

Fujda, Milan

Jóga a tantra

In: Bělka, Luboš; Fujda, Milan; Kubovčáková, Zuzana. *Náboženství světa II : východní tradice*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 115-154

ISBN 978-80-210-7203-9; ISBN 978-80-210-7206-0 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131686>

Access Date: 23. 03. 2025

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Jóga a tantra

Milan Fujda

Úvod

Jóga a tantra představují dva velké okruhy indických tradic, které získaly velký ohlas i v Evropě, Spojených státech amerických a dalších západních společnostech. Studium šíření těchto tradic na Západě je zajímavé po mnoha stránkách, především proto, že umožňuje sledovat proměny západních společností a vývoj specifických potřeb, jejichž uspokojení lidé v důsledku společenských vývojových trendů spojených s modernizací hledají. Tím, co jsem výše řekl, je už vyjádřeno, že kulturní a společenský význam těchto tradic a nakládání s nimi se v západních a indických kontextech výrazně liší. Sdílené kulturní zdroje, které tyto tradice vyprodukovaly, plní v různých společenstvích rozdílné funkce, na čemž není nic překvapivého. Různé funkce plnily a stále plní pochopitelně i v různých společenstvích indických a v různých obdobích indických dějin. Těžko můžeme uvažovat o něčem jako neměnné univerzální tantře a józe. A nemůžeme o tom uvažovat o to více, o co více se tyto dvě tradice vzájemně prolínaly, tedy o co více využívala kulturní zdroje vytvořené v druhé z těchto tradic ta společenství, jejichž strategie života a identity byly spojené s tradicí první, a naopak. Ať už se ale zaměříme na vývoj těchto tradic na Západě, nebo v Indii, v tom či onom historickém okamžiku, vždycky můžeme dospět k nějakému poučení o povaze toho, jaké typy problémů lidi spjaté s těmito tradicemi pálily a jakým způsobem se jim tyto lidé snažili čelit. Zajímavé při tom je, že neustávající možnost využívat kulturní zdroje těchto tradic v nových a nových situacích ukazuje, že právě tyto zdroje těm, kteří s nimi nakládají, umožňují tyto problémy více či méně úspěšně řešit, ať už jsou mechanismy toho, jak to funguje, jakékoliv.

Výše jsem mluvil o tradicích a kulturních zdrojích, ale neřekl jsem v jakém smyslu tantra a jóga vlastně tradicemi jsou. Říci, že jsou to tradice „náboženské“, by znělo sice srozumitelně, ale ve skutečnosti by se tím neřeklo vůbec nic. Každý čtenář by si pod tím představil buď něco úplně jiného, nebo by si vlastně nepředstavil vůbec nic konkrétního a spokojil by se se známým označením, po jehož významu a důsledcích by dále nepátral. Jinými slovy, tímto způsobem bychom získali tak maximálně zdání, že víme, o čem se mluví. Takže toto označení můžeme s klidem obejít a pokusit se říct něco konkrétnějšího a smysluplnějšího.

Pokud tedy mluvíme o tantře a józe jako o tradicích, pak mluvíme o celé řadě věcí, které nemusí být nutně vzájemně provázané v konkrétním praktickém jednání konkrétních jedinců, které ale mají společný původ v tom smyslu, že v posledku vychází z nějakých společných myšlenkových zdrojů, jsou zhmotněné v nějakých široce používaných nástrojích a technikách a spojené právě s nějakými sdílenými tendencemi v nakládání se skutečností. O jaké „věci“ se tedy jedná?

Na jedné, řekněme elitně intelektuální úrovni, jde o určité ústřední *koncepty* a *teorie*, jejichž prostřednictvím lze právě analyzovat určité typy problémů a hledat jejich řešení. Tyto koncepty a teorie jsou rozpracovány v „textech“, které mohou být zapsané, ale také mohou být jen tradované ústním podáním. O jejich uchovávání jakožto sdílených zdrojů se pak starají především určité skupiny specialistů, které můžeme označit jako „intelektuály“ ve velmi širokém smyslu slova.

Když ale v souvislosti s teoriemi a koncepty hovoříme o řešení problémů, tak tím implikujeme už i to, že musíme hovořit také o nějakých praktických postupech, *technikách*. Celá indická filosofická tradice se v tomto ohledu výrazně liší od tradice evropské. Aniž by to znamenalo, že indickým filosofickým tradicím je cizí dalekosáhlá spekulace, to zcela jistě není a nikdy nebyla, neuchytila se v indickém filosofickém myšlení nikdy ve větší míře představa pěstování teorie pro teorii. Před indickými filosofy vždy ležel závazek, aby jejich myšlenky měly praktický užitek. Tento užitek přitom lze obecně vymezit jako závazek rozpracovávat teorie, které, uvedeme-li je do praxe, přinesou těm, kdo se jimi řídí, *štěstí*. Takže i v tradicích jako jóga a tantra šlo o rozvíjení praktických postupů zaměřených na dosažení štěstí. Tyto konkrétní praktiky pak často znamenaly zároveň propracované praktiky disciplinace těla a myšlení, ale zdaleka nejen to. A na úrovni těchto praktik se dostáváme do oblasti, kdy se nám začíná složitě proplétat expertní rozvíjení velmi sofistikovaných a filosoficky podložených postupů s postupy, řekněme, lidovými, vycházejícími z bezprostřednějšího vztahu ke každodenním problémům života.

A na třetí úrovni mluvíme o různých *nástrojích*, které jsou v rámci praktik dosahování štěstí používány jako pomocné prostředky. V jejich tvorbě a využívání se nám opět setkávají a výrazně vzájemně prolínají možnosti expertů věnovat se vynalézání a rozpracování možností používání takových nástrojů tak říkajíc na plný úvazek – s možností mobilizovat v zájmu toho bohaté teoretické intelektuální zdroje – a možnosti a potřeby lidí, kteří nemají tak snadný přístup k bohatým intelektuálním zdrojům, zato ale s větší naléhavostí musí řešit problémy každodenní existence, které na intelektuální třídy většinou nedoléhají s takovou bezprostředností. Tyto nástroje opět mohou mít všelijakou povahu – od rozmanitých typů magických průpovědí přes ochranné předměty nošené na těle nebo vystavené v domech, různé malby, v plechu vyryté diagramy, vlastní tělo, zpodobeniny bohů a přírodních sil po léčivé byliny, horoskopy či zbraně.

Na těchto všech úrovních tedy mluvíme o tantře a józe jakožto o *tradicích* a o *prostředcích*, které tyto tradice dávají lidem k dispozici (ať jde o teorie, techniky či nástroje), jako o *kulturních zdrojích*. A budeme-li se v následujícím textu snažit ukázat si nějaké

významné proměny těchto tradic, budeme se tím vlastně snažit ukázat, jak se mění lidské strategie definování a následného zvládnání závažných problémů.

Chceme-li uvažovat o proměnách indických tradic jógy a tantry, abychom se případně někdy mohli i zamýšlet nad tím, co přináší přenos těchto tradic na Západ a čím nás formy tohoto přenosu informují o naší vlastní kultuře a společnosti, můžeme začít třeba tím, že se podrobněji podíváme na několik systematických formulací toho, co znamená jóga, a na nějaké způsoby, jak zužitkovat tantrické vědění v běžném životě. To bude předmětem výkladu této kapitoly.

