1996: 38

6. Pojetí ženství v *Hrdinkách Kámasútry* Dagmar Markové

6.1. Biografický kontext

Narozena 12. srpna 1935 v Jablonci nad Nisou. Na Filologické fakultě Univerzity Karlovy studovala v letech 1953-1957 hindštinu a indologii. Poté strávila rok studiem v Berlíně na Humboldtově univerzitě a v letech 1961-1964 zde absolvovala vědeckou aspiranturu. Po obhájení disertační práce zůstala v Berlíně a začala pracovat jako vědecká pracovníce v *Institut für Orientforschung* Akademie věd v Berlíně. Roku 1969 se vrátila do vlasti a nastoupila do Orientálního ústavu Československé, respektive Akademie věd České republiky s přestávkou v letech 1998-2003 až do vynuceného odchodu v roce 2012. Nadále však působí jako externí vyučující Ústavu jižní a centrální Asie FF UK.⁸⁶

I pro Dagmar Markovou byla důležitá pedagogická činnost. Od roku 1970 externě vyučovala hindštinu na Jazykové škole v Praze a později začala přednášet v Indologickém ústavu Filosofické fakulty UK dějiny hindské literatury a indické společnosti obecně se zvláštním důrazem na náboženství a tradice zejména muslimské menšiny. Je jednou z autorek Hidsko-českého slovníku z roku 1998.

Její překladatelská činnost zahrnuje z velké části hindská díla, překládá však i z angličtiny, němčiny nebo ruštiny.⁸⁷ Je odbornicí i na urdský jazyk. Stejně jako Hana Preinhaelterová se snaží prezentovat českou literární produkci v Indii – jedná se např. o prózy Heleny Hodačové, které překládá do hindštiny. Mnoho jejích překladů hindské prózy vyšlo v časopise *Nový Orient*, jejíž redakční rady byla součástí – stejně jako v časopise *Archiv Orientální*. V roce 2012 jí bylo uděleno na Světové konferenci o hindštině v jihoafrickém Johannesburgu mezinárodní ocenění za celoživotní přínos k hindským studiím *World Hindi Honour (Višva hindí sammán)*.

6.2. O textu

Na 260 stranách textu nabízí Dagmar Marková vzhled do historie utváření ženského postavení a vlivů, které jej modifikovaly. Její záběr je vsutku úctyhodný. První kapitola sahá až k předárjovskému kultu bohyně Matky a přes příchod Árjů,

⁸⁶ <http://ff.cuni.cz/UJCA-199.html>

⁸⁷ Bibliografie viz <http://www.databaze-prekladu.cz/prekladatel/Dagmar%20Markov%C3%A1>

Manua, islámskou a britskou invazi a moderní reformační hnutí zakončuje moderním zákonodárstvím, jeho užíváním v praxi a současnou podobou indické reality a místem ženy v ní. To celkem zahrnuje šest tisíciletí složitého vývoje.

6.3. Pojetí ženství v historické a sociologické rovině

6.3.1. Manu zůstává legendou

Budeme-li vycházet z tvrzení Bose (2000: 3), že Manu ženám přisuzuje jak povinnosti, tak určitá práva, najdeme pro obě tvrzení v textu doklady. Manuově zákoníku je v knize vyhrazena celá jedna kapitola, tedy poměrně hodně prostoru. Zaznívají tu samozřejmě verše, které podporují stereotypní pojmání ženství a ženské role, které jsem zmiňovala v kapitole 3.1.1. (např. IX. 2 a IX. 3). Ženy mají plnit svojí mateřskou a manželskou roli, ctít manžela jako boha a být ve skrytu domova. *„Ženy měly být především dobře střeženy, a to i před seznámením se s cizí ženou – vždyť ta mohla mít špatný charakter a ctnostnou ženu kazit. Ženy, které dobře střeženy nejsou, uvalují neštěstí hned na dvě rodiny – svou vlastní a rodinu toho, s nímž se seznámily.“* (s. 33) Dále v textu se dozvídáme, že matka se těší spolu s guruem a otcem nejvyšší úcty, autorka však ukazuje patriarchální dimenzi tohoto uctívání, které jeho hodnotu citelně snižuje. *„Jistě se do tohoto uctívání matky promítla předárijská tradice bohyně Matky; dostává však patriarchální ráz: uctívána je především matka synů – dcery znamenají málo. Tím se uctívání matky stává vlastně uctíváním syna.“* (s. 48, zvýraznění v originále) Na jiných místech však Marková stereotyp překračuje, když ženu dává na roveň muži a jejich komplementárnost ukazuje jako ideál, který reprezentuje „dokonalého člověka“ (s. 36). Dále na s. 37 mluví autorka o *strídhane* neboli výlučně ženském majetku, který ji zajišťoval poměrně velká majetková práva ve srovnání s následným vývojem. Pokud se zaměříme na omezení ukládaná Manuem, Marková upozorňuje, že důvodem jejich rozsáhlosti je skutečnost, že se nešvary, proti kterým bojoval, ve společnosti hojně vyskytovaly. Tím dává autorka ženám také určitou vlastní moc, dovoluje jim vzpouru proti vynucovanému systému, který se je snaží sevřít uvnitř svých norem. Ženy těchto norem nedbaly, tedy nepodřizovaly se patriarchálním hodnotám (s. 52). Podle typizace Knotkové-Čapkové⁸⁸ bychom takové ženy mohly zařadit do archetypu ženy – čarodějnice, která je nezávislá na struktuře řádu, je

⁸⁸ Knotková-Čapková in Knotková-Čapková (ed.) 2005: 145-146

nekonformní a obnovuje přírodní archaický chaos. Její poslední charakteristiku bychom mohli chápat jako návrat k předárjovskému společenskému uspořádání, kdy byla uctívána bohyně Matka jako tvořivá i ničivá síla přírody, kdy po řádu ve védském slova smyslu ještě nebylo ani slechu.