Filosofické kořeny jógy

Jedním z míst, v nichž můžeme celou problematiku otevřít, je první důkladná systematická formulace toho, co znamená jóga. Tato formulace má podobu textu (tradovaného především orálně, ale uchovávaného i písemně) z druhého století před naším letopočtem a zvaného *Patañđžalajógdaršan* (Patañđžaliho filosofie jógy) nebo *Jógasútry* a přezdívaného *Rádžajóga* (Královská jóga) nebo *Aštángajóga* (Osmidílná jóga). Pro další rozvoj celé tradice představuje jeden ze zásadních autoritativních (v intelektuálních-expertních kruzích) kulturních zdrojů právě proto, že se jedná o velmi komplexní systematické rozpracování celé problematiky, souhrnné vědecké pojednání, dalo by se říci. Tento text je zajímavý nejen proto, že ve své autoritativnosti představuje jednu ze základních příruček, která kontinuálně ovlivňuje způsoby rozvíjení jógové tradice, ale také proto, že jeho systematické zpracování toho, co je jóga, v mnoha ohledech narušuje zažitě západní představy o józe.

Velmi stručným způsobem definují jógu hned první čtyři *sútry* Patañđžaliho pojednání:

Athajógánušásanam (1.1): „Nyní [bude následovat] pojednání o józe.“

Jógaščittavrttiniródhah (1.2): „Jóga je zastavením vrtění *čitty* [tj. „látky mysli“].

Tadá draštuh svarúpe'vasthánam (1.3): „Ve chvíli, kdy k tomuto [zastavení vrtění mysli] dojde, nabude *pozorovatel* (draštuh) svého vlastního tvaru.“

Vrttisárúpjamittaratra (1.4): „Jinak [ve chvílích, kdy pohyb mysli není zastaven], nabývá *pozorovatel* (draštuh) tvar odpovídající vlnám [v látce mysli].“

Jak vidíme, Patañđžali je ve svém výkladu velmi precizní a pracuje s důkladně rozvrženým pojmovým aparátem. Ústředními pojmy jsou zde „pozorovatel“ (draštuh), „vlny/vrtění látky mysli“ (*čittavrtti*) a „tvar“ (*rúpa*). Rozdíl mezi stavem, který se nazývá jóga, a stavem od tohoto odlišným, je rozdílem mezi situací, kdy *pozorovatel* má svůj *vlastní tvar* v důsledku toho, že *vrtění mysli* je pod kontrolou, a kdy naopak o sobě jakožto o *pozorovateli* nemá tušení, protože se mylně identifikuje s *vlnami v látce mysli*. Máme-li pochopit, o co Patañđžalimu jde, je proto třeba vyjasnit si, čím vlastně *pozorovatel* a *vlny v látce mysli* konkrétně jsou.

Pojďme nejdříve k vlnám. O „látce myslí“ hovoříme proto, že popisovaný jev je v této tradici zářimován metaforou vln na vodní hladině. Vodní hladinu po většinu času charakterizuje rozechvělost, nestálost daná právě pohybem vln, které se na ní neustále tvoří. Vodní hladina je stále v pohybu. Jako opice, praví další metafora. Jinými slovy, mysl je velmi neposedná, pořád se hýbe. Co je to za pohyb? Jsou to neustále se měnící představy, myšlenky, vzpomínky, emoce. Tyto stavy myslí se neustále řetězí, mysl je jich plná. Přesněji, mysl vlastně není ničím jiným než tímto neustálým chvěním představ. Čím je to chvění způsobené? Především tím, že mysl je svého druhu pátým smyslem. Představy, které mysl utváří, a asociace, které se s nimi spojují třeba ve formě emocí, neustále vcházejí prostřednictvím aktivity smyslových orgánů a mysl není ničím víc než sběrnou těchto smyslových podnětů. Jinými slovy, podstatné je to, že jsme prostřednictvím těla, konkrétně smyslových orgánů, neustále zaměřeni mimo sebe, do prostředí, v němž žijeme.

Z výše uvedeného je ale patrné, že dokud tato věc, do prostředí zaměřená aktivita pokračuje, nemůže nastat stav, který se nazývá *jóga*. Přesněji, nemůže nastat do té chvíle, do níž *pozorovatel* bere tyto podněty z okolí vážně v tom smyslu, že je vnímá jako něco, co s ním má cokoli společného, s čím se nějakým způsobem identifikuje. Takže kdo, nebo co, je ten *pozorovatel*?

Tradice upanišad a formulace problému nevyhnutelnosti utrpení

V řešení této otázky navazuje Pataňdžali na již existující intelektuální tradici, jejímž materiálním nositelem byly již v období přibližně poloviny tisíciletí před dobou Pataňdžaliho působení texty tzv. *upanišad*, přesněji lidé, kteří vědění s těmito texty spojené předávali z generace na generaci formou orálního přenosu dovednosti recitovat. Jedná se tedy o sdílené vědění, které se formou recitace předávalo z generace na generaci. Pro nás je v tuto chvíli podstatné, že intelektuálové, kteří rozvíjeli tradici upanišad, byli nuceni řešit jeden zajímavý problém. Generace intelektuálů před nimi věřily, že štěstí v životě lze dosáhnout správným prováděním obětních rituálů. V důsledku zásadních proměn společenského uspořádání (včetně ekonomiky – především postupného přechodu k trvalému zemědělství – a politiky – pomalu vznikajících „městských států“ s centrálně organizovaným výběrem daní a specializovanou administrativní a vojenskou mocí), možná, že lze říct, že v důsledku jistého chaosu, který byl s touto pomalu probíhající transformací spjatý, tato víra začala být výrazně zpochybňována. Na její místo začala pomalu nastupovat představa, že život je nevyhnutelně spjatý s utrpením, protože nic z toho, co může člověku přinést jeho úsilí, není trvalé. O vše lze přijít. Vše, co máme a čím jsme, je pouze dočasné a žádnou představu trvalého štěstí v tom nemůžeme hledat. Védský obětní rituál přitom nesliboval jako prostředek ke štěstí nic víc než kumulaci statků, které člověku zajistí blahobytnou existenci.

Upanišadoví intelektuálové se tedy v této situaci začali, kromě jiného, ptát: je-li vše, čeho můžeme v tomto světě dosáhnout, nevyhnutelně dočasné, v čem může spočívat trvalé

šťěstí? A začali hledat něco, co zůstává neměnné navzdory tomu, že se vše ostatní neustále mění, to, co nezaniká navzdory tomu, že vše dříve či později zanikne. Odpověď na tuto otázku začali stopovat tak, že se postupně dostali, kromě jiného, k analýze smyslových podnětů a představ a dospěli k tomu, že jakkoliv vše, co lze pozorovat, se neustále proměňuje, jistou stálost zajišťuje existence nějaké předpokládané jednotky, jíž je jakýsi *pozorovatel*. Přesné vymezení jeho identity bylo velice obtížné a upanišadoví intelektuálové se začali uchýlovat k nejrůznějším paradoxům a vymezením prostřednictvím negací, nebo se ptali na to, co je například „trestí vidění na úrovni těla“. Analýzy těla pro ně přitom byly přirozeným východiskem, protože navazovali na tradici, v níž byl svět utvořen prostřednictvím prvotní oběti Muže, jehož označením v sanskrtu byl výraz *puruša*. Tento výraz se také stal v upanišadách označením téhož, co Pataňdžali výše označil výrazem *pozorovatel*. Když zároveň vezmeme v úvahu skutečnost, že představa utrpení byla zásadním způsobem spojena s představou smrti, nepřekvapí nás, že hledání trvalého štěstí začínalo být propojené s hledáním nesmrtnosti ve smyslu spojení se s tím, co zůstává vždy stále a neměnné právě i tehdy, když pomine lidské tělo. Nesmrtnost, tělo a vznik a zánik, nebo cosi, co zůstává navzdory všem změnám stále, tak začaly mít k sobě navzájem velmi blízko.

Pro předběžné přiblížení a ilustraci toho, o čem mluvíme, nezaškodí podívat se na několik úryvků z upanišad:

„Toto vše je naplněno oním *purušou*, nad nímž není nic, pod nímž není nic, nad něhož není nikdo větší ani menší. Jako strom stojí pevně v nebi sám.

Co je vyšší než to, je bez tvaru a bez trápení. Kdo toho poznali, stávají se nesmrtelnými; ostatním dostane se strasti.

Je tváří, hlavou a šíjí všech, sídlí v hlubinách všech bytostí, vším prostupuje ten vznešený, a proto je všudepřítomným Šivou.

Velký pán je vpravdě *puruša*, jenž uvádí do pohybu *sattvu*, nehynoucí, ovládající světlo, onen přečistý výdobytek.

Puruša velikosti palce je vnitřní *átman*, provždy vstoupivší do srdce lidí. Srdcem, duchem a myslí je zviditelňován. Kdo toto vědí, stávají se nesmrtelnými.

Tisícíhlavý *puruša*, tisícíoký a tisícínohý, pokrýl zemi ze všech stran a ještě ji o deset palců přesáhl.

S rukama a nohama na všech stranách, s očima, hlavami a tvářemi na všech stranách, s ušima na všech stranách stojí, zahaluje všechno na světě.

Jakoby mající všechny smysly a vlastnosti, a přece bez smyslů, pán vládne všemu, velké útočiště všeho.

Ztělesněn ve městě s devíti branami [tj. těle], jako divoká husa vylétá ven, vládce nad celým světem, nehybným i pohyblivým.

Ač bez rukou a nohou, je rychlý a uchopuje, bez očí vidí, bez uší slyší, zná, co lze znát, jeho však nezná nikdo. Nazývají ho prvopočátečním, velkým *purušou*.

Menší než nejmenší, větší než veliké je *átman* ukrytý ve sluji tohoto tvora. Kdo ho spatří z milosti Stvořitele jako prostého záměru, velkého vládce, zbaví se zármutku.⁷³

73 Švétašvatarópaniśad III.9-20, in: *Upaṇiśady*, Praha: DharmaGaia 2004, s. 357-359 (přel. Dušan Zbavitel).

Uvedený úryvek nám ukázal určité myšlenkové cesty, které vedly k pojmu *pozorovatele*, ale také před nás už předstřel jeho ekvivalenty jako *puruša* a *átman*. Tyto ekvivalenty si uchovávají svoji platnost i v dalších rozpracováních indického filosofického myšlení a běžně je nalezneme i v komentářové literatuře k Pataňďžalioho textu. Proč ovšem volí Pataňďžali právě výraz *pozorovatel*? Právě proto, že rozvíjí tradici, v níž je tento „tisícioký a tisícihlavý *puruša*, jehož nikdo nezná, který ale zná vše, který nemá smysly, a přitom vše vnímá, nemá ruce a přitom uchopuje“, jakýmsi podkladem, na jehož pozadí se všechny ty proměny a nestálosti charakterizující svět odehrávají. V interpretacích vycházejících ze *sánkhjové* filosofie⁷⁴ se dokonce všechny ty proměny *prakrti* dějí v důsledku pouhé přítomnosti *puruši*, pro něž *prakrti* „tančí svůj tanec“, jak ilustruje další rozšířená metafora.

Prakrti je v tomto kontextu reprezentací pro veškerý smyslově zprostředkovatelný a myslitelný svět. Je to párová protikladná kategorie k pojmu *puruši* a neznamena v obecné rovině vlastně nic jiného než proměnlivost (zatímco *puruša* je neměnný) a možnost být pozorována, zatímco *pozorovatel* ze své podstaty jen pozoruje, ale není pozorovatelný.

Když se po této odbočce vrátíme k Pataňďžalioho definicím, získáváme toto: *pozorovatel* (drašťuh, *átman*, *puruša*) je sice ve svém vlastním tvaru neměnný, nehybný, je čistou abstrakcí schopnosti pozorování či poznávání, ale za normálních okolností si této své vlastní povahy není vědom. Důvodem toho je, že místo toho, aby spočíval ve svém vlastním tvaru, své vlastní podobě, mylně se ztotožňuje s obsahy mysli. Tím je ovšem řečena další důležitá věc. *Puruša* je nejen abstrakcí schopnosti pozorovat, ale jako takový je vymežitelný jakožto vědomí, poznávání. *Prakrti* je naopak zcela nevědomá. Protože jakékoliv proměnlivé bytí je možné pouze jako výsledek vzájemného propletení *puruši* a *prakrti*, jako ten zmíněný tanec, který *prakrti* začíná tančit prostě proto, že *puruša* „se dívá“, znamená to také tolik, že lidské tělo, ale i veškeré mentální operace a kognitivní schopnosti jsou projevem *prakrti* a jejich uvědomování je zajištěno *purušou*. Pataňďžali nám pak tedy říká prakticky tolik, že *puruša* si neuvědomuje sám sebe jakožto *purušu*, protože si mylně uvědomuje sám sebe jakožto tělo a nejrůznější obsahy mysli, s nimiž se ztotožňuje jako nějaké konkrétní *lidské já*. To odpovídá další významové vrstvě pojmu *puruši* jakožto „osoby“. Jóga v tomto kontextu pak není ničím menším než rozložením této mylné sebeidentifikace *pozorovatele* ukončením jeho ztotožňování se s obsahy mysli jakožto projevy nějakého konkrétního *já*. Nejde tudíž o nic menšího než důkladný rozklad a zrušení *jáství* ve smyslu sebeidentifikace s obsahy mysli (*asmitá*).

Jak by ovšem mělo být něco takového vůbec možné? To nám Pataňďžali objasňuje tím, že rozpracovává řadu technik, jejichž pomocí lze tohoto stavu dosáhnout. Těmto technikám se říká *osmidílnná jóga* nebo *rádža* (královská) *jóga*, což už nám naznačuje, že „jóga“ znamená jak *cíl* nějakého snažení, tak v užším smyslu také *techniky*, jejichž užívání k dosažení tohoto cíle vede. Než budeme moci přistoupit k popisu těchto technik, musíme se přece jen ponořit ještě trochu hlouběji do analýz, z kterých Pataňďžali vychází.

74 *Sánkhja* je jednou z tzv. ortodoxních indických filosofických tradic.