Marková tedy uvádí v souladu s Bose, že ženy se těšily ze strany společnosti určitým právům a že si zasloužily požívání cti. Už však nikoli jako Bose upozorňuje na fakt, že tato úcta je účelová a je jim prokazována jen proto, aby rodily děti a vzkvétala rodina (s. 47). Autorka také diskutuje autorství tohoto zákoníku a v souladu s Vatukem (1967: 252) uvádí, že se nejednalo o jednoho člověka. Vysvětluje tím rozporuplné postavení žen, kdy na jedné straně mají být poslušné manžela a na druhé straně se těší úcty – ovšem jen jako matky (s. 34).

6.3.2. Žena – básnířka a vládkyně

Zajímavými momenty knihy jsou pojednání o výjimečných ženách. Jako snad v žádné publikaci zabývající se postavením ženy v hinduismu, nechybí ani v této zmiňování její podřadné a mateřské role, zcela výjimečně se ale setkáme s ženami, které se těmto ideálům vymykají. V první řadě se jedná o Míru Báí, ve druhé pak Núrdžahán a sultánku Raziju. (V knize je řeč i o Indiře a Sonie Gándhíových, které jsou však všeobecně známější a tak je zde vynechám.) Všechny tyto postavy spojuje několik podobností, jako např. to, že o jejich životech se ve skutečnosti ví jen málo. To v nás může evokovat tajemnost a neuchopitelnost ženství, nebo naopak jejich nedůležitost pro patriarchální svět, kterému nestály za pečlivější zmínky.

Míra Báí je velmi nekonvenční v mnoha ohledech. „*V místním kontextu je pozoruhodná především skutečnost, že to byla bezdětná žena, která nežila se svým manželem...*“ (s. 91-92) Neplnila tedy dvě nejdůležitější ženské role, které jí předepsal už dávný Manu. Byla to žena, která si razila svou vlastní cestu a nehleděla na společenské konvence. Mluví se o ní jako o ženě, která nerespektovala pravidla tchánova domu, což je pro ostatní ženy něco zcela nepředstavitelného. Byla jednou z prvních básnířek, známa je především psaním *bhadžanů*⁸⁹. Všechny tyto její

⁸⁹ *Bhadžany* jsou písně, které oslavují určitého Boha, zde Krišnu. Míra Báí (podle legendy) byla jako malé děvče plna zvědavosti a když se ptala matky, co je to ženich, odpověděla jí, že ženicha má každé děvče. Míře bylo jí divné, že ona žádného nemá a nedala matce pokoj, dokud jí neukázala na Krišnuv obrázek a řekla, že to je

charakteristiky poukazují na to, že byla ženou, která popírá tradiční vzorce femininity (snad až na její domnělý svazek s Krišnou) – tedy je samostatná, bezdětná a narušuje vžitě normy. Dočkala se určité úcty a obdivu, i když samozřejmě nebylo v zájmu patriarchální společnosti její vliv podporovat.

6.3.2.1. Muslimské hrdinky

Druhou ženou, která se v textu Markové vymyká tradiční feminitě je Razija, muslimská sultánka na dillíském trůně. Nabourává stereotypy snad ve všech ohledech. Předně je následnicí trůnu i přesto, že má několik bratrů. Ráda jezdila na koních, střílela z luku, účastnila se bitev – záliby a aktivity pro muslimskou či hinduistickou ženu zcela nevídané! „K smrti ji nudilo ženské klevetění a nechápala, proč by se muslimská žena měla od hlavy do paty zahalovat.“ (s. 76). Její příběh je samozřejmě okořeněn o vztah k muži, v tomto případě také velmi netradičním a rozhodně neschvalovaném a to s pouhým podkoním. Její příběh však nekončí dobře, po prohrané bitvě je Razija zabita. Tento příběh je možné interpretovat také jako patriarchální hrozbu a varování všem ženám, které by se pokusily překročit hranice světa jim vymezeného.

Třetí výjimečnou postavou je Núrdžahán. Legendy jsou různé, je ale jisté, že byla manželkou císaře Džahángíra, syna slavného Akbara. Je charakterizována podobně jako Razija – „vzdělaná, se zájmy, které byly považované za ryze mužské, rázná, nebojácná...“ (s. 104). Zajímala se také o státnické záležitosti a účastnila se politiky, proti čemuž její muž neměl námitek. Renzetti a Curran (2003: 380) píší, že když mluvíme o politice, mluvíme vlastně o politické moci, která umožňuje jedinci rozdělovat nedostatkové zdroje, institucionalizovat určité hodnoty a legitimně užívat síly či násilí. Vliv Núrdžahán byl ale stále omezen jejím manželem – po jeho smrti jí síly k udržení moci nestačily a odešla do Láhauru. Její vláda je však spojována s intrikařením a lstivým chováním, které vážnost její osoby a moci poněkud podrývá a

on. Od té doby považovala Míra Kršnu za svého jediného manžela. Její životní osudy se v jejích bhadžanech pochopitelně odrážejí. Pro ilustraci jeden uvádím:

„Jen ať mě lidé pomlouvají!

V pomluvách se jen závist tají.

Já vlastní cestou jsem se dala.

Čím je mi světská hana, chvála?

Krišnovi jsem se odevzdala.“ (Marková 1998: 92-94)

vnáší do ní „nepatřičné“ ženské vlastnosti. Núrdžahánina moc je tedy genderově netradiční prvek, který ale odvozuje svou platnost od autority mužské.

Tyto postavy dokazují, že Marková nezůstává jen u ženství tak typického pro hinduistickou společnost. Tyto postavy je možné charakterizovat archetypálně jako čarodějnice. Vzpouzí se řádu, ale jejich životy nekončí šťastně. Řád, který odmítaly, jim vrací zpětný úder a jejich osud může fungovat jako varování pro ostatní ženy, které by snad chtěly jít za hranice tradičního.

6.4. Pojetí ženství v mytologické rovině

6.4.1. Gándhíovská Síta

Ze dvou mnou popisovaných archetypálních vzorů ženství je hlouběji pojednána jen Síta. S Draupadí se setkáváme jen na s. 16, kde je její svazek s pěti bratry příkladem existence polyandrie.

Síta je zmiňována především v kontextu Gándhího využití tohoto ideálu pro své účely (s. 149 – 156). Z toho důvodu není Síta představena jen jako trpící a věrná manželka, ale je zdůrazněna i její vlastní vůle, kterou Gándhí vyzdvihoval. „*Síta byla vždy ztělesněním manželské věrnosti a trpělivosti (...), je však možno poukázat i na druhou stránku její osobnosti- na vlastní vůli...*“ (s. 150). Částečně se vymaňuje ze stereotypního zobrazování pouze jako věrné a oddané manželky, na které byla spáchána křivda. Síta, či spíše ženy, které se k tomuto ideálu hlásily, tu určitým způsobem překračují archetypální vzor přadleny, jelikož je jim dovoleno pod její záštitou vstupovat do veřejného života a muži je to zároveň schvalováno. Vše je však podáno jako ženská schopnost tiše trpět a potažmo aplikovat politiku nenásilí. Síta-žena je tedy sice vyzdvihována ve společenském řádu nad muže, což je prvek velmi netradiční, zároveň je toto její vyzdvižení podmíněno její pasivitou a necílením na dosažení vyšších příček než jen „nenásilného obětování“, tedy charakteristikou pro ženství velmi tradiční. Mimoto, úspěch Sítina rolového modelu je spojen s její věrností a poslušností manželu.

V souladu s Kishwar (2009) je představen motiv zkoušky ohněm z Tulsídásova *Jezera činů Rámových* (s. 87) spíše jako gesto vzpoury nežli jako důkaz tichého utrpení. Raději než Rámovi znovu dokazovat věrnost, vrátila se Síta zpět k Matce zemi, čímž

dala najevo, že oddanost manželovi vlastně nelze projevovat do nekonečna a částečně tak tím zpochybňuje i svůj vlastní ideál naprosté oddanosti.

6.5. Jazykové prostředky

Najdeme v tomto textu znaky genderově nekorektního jazyka, i přesto, že autorčino genderové cítění je jasně zřetelné? Najdeme, ale převážně jen v prvních kapitolách. Jedná se hlavně o pojmenování etnické příslušnosti jako např. Árijové či Drávidi. Řeč je o vytlačování Drávidů (s. 7) a příchodu Árijů (s. 19). V obou případech je implicitně řeč i o Drávidkách a Árijkách, které se těchto přesunů také účastnily. Z tohoto pohledu tedy vidíme generické maskulinum, která má přesně takový efekt, jako popisuje Valdová (2006: 58), tedy zneviditelňování ženské části obyvatelstva.

V dalších kapitolách už pro generické maskulinum v zásadě ani není prostor. Marková dává jasně najevo, kdy mluví o ženách a kdy o mužích, negeneralizuje. Z tohoto pohledu je, jak předjímá podnázev knihy, historie ženy skutečně oddělena od historie muže, či lépe, není oddělena, což by nebylo v principu možné, ale ženský pohled je vnímán jako osa historického vývoje.

7. Komparativní analýza všech textů

Již z výše napsaného je jasné, že femininita je u každého vybraného díla pojmána odlišně. Ukázalo se, že náhodné vybrání pořadí textů nakonec vytvořilo jistou stupnici. Vzestupnou směrem od genderové stereotypnosti a esencialismu k genderové otevřenosti a konstruktivismu a sensitivnějšímu vyjadřování. Pořadí je tedy Zbavitel, Preinhaelterová, Marková.

Přes veškerý posun, který spatříme, spojuje texty několik společných znaků. Ve všech je určitým způsobem tematizována žena, tak jak ji konstruoval už Manu, tedy jako poslušná a oddaná bytost typicky femininních „vlastností“ jako je obětavost, péče, závislost, domáckost či nesamostatnost. Dávná Manuova učebnice byla natolik vlivná, že působí jako jakýsi archetypální vzor morálky a chování všech ctnostných hinduistek a hinduistů. Z důvodu, že její vliv přetrval až do současnosti, nelze ji z výkladu vynechat.