Především je asi třeba objasnit, že za utrpení si člověk může sám. Přesněji, jak vyplývá z již uvedeného, je výsledkem *nevědomosti* (*avidjá*), tj. neznalosti ohledně skutečné povahy *puruši*, tj. toho, co je skutečným Já ve smyslu toho, co dlí v našem těle, přesněji „v hlubinách všech bytostí“, ale my o tom nevíme. Tato nevědomost má své negativní důsledky v tom, že ačkoliv se nás v této naší niterné identitě *puruši* v nejmenším netýká nic z toho, co nám tanec *prakrti* předkládá v podobě vrtění látky myslí, a co bychom tedy s klidem mohli pozorovat jako pouhé divadlo, trápíme se tím, co je v těchto představách spojeno s nepříjemnými pocity, a těšíme se naopak tím, co je spojeno s těmi příjemnými. Trpíme, když máme, co nechceme, když nemáme, co chceme, radujeme se, když získáme, co jsme chtěli, a zase trpíme, když celkem nevyhnutelně přijdeme o to, z čeho jsme měli radost. Tímto způsobem v nás absence toho, co chceme, ztráta toho, co máme, a přítomnost toho, o co nestojíme, vyvolává hněv (*dvéša*), který vede k žádostivosti (*rága*), a jednání, jež by tento neuspokojivý stav věcí mělo učinit uspokojivým. Jenže toto jednání je odsouzeno k neúspěchu, protože jakékoliv uspokojení našich potřeb nebo požitků je nevyhnutelně jen dočasné a stav hněvu nad ztrátou nebo nedostatkem se tedy dostaví dřív či později nevyhnutelně znovu. Podstatné ale je, že lpění na jistém typu požitků, touha po jejich dosažení (*rága*) nás vede neustále znovu ke stejným tendencím v jednání, k takovému jednání, které má právě uspokojení tohoto požitku či nedostatku vést. Nevědomost je tak nevyhnutelně pramenem činu (*karma*) a každý čin je odsouzen k tomu, abychom jej opakovali, neboli činili z něj jistý návyk, nějakou převládající a opakující se tendenci (*vásana*).

Technicky je toto budování zvyku, což zároveň vlastně znamená ztrátu vědomé kontroly nad jednáním, popisováno opět pomocí metafory zmíněných vln na vodě, přesněji vodního toku, který pouze svou důsledností, tím jak stále stejným způsobem plyne, stále více vymílá okolní břehy. Plynoucí řeka svým pouhým trpělivým plynutím neustále tvaruje krajinu, kterou protéká. A to přesně dělá jednání (*karma*) s myslí. V tomto smyslu je opakující se jednání souborem opakujících se vln v látce myslí a tyto vlny v této látce zanechávají čím dál tím hlubší zářezy v její krajině. Vytváří jakési neustále hlubší a hlubší koleje. Těmto kolejím Pataňdžali říká prostě „stopy“ (*sanskára*). Jednu ojedinelou stopu může zavát vítr, ale každá další stopa na stejném místě prohlubuje zářez, který je v krajině vytvářen. Tak se neustále tvaruje jakési koryto. A když už se jednou „voda myslí“ valí tímto korytem, může svůj tok těžko změnit. Stopy nějakého jednání se tak mění v systematické tendence k jednání určitým způsobem (*vásaná*). Pokud je koryto dobře vyhloubené, nemůže se voda rozlévat jinou cestou, a tak koryto jen stále více prohlubuje či rozšiřuje. Tak dochází v důsledku jednání k neustálému zabředávání do dalších důsledků vlastních činů (*karma*), a tím k nevyhnutelnému formování našeho budoucího *osudu*. Právě výrazem *sanskára* se překládá anglický výraz pro osud („destiny“) a to, co jsem výše vylíčil, je tedy technický popis něčeho, čemu se říká karmanový zákon, z hlediska Pataňdžalioho jógové filosofie. Naše činy přináší své ovoce (*phala*), to ovoce nevyhnutelně musí být buď zkonzumováno, nebo se zkaží, tím se vynucuje opakování

jednání, jež k dosažení ovoce vedlo. A z tohoto opakování se rodí zvyk, který se těžko mění, protože se vůbec ztrácí představa, že by mohlo být zajímavé chtít jiné ovoce, nebo toho stejného dosahovat nějak jinak.

Všimněme si, že se nebudeme o nějakém metafyzickém principu, ale o psychologické analýze jednání. Tato psychologická orientace je pro Pataňďžaliho pojednání určující, protože celý problém je zachycen z hlediska individua a jeho řešení je rozvrženo jako individuální strategie. Ve všem, co bude následovat jako popis technik, které mají člověku pomoci výše popsané problémy řešit, proto nemá smysl hledat nějaké metafyzické či ontologické spekulace. Povaha okolní reality v konkrétních bodech musí do analýzy vstupovat, ale její promyšlení není tím, o co by primárně šlo. Tím zásadním o co Pataňďžalimu jde, je vyřešení otázky, jak se jako konkrétní jedinec mohu zbavit nevyhnutelného utrpení, s nímž je svázán můj život a do něhož se svým nevědomým jednáním stále hlouběji a beznadějněji zaplétám.

Osmidílná jóga

Takže jaká je cesta vedoucí k odstranění tohoto utrpení? To Pataňďžali objasňuje v uvedených osmi „údech“ (*anga*) jógové disciplíny.

Jama

Prvním z těchto „údů“ je *jama*. Na této úrovni dochází k regulaci výše uváděných tendencí k jednání takovým způsobem, aby mohly být měněny vyjeté koleje reakcí na nespokojené potřeby a tužby. Lze tedy říci, že jde o narušení řetězce vedoucího od nevědomosti k nepatřičným činům, jež člověka zaplétají stále hlouběji do důsledků, které jej ještě více zpětně ovíjí poutem nevědomosti, na úrovni konkrétních předpisů pro jednání. Jinými slovy tu jde o rozvíjení správného jednání dodržováním několika elementárních principů. Oblasti, na něž se toto správné jednání vztahuje, jsou ty oblasti, v kterých je člověk nejjednodušeji zaplétán do pout nevědomosti: je to oblast násilí, hromadění statků, sexuality a oblast souvislostí mezi myšlením, jeho jazykovými projevy a jednáním. Uvedené elementární principy jsou pak následující:

Ahinsá, tj. rozvíjení tendence k *nenásilí*. Jedná se jak o reakce na jednání druhých lidí, tak pochopitelně též o záležitosti jako získávání zdrojů obživy. Takže sem spadá i orientace na vegetariánskou stravu.

Druhým principem je *astéja* čili systematické potírání tendence přivlastňovat si to, co mi nikdo nedaroval.

Třetím principem je *satja*, tedy *pravdivost*, což znamená především harmonizaci myšlení, mluvení a jednání takovým způsobem, že bychom to mohli přirovnat k následování rčení „co na srdci, to na jazyku“ a dodat, že „co na jazyku, to v činech“. Protože

nevědomost v podobě neznalosti skutečné povahy *pozorovatele* je ústředním problémem, který jógová disciplína má řešit, je patrné, že rozvíjení pravdivosti ve smyslu redukce komplikovanosti vztahů mezi myšlením, mluvením a jednáním hraje zásadní roli v možnosti případné důsledky správného poznání opravdu prakticky uskutečnit.

Čtvrtým principem je *bráhmačarja*, což v zásadě znamená sexuální abstinenci, a tedy regulaci reakcí na absenci uspokojení v oblasti s obzvláště silnou schopností zaplétat člověka do nevědomosti a hněvu prostřednictvím velmi intenzivních slastných prožitků a jejich případné absence.

Poslední princip označený jako *aparigraha* znamená zastavit tendenci k hromadění statků, systematicky likvidovat potřebu něco vlastnit. To je opět velice důležité, protože, jak jsme si výše uvedli, *asmitá* (egoismus) jakožto tendence považovat neustále proměnlivé vlny v látce mysli za něco, co má něco společného s mojí osobou, co je v nějaké formě „já“, případně co jsou „moje myšlenky“, „moje pocity“, „moje představy“ atd. je elementárním projevem *nevědomosti*. Rozvíjení snahy nemít potřebu vlastnit cokoliv je tak zásadní částí strategie překonání této nevědomosti.