V čem se však texty liší, je především důraz na zobrazení netradiční femininity, která by se Manuovým poučkám vzdalovala. Zbavitel po celou dobu podává ženství v duchu Manuových příkazů, jako by se doba téměř nezměnila (přesto, že k němu výslovně neodkazuje). Žena tedy u něj dominuje jako matka či manželka (ženství závislé na mužství), okrajově jsou zmíněny ženy v souvislosti se vzděláním. V textu Preinhaelterové je žena jako matka a manželka také v popředí zájmu, ale i v rámci něj je ženě přisouzena určitá moc a samostatnost. Za důležité v její knize považují také odkazy na ženské autorky, ve Zbavitelově textu nic takové nenajdeme, je odkazováno pouze na mužské autory. Marková je v tomto ohledu nejdále, ženských autorek, na které odkazuje je hojný počet.

Co se týče zmínek o ženských postavách, ať už archetypálních vzorech či jiných ženách, rozdíl je také značný. U Zbavitele v zásadě nenajdeme zmínku o konkrétních ženských postavách, jsou to bezejmenné, neurčité bytosti (vyjma bohyň, z nichž některé jmenovány jsou). U Preinhaelterové a Markové už ženy nejsou bezejmenné, ba naopak, hojně se mluví o konkrétních postavách a jejich konkrétních osudech. Přesto všechny spojuje jedno a to fakt, že v každém textu je žena na několika místech zobrazená jako archetypální vzor přadleny (to platí i o „implicitních“ postavách u Zbavitele). U dvou autorek navíc přibírají i role tomuto archetypu se vymykající.

Ideální vzory ženství – Síta z Rámájany a Draupadí z Mahábháraty – jsou vykresleny také netradičně. Síta v případě Markové a Draupadí v případě Preinhaelterové.

Ani u jednoho z autorů není gender nějak výrazně konstruován, nejbližší je tomu snad Marková, ale pokud bychom měli říci, který přístup je jim bližší, Zbavitelův bych nepovažovala za zcela esencialistický, ale rozhodně genderovou otázku za nerefektovanou problematiku. Přestože je ženství většinou zobrazováno v závislosti na biologických kvalitách, není to z důvodu autorova esencialistického přesvědčení, ale spíše bych řekla, že důvodem je skutečnost, že ženy se do okruhu jeho zájmu vešly pouze v těchto patriarchálních rolích a dále jej nezajímají (což je poji i s jazykovými prostředky viz níže). U dalších dvou autorek bych se přiklonila spíše k označení konstruktivistický, jelikož je u nich evidentní spojení biologického a kulturního vlivu při utváření společnosti a jedinců. Preinhaelterová píše například, že *„hinduistický mravní kodex není všepřátelný, nýbrž střížený každému na míru podle kasty, pohlaví a věku. Svou složitostí se od Desatera liší asi tak, jako se indická džungle liší od sinajské pouště.“* (s. 46). Jedinec tedy není formován jen na základě svého pohlaví, ale i podle kulturních institucí, jakou je třeba kastovní systém.

Z jazykového hlediska se také nejvíc odlišuje text Zbavitelův, další dva jsou si podobnější. Jak jsem však již uvedla výše, může to být způsobeno faktem, že genderová lingvistika nebyla v době vydání díla v rámci českého kontextu ještě příliš rozvinuta či je to prostý Zbavitelův nezáměr o tuto oblast. Setkáme se hlavně s generickým maskulinem u pojmenování věřících, tomuto problému ale čelí i další dvě autorky. Pojmenování etnik, národností i vyznání považuji za nejvíce maskulinizované slovní vyjadřování napříč všemi třemi texty.

Co se týče reformních a emancipačních snah, jsou tematizovány ve všech třech textech, ale v odlišné míře. Nejvíce tomu tak je u Zbavitele, který reformaci věnuje několik samostatných kapitol a Markové, u které se prolíná několika kapitolkami. Text Preinhaelterové není historickým přehledem a nějakého souvislejšího pojednání o reformaci se tedy nedočkáme. V souvislosti se ženami uvádí Zbavitel několik požadavků reformistů jako např. hnutí proti satí, dětským sňatkům, zákaz znovuprodávání vdov či mnohoženství a nedostatečný přístup ke vzdělání, je to však spíše jen účelové konstatování. Marková se jednotlivým reformačním cílům věnuje podrobněji a ukazuje i jeho genderový a etnický rozměr, explicitně například popisuje

vývoj vzdělání pro ženy (s. 131–133). Co se týče vzdělání, podává i Preinhaelterová jakýsi velmi stručný vývoj, ale spíše než to ukazuje srovnání situace ve městě a na vesnici v počátcích šíření vzdělání pro dívky a ženy a ukazuje, jakým reálným potížím první odvážlivci (podporující otcové) a odvážlivkyně (studující dcery) museli čelit. (s. 38–39)

8. Závěr

Cílem této práce bylo prozkoumat, jakým způsobem se jednotlivé autorky a autor ve svých pracích vyrovnávají s genderovou rovinou textu, jež se sám o sobě genderové otázce explicitně nevěnuje. Tyto texty reprezentují normy, které mají autorky a autor vžitě a mohou být příkladem obecného pojmání genderu ve společnosti, jelikož jej zpětně ustavují.