Nijama

V popisu principů jednání označovaných souhrnným výrazem „*jama*“ a jejich vztahu k teoretické analýze nevědomosti a připoutání k požtům je patrné, jakým způsobem Pataňdžali skutečně důkladně odvíjí praxi od teoretické analýzy. Toto platí pro všechny následující údy jógy stejně jako pro *jamu* a Pataňdžaliho *sútry* jsou v tomto smyslu neustále do větší hloubky propracovávanou analýzou, jejíž detaily jsou rozvíjeny právě v přímé souvislosti s formulováním praktických způsobů řešení základního problému.

Jestliže principy nazývané *jama* představovaly disciplínu primárně na úrovni regulace (*niródh*) tendencí k jednání, pak kategorie *nijama* představuje souhrn speciálních doporučení, které už se netýkají jen ovlivňování každodenního jednání, ale začínají nás posouvat do oblasti specifických jógových aktivit, které jsou ale pochopitelně stále zaměřené na stejný primární cíl, tj. zbavení nevědomosti, a tím dosažení stavu, v němž *pozorovatel* nabývá své vlastní podoby, tj. dosahuje svobody (*kaivalja*).

První z *nijam* je označována jako *šauča* a znamená úsilí o rozvíjení čistoty. Tato kategorie na elementární úrovni vlastně souvisí s prostým dodržováním bráhmanských pravidel čistoty ve společenském styku, ale jógini jdou ještě o něco dále. Povaha čistoty se tu váže i k dalším souvislostem rozvíjení jógy právě s výše uvedenou návazností na mýtus o stvoření z těla *Puruši* a následné snahy upanišadových myslitelů interpretovat průběh védských obětí, jejichž schopnost zajistit člověku skutečné štěstí byla zpochybněna, jako soubor aktivit, které se dějí na úrovni lidského těla a prostřednictvím těla. Zároveň si kladli otázky lidského osudu po smrti a jejich analýzy směřovaly k úvahám o rozkládání těla na základní elementy, z nichž je složen svět. Čili provázanost těla se základními komponenty, z nichž je uspořádán svět, byla celkem dobře etablovaná a představovala bohatý základ pro rozvíjení dalších souvislostí mezi tělesnými pochody, přírodními

procesy a rituálními postupy védských obětí, jejichž cílem bylo také udržovat svět v chodu. Tento celkem složitý propletenec vztahů se zde musíme pokusit rozplést, protože nejen Patañďžali, ale i další jógini a tantrici jej budou chápat jako samozřejmé východisko svých úvah a své praxe. Opět pomůže, když se vrátíme v čase a využijeme materiál, který byl nashromážděn již v době upanišad:

„Osmnáct je pomíjejících a nestálých podob obětí, které jsou označovány za nižší dílo. Hloupí jsou ti, kdo je velebí jako nejvyšší blaho – ti dojdou opět jen ke stárnutí a smrti.

Setrvávají v nevědomosti, ale sami se považují za moudré a učené; zraňování chodí ti pošetilci dokola jako slepci vedení zase jen slepcem.

Setrvávají v mnohonásobné nevědomosti...

Zato ti, kdo se v lese věnují askezi a víře, klidní a moudří, a vyžebraávají si potravu, prosti vášní odcházejí branou slunce tam, kde je onen *puruša*, nehynoucí *brahma*.

...

Neboť božský a bez podoby je *puruša*, je venku i v nitru, je nezrozený, bez dechu, bez myslí, čistý a vyšší než to nejvyšší, co nezaniká.

Z něho se rodí životní dech, mysl a všechny smysly, éter, vítr, světlo, voda i země, která všechno drží.

Oheň je jeho hlavou, očima slunce a měsíc, světové strany ušima a řečí projevené *védy*, vítr je jeho dechem, srdcem veškerenstvo a jeho nohama je země, neboť je vnitřní podstatou všeho bytí.

Z něho je oheň, jehož otopem je slunce, z měsíce dešťový mrak [a z něho] rostliny na zemi. Muž vlévá sémě do ženy – mnoho bytostí se rodí z *puruši*.

Z něho jsou rgvédské verše, melodie, obětnické formule, zasnětné obřady a všechny oběti, obětní obřady a obětnické dary. A také rok a pořadatel oběti, světy, kde měsíc očisťuje a kde září slunce.

A z něho se rodí rozmanití bohové, Sádhyové, lidé, dobytčata i ptáci, vdech i výdech, rýže i pšenice, askeze, víra, pravda, cudnost a pravidla.

Z něho vzniká sedm životních dechů, sedm plamenů, jejich topivo, sedm obětí i sedm světů, z nichž o sedmi se řinou dechy skryté ve sluji.

Z něho jsou moře a všechny hory, z něho tekou řeky všech podob a z něho vznikají byliny a šáva, kterou je spolu se živly vnitřní *átman* udržován.

Právě *puruša* je toto všechno – skutek, askeze, *brahma* nanejvyš nesmrtné. Kdo je poznal vložené do sluje svého nitra, ten, příteli, rozvázal zde uzel nevědomosti.⁷⁵

Bylo by možná dobré v uvedených úryvcích již udělat trochu pořádku, ale vydáme se jinou cestou, přineseme do věci ještě trochu zmatku a začneme jej postupně rozplétat s dalším výkladem Patañďžaliho disciplíny. Čili pro tuto chvíli vložíme do materiálu, jímž si ilustrujeme návaznost na upanišadové myšlení a který, jak ještě uvidíme, nám jako určité tradiční dědictví pomůže odhalit nějaké další souvislosti s tantrickými interpretacemi jógy a užíváním lidského těla, ještě několik dalších důležitých momentů ilustrujících konkrétněji jednak využívání těla jako obětního nástroje a v souvislosti s tím také jako nástroje poznání. Následující úryvky pochází z upanišady zvané *Švétášvatara*.

75 Mundakópaniśad I.2.7-11, II.1.2-10, in: *Upaniśady*, Praha: DharmaGaia 2004, s. 310-315 (přel. Dušan Zbavítel).

Připomeňme si při tom, že védská oběť, o níž zde stále hovoříme, je oběť zápalná, a tedy spočívá především ve vkládání potřebných substancí do obětního ohně a náležitě doprovodné recitaci. Kromě jiného tato oběť slouží k tomu, že lidé prostřednictvím ohně krmí bohy, kteří jsou obvykle spojeni s různými přírodními silami, a tito bohové oplácí lidem tuto pohostinnost tím, že zajišťují, aby v přírodě vše běželo tak, jak má, a tedy aby lidé z přírody mohli získat dostatek potravy, uspokojení všech svých potřeb, a vyhnuli se nebezpečím v podobě různých nepřízní počasí:

„Je třeba poznat toto jako věčné a spočívající v *átmanu*; vždyť není známo nic vyššího než ono. Jestliže poživatel rozliší požívané a podněcovatele, je [tím] řečeno vše. Trojdílné je *brahma*.

Jako oheň, jehož podobu není vidět, když je ve svém lůně, ale jehož podstata nezanikla a jenž znovu může být vyňat z lůna s pomocí třecích dřívek, tak (lze pochopit) i obojí [tj. Boha i praktici] v těle slabikou ÓM.

Učiní-li ze svého těla třecí podklad a ze slabiky ÓM třecí dřívko, pak neustálým třením meditace uvidí Boha jako skrytý [oheň].