U Zbavitele si pozemská žena moc prostoru nenašla či spíše jí nebyl udělen. Ve většině případů je její prezentace spojena s tradičními patriarchálními rolemi, které ženu situují do rodinného prostředí. Femininita je tu zobrazována většinou skrze velmi tradiční optiku genderových rolí, které vychází z esencialisticky chápané kategorie genderu. Žena je velmi často zmiňována v souvislosti s mateřstvím, její individualita je tedy závislá na jejím biologickém těle, skrze něž se plně realizuje její společenská úloha. V intencích teorie Beauvoir můžeme časté vykreslování ženy jako manželky interpretovat jako její Druhost, jelikož až vstupem do manželství získává hodnotu. V tomto pojetí se naplno odráží archetypální vzory a smýšlení o ženství v hinduismu. Žena představená ve Zbavitelově textu odpovídá dle typizace Blanky Knotkové-Čapkové⁹⁰ archetypu poslušné ženy – „přadleny“. Taková žena je většinou věrnou manželkou nebo obětavou matkou a nijak se proti patriarchálním hodnotám nevzpouzí. Tento genderový archetyp je v indické literární tradici prezentován např. Draupadí a Sítou, o nichž byla řeč výše. Tyto hrdinky jsou předobrazem a vzorem chování pro Indky⁹¹ a archetypy těchto žen byly živnou půdou pro vytvoření genderových stereotypů, které vedly k vytvoření odlišných genderových rolí a zároveň tyto role legitimizovaly.

To, že Zbavitel ulpívá na více tradičním zobrazení ženské role (i když zmínky o vzdělaných ženách a požadavky na jejich vzdělání najdeme také) vyplývá pravděpodobně z faktu, že cílem jeho textu bylo pojednat hinduismus od jeho historie až po reformační hnutí co nejobjektivněji, z pohledu velké tradice, zobrazit „velké“

⁹⁰ Knotková-Čapková in Knotková-Čapková (ed.) 2005: 145-146

⁹¹ Ideál Sítu byl mimo jiné použit i Móhandásem Karamčandem Gándhím v hnutí za nezávislost v 1. pol. 20. stol., kdy si byl vědom potřeby ženské účasti na hnutí – vždyť z velké části se jednalo i pro jejich blaho – a hledal způsob, jak v ženách probudit nadšení pro nový ideál ženství, který by spojoval tradici s určitou mírou modernosti. Vybral, zcela ve svém duchu, Sítu – vždy věrnou a oddanou manželku. Našel v ní svůj ideál nenásilného odporu.

dějiny plné soubojů o moc, v jejichž čele většinou ženy nestojí a filosofické směry, kterým zase dominovali bráhmanští kněží. Přestože hinduismus má rozhodně mnoho a mnoho patriarchálních rysů, společnost, ve které se etabloval, stojí na původně matriarchálních základek spojených s uctíváním bohyně Matky a ženských božstev. Tato skutečnost není v textu vůbec zmíněna. Je možné se ohradit, že tam ani být nemá, jelikož autorův text se odvíjí až od védských upanišad. Zmínkou o ní by však bylo možné objasnit rozporuplné postavení žen, které můžeme mezi řádky vyčíst – např. dáme-li do kontrastu tvrzení ze strany 35, že žena je vlastně velmi ceněna, protože „(z)a zločin s nejhroššími následky pro viníka je považováno zabití bráhmana, krásy, ženy a dítěte.“ s obecným opomíjením tematizace femininity a ženské otázky obecně.

Božská žena je na tom se stereotypním zobrazováním podobně, přestože v indické kultuře ji nalezneme v mnoha podobách, kdy plní rozdílné role. Každá z bohyň má svou určitou funkci a rozhodně se neodvíjí pouze od svazku s bohem. Zvláštní pozornosti se dostalo Šakti, která k tomu ale svou povahou sama vybízí.

Hana Preinhaelterová zobrazuje femininitu ze dvou perspektiv. Jednak tradičně, tedy femininitu mateřskou, manželskou a pečující a jednak tyto stereotypy překračuje představením ženství jako aktivního principu nezávislého na mužství. Důležitou roli hrají zmínky o malé tradici či odkazy na ni, které dokazují určitou míru femininní svébytnosti, ačkoli většinou zůstává jen v oblasti rodinných kruhů.

Archetypálně by ženy, které v knize převažují, mohly být označeny jako přadleny. Jejich cílem tu je být oddanou matkou a manželkou – povít dceru, či lépe syna, později dohlížet na domácnost a nezbytnosti domácích obřadů a dá-li Durga stát se tchyní, která drží ve svých rukách moc, sic omezenou, ale zároveň nejvyšší možnou. Žena je mnohokrát definována svým vztahem k muži (jako jeho nevěsta, manželka, vdova) či ke svému dítěti. Není mnoho případů, kdy vystupuje jako samostatné individuum i když i takové zmínky najdeme. Vzhledem k tomu, že kniha obsahuje přesahy z minulosti do současnosti, můžeme pozorovat různá stanoviska k téže problematice, tak jak se historicky vyvíjela. Cesta ke genderově vyrovnanějším podmínkám je tu zřetelná, i když se rýsuje velmi pomalu.

Gender je v textu pojímán spíše konstruktivisticky. Přes nepopiratelný vliv, který má pohlaví jedince na postavení ve společnosti takové, jakou je ta hinduistická,

nehraje roli jen to. Preinhaelterová uvádí další charakteristiky, jako je rodinné pozadí, kasta, věk, oblast, které jej všechny formují.

Jazykově je text dvojsečný. Mnohokrát autorka jakoby ukazuje svoji genderovou citlivost, jinde ji až překvapivým způsobem popírá. Jako příklad bych vybrala tvrzení ze strany 27, kde autorka píše, že „*žádný hinduista, kromě králů a královen nesmí nosit zlato níže než v pase.*“ V jedné větě tedy vidíme jak generické maskulinum, tak genderově sensitivní jazyk. Otázka je tedy spíše taková, je-li zdánlivě genderově sensitivní jazyk vědomě používaný nebo je jen náhodným výběrem slov.