Ten *átman* prostupující vším, jako je mlékem prostoupeno máslo, ten kořen sebepoznání a askeze, to je *brahma*, nejvyšší předmět [učení] *upanišad*.

Zapřáhnuv napřed mysl a potom rozšířiv myšlenky, Savitar [tj. védské sluneční božstvo], jenž poznal světlo ohně, přinesl je ze země.

Se zapřaženou myslí [obětujeme] my z podnětu boha Savitara, abychom měli sílu jít do nebe. Zapřáhnouv myslí bohy, jdoucí vzhůru, myšlením k nebi, nechť je Savitar podnítí, aby vytvořili velkou zář.

Zapřahají mysl a zapřahají myšlenky ti moudří kněží velikého kněze. Jediný ten, kdo zná pravidla, rozdělil oběti. Veliká je chvála boha Savitara.

Zapřahám s poklonou staré *brahma* vás obou. Chvála se šíří do dálky jak slunce na své dráze. Uslyší ji všichni synové nesmrtelného, až dosáhnou nebeských příbytků.

Kde se rozdělová oheň, kde vane vítr, kde protéká *sóma* [tj. kde je prováděna védská sómová oběť], tam se rodí mysl.

Se Savitarem jako podnětem nechť tě uspokojí staré *brahma*. To učíš svým lůnem a nic tebou dané nepřipadne jinému.

Nechť moudrý drží tělo se třemi [horními částmi] vzprímené a nechá své smysly spolu s myslí vstoupit do srdce, a tak nechť přepluje přes všechny proudy nahánějící hrůzu člunem *brahma*.

Nechť potlačuje zde [v těle] dýchání, ovládá své pohyby a dýchá nozdrami se sníženou rychlostí. Nechť moudrý drží pozorně svou mysl na uzdě jako vůz, do něhož jsou zapřaženi neposlušní koně.

Na rovném, čistém místě bez oblázků, ohně a písku, na němž jsou zvuky vody a jevy podobně příznivé myšlení a kde nic netýrá zrak, ve skrytém útočišti chráněném před větrem nechť provádí *jógu*.

Mlha, kouř, slunce, vítr, oheň, světlušky, blesk, křišťálový měsíc – to jsou předběžné podoby, které v józe předcházejí projevení se *brahma*.

Když vznikne paterá kvalita *jógy*, tak jako vzniká země, oheň, voda, vzduch, éter, neexistují už pro toho, kdo získal jógické tělo, nemoci, stárnutí, ani smrt.

Lehkost, zdravotnost, nechtivost, světlost pokožky, příjemnost hlasu, čistá vůně a málo výkalů a moče vypovídají o prvním dosažení [úspěchu] v *józe*.

Tak jako zaprášené zrcadlo jasně zazáří, je-li ořeno od prachu, tak tělesný tvor, spatřiv [pravou] podobu svého já, sám úspěšný je zbaven žalu.

Když člověk provádějící jógu jako při rozsvícení lampy spatří skrze [pravou] podobu svého já podobu *brahma*, pozná Boha nezrozeného, pevného, bez všech podstat, a je vysvobozen ze všech pout.

Tento Bůh proniká věru všemi světovými stranami. Jako první se zrodil, a přece je [dosud] v lůně. Právě on se zrodil, on se zrodí. S tváří na všechny strany stojí obrácen k lidem.

Před Bohem, jenž je v ohni a ve vodě, jenž vstoupil do celého světa, jenž je v bylinách i ve stro-mech – před tímto Bohem se skláníme v úctě.⁷⁶

Pro další objasnění toho, čím je *šauča*, tj. Patañďžalim zmiňovaná čistota, se lze za-stavit u zmíněné metafory s čistým zrcadlem. Ale situaci nám poněkud komplikuje sku-tečnost, že pokud mluvíme o józe, nemluvíme nikdy pouze o nějaké hypotetické čistotě myšlení, ale vždy už se nacházíme v oblasti, v níž je provázáno myšlení, řeč a jednání, a zároveň mluvíme o disciplíně, jejímž ústředním nástrojem je lidské tělo. Prostřednic-tvím tohoto lidského těla nejen zažeháváme oheň, jímž postupně přivádíme na světlo *brahma* (což je na úrovni uvedeného úryvku vlastně dalším ekvivalentem k pojmu *pu-ruša*), ale, jak ještě uvidíme, v tomto těle například proudí různé druhy životního dechu, s nímž je také třeba náležitě pracovat. Tím naznačuji, že výraz *šauča* se zde vztahuje k myšlení, mluvení a jednání, a tedy také k tělu na mnoha úrovních, na nichž jej zase indické tradice dokázaly analyzovat.

Takže *šauča* vlastně znamená prakticky vzato třeba to, co jsme zmínili už v souvis-losti s principem *pravdivosti* (*satja*) v kontextu předpisů na úrovni *jama*. A tuto záleži-tost také objasňuje uvedená metafora zaprášeného a čistého zrcadla. Má-li pozorovatel správně vnímat svou vlastní skutečnost, musí mít zrak nezahalený například egoismem. Ovšem nejen obsahy mysli jsou v jistém smyslu znečišťující. Znečišťující je i dotýkání se nečistých věcí a vůbec každodenní život. Ve vztahu k tomuto zajišťuje čistotu prostě správná koupel a, jak již bylo řečeno, dodržování běžných pravidel pro nakládání s ruz-nými druhy nečistot, z nichž kromě možností znečištění stykem s nevhodnými lidmi hrají dominantní úlohu záležitosti jako nakládání s odpadem nebo vylučováním a mrt-volami, což jsou v jistém smyslu i tělesné zbytky jako vlasy a nehty po ostříhání.

Významným každodenním zdrojem nečistoty je ale také jídlo. Už bylo zmíněno, že velkým problémem je požívání mrtvol, protože je možné jen v důsledku uplatnění násilí. Nyní nám ale do souvislosti mezi jógou a vegetariánstvím vstupuje další aspekt, a to prostý fakt, že mrtvolky jsou mrtvolky a jako takové jsou nečisté z definice. Podobně je to například i s konzumací zbytků, jež nedojeďl někdo jiný, nebo jídla, které bylo necháno po uvaření do druhého dne, tedy dalších věcí, jež jsou považovány za nečisté z definice.

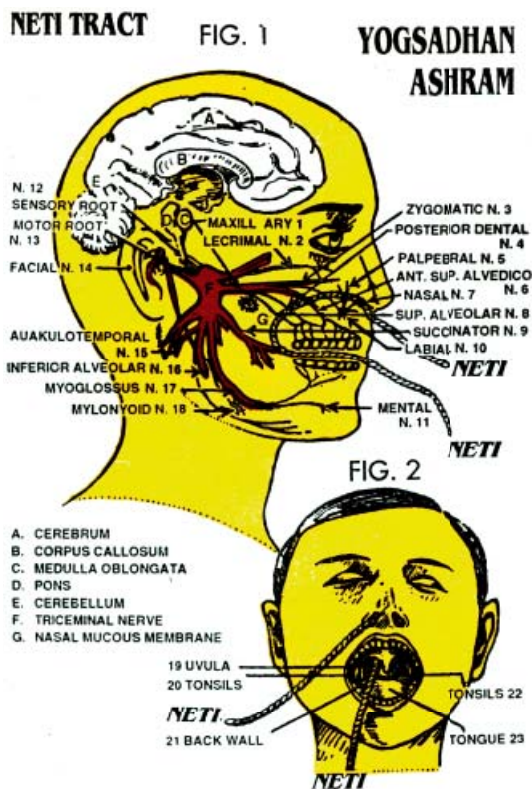
Jídlo ovšem znečišťuje i dalším způsobem, a to tím, že je zpracováváno v lidském or-ganismu pomocí trávicích procesů, během nichž vznikají četné látky, které tělo různým způsobem ovlivňují. Například plyny. Nejen plyny, ale různé další látky, tedy „šťávy“, jsou problematické, protože ovlivňují proudění větrů, vody a životních dechů v těle. To je problém jednak proto, že samo tělo musí být udržováno jako výše uvedené „čisté zrcadlo”,

76 Švétášvatarópanišad I.12-16, II.1-17, in: *Upanišady*, Praha: DharmaGaia 2004, s. 352-356 (přel. Du-šan Zbavítel).

jednak proto, že pouze určité způsoby proudění například životních dechů (což je otázka, k níž se podrobněji dostaneme, až budeme rozebírat další „úd“ jógy, jímž je *pránájáma*) jsou vhodné jako další dílčí pomůcky k rozvíjení tendencí vedoucích k dosažení správného poznání. Dokud nedojde člověk konce jógové cesty, znamená totiž regulace (*niródha*) *čittavrtti* ne tolik zastavování jejich pohybů, jako nahrazování *čittavrtti* a *tendencí* (*vásana*) méně vhodných pro rozvíjení jógové disciplíny těmi pohyby mysli, které jsou pro tento účel vhodnější. A různé druhy potravy a způsob, jímž jsou v těle zpracovávány, mají na proudění látky mysli bezprostřední vliv. Proto je regulace (*niródha*) diety mnohem komplexnější než prosté vyloučení masa z jídelníčku a zároveň se s ohledem na svůj zásadní i zdravotní význam stává oblastí, v níž se jógové poznání bohatě propojuje s „vědou o životě“ (*ájurvéda*), jíž se pro jednoduchost říká prostě „indická medicína“ a v níž je trávení a léčebnému využívání potravin a léčivých bylin, včetně mnoha druhů koření a solí, na něž je Indická příroda velmi bohatá, přiřazeno velmi významné místo. *Šauča* znamená tedy jak regulaci množství přijímané potravy, tak pravidelnost v této činnosti, ale také požívání nejrůznějších doporučených a vyhýbání se nejrůznějším nedoporučeným potravinám. Nejde přitom jen o konkrétní vhodné a nevhodné druhy potravin, ale i o způsoby jejich přípravy a jejich stav (např. čerstvost).

S trávením a různými zbytky v tělesných dutinách je pak spojená i celá řada různých specifických očištných jógových technik, jako jsou rozličné výplachy žaludku, čištění jazyka a ústní dutiny, čištění nosních dutin a dutin spojujících nos a ústa a samozřejmě čištění střev.

Jednou z těchto technik je například technika nazvaná *sútranéti*, čili stimulace *nádí* v dutinách pomocí bavlněného provázku. Jedná se o elementární jógovou techniku, která se provádí tak, že se speciální bavlněný provázek (*sútra*) strčí do nosní dírky a posouvá se až do krku. Z něj se vyjme druhou rukou tak, že jedna ruka uchopuje část provázku před vstupem do nosní dírky a druhá vytahuje provázek pusou. Provázkem se pak několikrát tahá tam a zpět a nakonec se pusou vytáhne ven. Touto procedurou se samozřejmě uvolňuje množství hlenu v dutinách. To ovšem není vůbec to podstatné, v čem spočívá očištná funkce této techniky. Tím podstatnějším je, že v dutině, kterou provázek prochází, ústí celá řada kanálků zvaných *nádí*. Očištná funkce je tedy primárně konceptualizovaná na úrovni práce s životní energií zvanou *prána* (viz dále pasáž o *pránájámě*) a cílem techniky není primárně zajistit průchodnost dutiny, byť i to je důležité kvůli práci s dechovými technikami (též viz pasáž o *pránájámě*), ale přímo ovlivňovat pozornost. Konkrétně tak, že se podporuje její obracení do nitra směrem k podnětům, jež přichází od samotného *pozorovatele*, na úkor podnětů, jež přichází z vnějšku, od smyslů. Na analogickém principu je pak založeno i očištné působení jógových poloh, o nichž budeme mluvit v souvislosti s *angou*, jíž Pataňdžali označuje jako *ásana*.



Obr. 1: Ilustrace provádění sůtranéti a jejího působení na nervová zakončení v dutině, jíž provázek prochází. Zdroj: Śrī Brahmačārī Gopālānand Jī, *Netra-jyoti-prakāśinī Neti*, Rṣikeś: Yog Śādhan Āśram.

Tím nejpodstatnějším, co si z toho, co jsme nyní řekli, zatím musíme vzít, je skutečnost, že *šauča* je čistota jako velmi komplexní stav, v němž nejde jen o vnější čistotu těla, ale také o vnitřní čistotu těla ve smyslu čistoty jeho dutin, ale ani tím to nekončí. Výše zmíněný výraz *nádī* zatím můžeme jen velmi předběžně a nepřesně spojit s evropským konceptem nervů, a čistota *nádī* je tím, o co jde v naprosto zásadní míře, a co bezprostředně ovlivňuje povahu *čittavrtti*, které *puruša* pozoruje a s nimiž se identifikuje, a tedy také povahu jednání a jeho dalších následků. Uvnitř *nádī* pak proudí životní dechy, což jsou síly oživující lidské tělo stejně jako celý vesmír. Mezi dechy těla a dechy vesmíru existují paralely a prostřednictvím dechů těla tak lze ovlivňovat i běh kosmu podobně, jako běh kosmu ovlivňovala vědská oběť. Zároveň je pohyb *prán* ale výrazně závislý na čistotě *nádī* jakožto kanálů, jimiž proudí, a ještě je komplikován tím, že *prány* vstupují do těla s jídlem, ale i ze vzduchu pokožkou a dechem. A zejména jídlo a procesy trávení, jak jsme naznačili, ale i vzduch, výrazně ovlivňují povahu *prán*, a tak vnitřní

čistotu těla ve velmi specifickém smyslu mnohem komplexnějším než jsou otázky fungování tělesných orgánů nebo čistoty tělesných dutin. Tímto nás koncept čistoty pomalu posouvá dále do jádra působení speciálních jógových technik jako *ásana*, *pránájáma* i různé formy koncentrace. O tom všem ještě bude řeč.

Pro tuto chvíli se musíme posunout k další disciplíně v kategorii *nijama*, a tou je *santóša* (tj. spokojenost). Její spojení s Pataňdžaliho analýzami je celkem zjevné, když si připomeneme, jakou roli v utváření připoutanosti a zaplétání se do specifických tendencí k jednání, a tedy do nevědomosti, hraje hněv, zloba (*dvéša*) a touha (*rága*). Princip *santóša* je tedy relativně jednoduché (teoreticky jednoduché, nikoliv prakticky jednoduché) pěstování návyku být za každých okolností spokojen s daným stavem věcí, a tedy nevytvářet si zbytečná očekávání do budoucna v podobě nadějí, jež by mohly být snadno nenaplněny. Být prostě spokojen s tím, co aktuálně je, a neuvažovat o tom, co by mohlo či mělo být jinak.