Marková podává v mnoha ohledech jedinečný pohled na sociální dimenzi hinduistické reality. Jako snad v každé knize zabývající se hinduismem, je ženství a femininita spojována s mateřstvím a manželstvím. Nemůžeme však chtít, aby byla tato charakteristická vlastnost vynechána úplně, jelikož by došlo ke zkreslení z opačné strany. Mateřství patří k ženám stejně jako k mužům otcovství. Důležitější však je nezůstat jen u tohoto. Jedinečnost autorčina pohledu spočívá ve faktu, že ženy, o kterých píše, nejsou jen přadlenami udržující a podřizující se společenskému řádu, ale představují femininitu nespoutanou tímto řádem. Neřekla bych přímo, že jsou to archetypální čarodějnice, jelikož nějakým způsobem participují na řádu a jsou na něm i určitým způsobem závislé, ale mnoho jeho aspektů podlamují a zpochybňují.

Důležité z hlediska požadavků indických feministek (jak jsem popsala na s. 12) je fakt, že Marková na indické ženy nehledí jako na homogenní celek. Jak tvrdí na konci v doslovu „*z Indie nikdy nebude Evropa – jako nemůže být z Evropy Indie*“ (s. 262). A tohoto motta se pravděpodobně držela při psaní celé knihy. Po celou dobu ukazuje, že Indie je mnohvrstevnatá a pestrá a stejně různé jsou i její obyvatelky. V čase se mění, některé jsou tradiční, jiné moderní, některé jsou hinduistkami, jiné muslimkami nebo i příslušnicemi jiných náboženských komunit.

Gender pojímá Marková konstruktivisticky. Není to biologie, která jej výhradně utváří, nýbrž je formován spíše prostředím, které zase zpětně utváří způsob lidského vnímání sociálních rolí a následně tedy konformnost či nekonformnost chování. S tím souvisí, že v textu nejsou představeny jen genderově stereotypní ženské postavy (přadleny), ale i postavy, které se vymykají (avšak nenazvala bych je zcela čarodějnicemi). I archetypální postava jako je Síta, je ukázána v méně tradičním světle.

Tím si vysvětluji, že posloupnost genderový archetyp – genderový stereotyp – genderová role není prezentována v tradičních mezích. Archetypální postavy jsou představeny v novém světle, tudíž neprodukují v takové míře genderové stereotypy a potažmo klasické genderové role.

V první kapitole jsem psala, že mým předpokladem je, že tyto tři texty se budou s feminitou a genderem vypořádávat odlišným způsobem zejména kvůli různému charakteru a zaměření textu. Již podle názvu aspirují tyto knihy k dosáhnutí jiného cíle. Tím neříkám, že je automaticky vyloučena možnost snažit se být genderově uvědomělá/ý, ale téma, které je pointou díla, udává fakta a částečně i způsob našeho vyjadřování. Přesněji, pokud bylo Zbavitelovým cílem představit „oficiální“ rovinu hinduismu, jeho hlavní náboženské a filosofické směry na velmi malém prostoru 138 stran, musíme očekávat a snad i omluvit absenci hlubšího pojednání o ženské problematice, jelikož hinduismus té doby byl patriarchální a muži a jejich pohled byl dominantní. Jiným příkladem je text Markové, který naopak aspiruje na obsáhnutí dějin v Indii z ženského pohledu. Je nutné si uvědomit, že neexistují jedny objektivní dějiny, i když jsou tak často pojímány. Existuje mnoho různých pojetí a pohledů na dějiny, z nichž některé jsou ženské, jiné mužské, další vladařské a jiné otrocké. Je důležité být si tohoto vědom a hlavně neudělovat jednotlivým pohledům hodnotící komentáře. Nejsou dějiny, které by byly lepší než ostatní. Jsou pouze jiné a komplementární. Z tohoto hlediska, tedy jako text nejvíc syntetizující mužské a ženské dějiny, které jsou tak často uměle oddělovány mi připadá kniha Preinhaelterové. Dějiny mužské nám předkládá Zbavitel a naopak dějin převážně ženské předkládá Marková.

V průběhu psaní této práce se navíc ukázala problematika postavení ženy v indickém prostředí za téma velmi aktuální. Vlna brutálních znásilnění indických i neindických žen v Indii poukázala na problém, který není novým fenoménem a jehož kořeny můžeme najít v celém historickém vývoji. Myslím, že teoretická část mé práce by mohla také sloužit jako určitý základ pro pochopení současné situace.

9. Bibliografie

Primární literatura

- 1/ MARKOVÁ, DAGMAR. *Hrdinky Kámasútry: Historie indické ženy*. Praha: Dar Ibn Rushd, 1998. 270 s.
- 2/ PREINHAELTEROVÁ, HANA. *Hinduista od zrození do zrození*. Praha: Vyšehrad, 1997. 136 s.
- 3/ ZBAVITEL, DUŠAN. *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. Praha: DharmaGaia, 1993. 144 s.

Sekundární literatura

- 4/ ADKINSONOVÁ, LISA. „Feministická sociální teorie“ in HARRINGTON, AUSTIN A KOL. *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál, 2006. s. 313-335.
- 5/ BEAUVOIROVÁ, SIMONE. *Druhé pohlaví [výbor]*. Praha: Orbis, 1967. 412 s.
- 6/ BOSE, MANDAKRANTA (ed). *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*. New York – Oxford: Oxford University Press, 2000. 369 p.
- 7/ DASGUPTA, SUBHA CHAKRABORTY. „A Contemporary Reading of Ancient Women’s Vrata“ in PADIA, CHANDRAKALA (ed.). *Feminism, Tradition and Modernity*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 2002. p. 386-394
- 8/ DEBÍ, MAHÁŠVETÁ. „Draupadí“ Přeložila Blanka Knotková-Čapková. *Plav (měsíčník pro světovou literaturu)*. Červen 2007 (číslo 6). s. 27-34
- 9/ ELIADE, MIRCEA. *Dějiny náboženského myšlení II: Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 209-221
- 10/ FILIPSKÝ, JAN. *Indie* (edice Stručná historie států). Praha: Libri, 2008.
- 11/ HAVELKOVÁ, HANA. „První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly“ in FORMÁNKOVÁ, RYTÍŘOVÁ (eds.). *ABC feminismu*, Brno: Nesehnutí, 2004. s. 169-182.
- 12/ HENDL, JAN. *Úvod do kvalitativního výzkumu*. Praha: Karolinum, 1997. 243 s.
- 13/ CHAKRAVARTI, UMA. „Conceptualizing Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State“ in MOHANTY, Manoranjan (ed.). *Class, Caste, Gender (Readings in Indian Government and Politics)*. New Delhi, Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2004. p. 271-295

- 14/ KINSLEY, DAVID R. *Hinduism: A Cultural Perspective*. Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1982. 164 p.
- 15/ KINSLEY, DAVID. *Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. 281 p.
- 16/ KISHWAR, MADHU. A Horror of "Isms": Why I do not Call Myself a Feminist" in CHAUDHURI, Maitrayee (ed.) *Feminism in India*. New Delhi: Kali for Women, 2004.
- 17/ KISHWAR, MADHU, RINA TRIPATHI. „Trial by Fire“ in LAL, MALASHRI, NAMITA GOKHALE (eds.) *In Search of Sita: Revisiting Mythology*. New Delhi: Penguin Books India, 2009. p. 101-111
- 18/ KNIPE, DAVID M. *Hinduismus: Experimenty s posvátnem*. Praha: Prostor, 1997.
- 19/ KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA. „Hana Preinhaelterová Celebrates her 60th Birthday“ a „Hana Preinhaelterová: A Bibliography“. *Archiv Orientální* vol. 66, No. 4 (1998). p. 345-346 a 347-350
- 20/ KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA (ed.). *Konstruování genderu v asijských literaturách: případové studie z vybraných jazykových oblastí*. Praha: Česká orientalistická společnost, 2005. 260 s.
- 21/ KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA A KOL. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2008. s. 5-15 a 142-199.
- 22/ KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA A KOL. *Tváří v tvář: gender jako metodologická kategorie literárních analýz*. Praha: Gender Studies, Katedra genderových studií Praha, FHS UK, 2010. 198 s.
- 23/ KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, BLANKA A KOL. *Mezi obzory: gender v interdisciplinární perspektivě*. Praha: Gender Studies, o.p.s., 2011. 223 s.
- 24/ KRÁSA, MILOSLAV, DAGMAR MARKOVÁ, DUŠAN ZBAVITEL. *Indie a Indové od dávnověku k dnešku*. Praha: Vyšehrad, 1997. 469 s.
- 25/ LAL, MALASHRI. „Literary Feminism in India: In Search of Theory“ in PADIA, CHANDRAKALA (ed.). *Feminism, Tradition and Modernity*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 2002. p. 77-89
- 26/ *Manuův zákoník: staroindická učebnice práv a povinností člověka*. Přeložil Jan Kozák. Praha: Bibliotheca gnostica, 2012. 545 s.
- 27/ McDANIEL, JUNE. *Making Virtuous Daughters and Wives: An Introduction to Women's Brata Ritual in Bengali Folk Religion*. New York: State University of New York Press, 2003. 131 p.

- 28/ MILTNER, VLADIMÍR. *Indie má jméno Bhárat aneb Úvod do historie bytí a vědomí indické společnosti*. Praha: Panorama, 1987. 333 s.
- 29/ MUKHERJEE, PRABHATI. *Hindu Women Normative Models*. Revised Edititon. Calcutta: Orient Longman, 1994. 156 p.
- 30/ MOITRA, SHEFALI (ed.). *Women Heritage and Violence*. Calcutta: School of Women Studies, Jadavpur University, in association with United States Educational Foundation in India, 1996. 105 p.
- 31/ ONDRAČKA, LUBOMÍR. „Gurušišjaparampará aneb hold žáků učitelce“ in *Mé zlaté Bengálsko: Studie k bengálskému náboženství a kultuře věnované Haně Preinhaelterové k jejím sedmdesátinám*. Praha: ExOriente, 2008a. s. 11-12
- 32/ ONDRAČKA, LUBOMÍR. „O autorovi.“ in Dušan Zbavitel: *Bengálská literatura: Od tantrických písní k Rabíndranáthu Thákurovi*. Praha: ExOriente, 2008b. s. 341-343
- 33/ ORTNER, SHERRY B. „Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?“ (1974) in L.Oates-Ondruchová (ed.). *Dívčí válka s ideologií: klasické texty angloamerického feministického myšlení*. Praha: Slon, 1998. s. 90-114
- 34/ PADIA, CHANDRAKALA (ed.). „Introduction“ in PADIA, CHANDRAKALA (ed.). *Feminism, Tradition and Modernity*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 2002. p. 1-24
- 35/ PREINHAELTEROVÁ, HANA. *Ó Matko Lakšmí dej mi dar!: Magické obřady bengálských žen*. Praha: DharmaGaia, 2007. 333 s.
- 36/ PREINHAELTEROVÁ, HANA. „Dušan Zbavitel Celebrates his 70th Birthday“ a „Dušan Zbavitel: A Bibliography. *Archiv orientální* vol. 63, No. 3 (1995), p. 365-367 a 368-374
- 37/ RENZETTI, CLAIRE M., CURRAN, DANIEL J. *Ženy, muži a společnost*. Praha: Karolinum, 2003. 642 s.
- 38/ RODRIGUES, HILLARY. „Women in the Worship of the Great Goddess“ in SHARMA, ARVIND (ed.). *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2004. p. 72-104
- 39/ SCHERER, HELMUT. „Úvod do metody obsahové analýzy“ in SCHULZ, WINFRIED, HELMUT SCHERER, LUTZ HAGEN, IRENA REIFOVÁ, JAKUB KONČELÍK. *Analýza obsahu mediálních sdělení*. Druhé vydání. Praha: Karolinum, 2004. s. 29-50
- 40/ SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVARTI. „Can the subaltern speak?“ in NELSON, CARY, LAWRENC GROSSBERG (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1988. p 271-313.
- 41/ STRNAD, JAROSLAV, JAN FILIPSKÝ, JAROSLAV HOLMAN, STANISLAVA VAVROUŠKOVÁ.: *Dějiny Indie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. 1185 s.

42/ VALDROVÁ, JANA. „Gender a jazyk“ in SMETÁČKOVÁ, IRENA, KLÁRA VLKOVÁ (eds). *Gender ve škole*. Praha: Otevřená společnost, o.p.s., 2005. s. 57-59

43/ VRŽDIAK, RADOVAN. „Up-to-date Bibliography of Dušan Zbavitel.“ *Archiv Orientální* vol. 68, No. 3 (2000), p. 535-536.

44/ ZBAVITEL, DUŠAN. *Bohové s lotosovými očima*. Praha: Vyšehrad, 1986. 456 s.

Internetové zdroje

1/ KISHWAR, MADHU. „Yes to Sita, No to Ram!“ *Manushi*. January-February 1997, No. 98 (staženo dne 29.3.2013)
dostupné z <http://www.indiatogether.org/manushi/issue98/sita.htm>

2/ KOZÁK, JAN. *Kritický komentář chyb ve Zbavitelově překladu Manuova zákoníku*. (staženo dne 18.4.2013) dostupné z: <http://www.gnostica.cz/zbavitel.pdf>

3/ VALDROVÁ, JANA. „K české genderové lingvistice“. *Naše řeč*. Ročník 80 (1997), číslo 2. (staženo dne 7.6.2013) dostupné z <http://nase-rec.ujc.cas.cz/archiv.php?art=7365>

4/ VATUK, VED PRAKASH. The Position of Women in Hittite Laws and Manusmrti. *Journal of Asian and African Studies*, July 1967, Vol. 2, no. 3-4, p. 251-265 (staženo dne 6.3.2013) dostupné z http://sfx.is.cuni.cz/sfxlcl3?ctx_ver=Z39.88-2004&ctx_enc=info:ofi/enc:UTF-8&ctx_tim=2013-03-06T13%3A40%3A47IST&url_ver=Z39.88-2004&url_ctx_fmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:ctx&rft_id=info:sid/primo.exlibrisgroup.com:primo3-Article-crossref&rft_val_fmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:genre=article&rft.atitle=The%20Position%20of%20Women%20in%20Hittite%20Laws%20and%20Manusmrti&rft.jtitle=Journal%20of%20Asian%20and%20African%20Studies&rft.bttitle=&rft.aulast=Vatuk&rft.auinit=&rft.auinit1=&rft.auinitm=&rft.ausuffix=&rft.au=Vatuk%2C%20V.%20P.&rft.aucorp=&rft.date=19670101&rft.volume=2&rft.issue=3-4&rft.part=&rft.quarter=&rft.ssn=&rft.spage=251&rft.epage=265&rft.pages=&rft.artnum=&rft.issn=0021-9096&rft.eissn=0021-9096&rft.isbn=&rft.sici=&rft.coden=&rft_id=info:doi/10.1177/002190966700200308&rft.object_id=&svc_val_fmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:sch_svc&svc.fulltext=yes&rft_dat=%3Ccrossref%3E10.1177/002190966700200308%3C/crossref%3E&rft.eisbn=&rft_id=info:oai/

Webové stránky

1/ <http://www.obecprekladatelu.cz/ftp/DUP/Z/ZbavitelDusan.htm>, Obec překladatelů (cit. 18.4.2013)

2/ <http://ff.cuni.cz/FF-7778.html?kdo=p/preinhaelterova.htm>, Filosofická fakulta (cit. 22.4.2013)

3/ <http://www.databaze-prekladu.cz/prekladatel/Dagmar%20Markov%C3%A1>, Databáze překladu (cit.23.4.2013)

4/ <http://ff.cuni.cz/UJCA-199.html>, Filosofická fakulta, *Dr. Dagmar Marková získala významnou indickou cenu World Hindi Honour* (cit. 22.4.2013)