Třetí *nijamou* je *tapas*. „Tapas“ doslova znamená „žár“, takže do hry tu vstupují zase rozmanité metafory ohně, s nimiž jsme se setkali v citovaných textech. Viděli jsme v nich například využití těla jako něčeho, v čem lze prostřednictvím recitace slabiky ÓM zažehnout oheň tak, jako se zažehává oheň při védské oběti, a z tohoto zažehnutého ohně vykresat poznání *brahma*, jež je samo o sobě jako skrytý oheň, jak nám připomněla *Švétášvatarópanišada*.

Ovšem toto je zase jen jedna z rovin dědictví uvedené metaforiky, která je v jógové tradici rozvíjena. Druhou rovinou je návaznost na védský mýtus, v němž svět vznikl právě jako produkt *žáru*, tvořivého vznícení⁷⁷, a který tedy umožňuje rozvíjet představy o plodivé schopnosti žáru i ve smyslu „plození poznání“.

Ovšem v Pataňdžaliho pojednání má metafora ohně důležitou roli i v prostém aspektu schopnosti něco spálit na popel. Jak jsme viděli, významným prostředkem zaplétání se člověka do pout nevědomosti je jednání (*karma*), které nevyhnutelně zanechává své stopy (*sanskára*) a v důsledku existence těchto stop se dále rozvíjí specifické tendence (*vásana*) jednání (a samozřejmě též myšlení a mluvení). V této souvislosti se uvažuje o nutnosti činy a vůbec tendenci k jednání spálit na popel, aby prostě nemohly vznikat další následky, které jednání nevyhnutelně přináší. Ohněm, který toto spálení zdrojů nevědomosti, a tedy dalšího jednání, na popel má zajistit, je vlastně celá Pataňdžalim rozpracovaná disciplína jako forma askeze.

Je to opět dvojznačnost, na níž jsme narazili již u pojmu jógy. *Tapas* znamená samotné disciplinování těla, myslí a řeči. Ale *tapas* jako toto disciplinování je něčím, co produkuje očistný a tvůrčí žár nebo obětní oheň, což je vlastně totéž. V tomto smyslu je *tapas* zdrojem síly jógina. Je to pramen jeho moci. Je tím, co z něj činí obávanou bytost, kterou je dobré mít na své straně, protože jeho milost může člověku v mnohém pomoci, neboť je v této své moci roven bohu, ale zároveň je zdrojem obav, protože je to moc, jejíž prostřednictvím může jógin kohokoliv stejně efektivně jako bůh zlikvidovat.

77 „O stvoření světa (Rgvéda X.129)“, in. Dušan Zbavitel (ed.), *Základní texty východních náboženství I. Hinduismus*, Praha: Argo 2007, s. 21.

A posledním aspektem *tapas*, který bychom zde neměli vynechat, je záležitost bezprostředně spojená s pěstováním askeze a pěstováním výše uvedené *santóši* (spokojenosti). Tímto aspektem je disciplinace těla ve smyslu jeho přivyknání nepříznivým podmínkám.

Čtvrtým z předpisů *nijamy* je *svádhjája* (studium). Tuto věc není třeba dlouze objasňovat, protože je patrná již z toho, jak je pro náležité pěstování jógové disciplíny na odborné úrovni potřebné zvládnutí teorie. Toto zvládnutí teorie (vždy už ale také způsobem provázaným s praxí) je pak tradičně záležitostí dotazování učitele (*guru*), náležité poslušnosti vůči němu i připravenosti mu sloužit a pečovat o jeho potřeby, a případně stejné úcty projevované jakýmkoliv dalším osobám disponujícím poznáním – to všechno za účelem získání poučení.

(Po)učení má ale samozřejmě také podobu různých textů, které v rozdílných tradicích podávají moudrost, již Pataňdžali sděluje pomocí stručných aforismů, v jiných podobách, mnohdy příhodných pro zpěvnou recitaci. Jak bylo řečeno, i text, jakým jsou Pataňdžaliho *sútry*, je text primárně určený k orálnímu předávání, a proto také má podobu velmi zhuštěných aforismů, které nejsou většinou ničím víc než holými definicemi potřebných pojmů. I takový text mohlo být tradičně vhodné znát nazpaměť a pomocí jeho memorování s ním prakticky pracovat. Pokud jde ale o texty přístupné díky své formě zpěvnému přednesu, začíná *svadhjája* (studium) znamenat i třeba pravidelnou rituální zpěvnou recitaci. Tuto okolnost zmiňují také proto, že tato recitace samotná pak nemusí být vnímána pouze jako prostředek studia, ale sama může působit jako očistná technika či jako specifická forma *tapas*.

Poslední z *nijam* je *íšvarapranidhána* (zaměření na Íšvaru). *Íšvara* je v této souvislosti božstvo, které adept chápe jako nejvyššího boha. V jógické tradici je to často bůh *Šiva*, jenž je chápán jako *ádíguru*, tedy prvotní guru (učitel a zasvětitel), který obvykle stojí na počátku řetězce učitelské tradice (*parampará*; tj. generační posloupnosti guruů) dílčích jógových škol. Íšvarou ale může pro daného jógina být i kterékoliv jiné božstvo, s nímž má vytvořený důvěrný vztah: například Ganéš, Kálí či Kršna.



Obr. 2: *Bůh Šiva.* Moderní sériově vyráběný a běžně prodávaný barevný plakátový tisk.
Zdroj: archiv autora.

V živé jógové tradici je úloha Íšvary obvykle propojená s principem úcty a láskyplné oddanosti (*bhakti*), a Íšvara tak může být například tím, komu jógin obětuje všechny své činy (tj. činí je výhradně z oddanosti bohu, *dévárpanam*, bez jakéhokoliv požadavku na to, aby z nich pro něj vyplynul jakýkoliv osobní užitek), což je postup, jakým lze systematicky narušit vazbu mezi jednáním (*karma*) a jeho nevyhnutelnými důsledky. Vykonáváno tímto způsobem jednání žádné důsledky nepřináší a jógin si tím pádem nebuduje žádný další osud, se kterým by se musel potýkat. Technicky vzato je to stejné, jako by vůbec nejednal. V tomto smyslu může spočívat nečinnění v činnosti stejně dobře jako činnost v nečinnosti. A jógin se snaží nic nečinit, protože potřebuje ukáznit *čittavrtti*.

Ovšem Pataňdžali sám hovoří o souvislosti mezi oddaností Íšvarovi a regulací vlnění mysli ještě trochu jiným způsobem. Jednou z cest, jak dosáhnout pravdivého poznání (a tedy zastavení *čittavrtti*, což je toho podmínkou), je zaměření mysli výhradně na jeden jediný objekt (*sampradžňáta*). Princip je jednoduchý: uvedený objekt je sice nějakou *čittavrtti*, ale ta okupuje mysl takovým způsobem, že v ní nevznikají žádné další vlny. Je to tedy jeden z milníků a zároveň jedna z technik vedoucích k zamýšlenému cíli jógy. Této výhradní koncentrace mysli na jediný objekt je možné dosáhnout různými způsoby. A právě jedním z nich je *íšvarapranidhána*. Pataňdžali nám ale objasňuje celkem přesně, jak tato forma koncentrace funguje:

Klešákarmavipákášajairaparámṛšṭah purušaṁviśeṣa išvarah (I.24): „Íšvara je specifická bytost (*puruša*), nedotčená strastí (*kleša*) a jednáním (*karma*) a jeho plody, coby zdroji tužeb.“

Tatra niratiśaja sarvadžñatvabidžam (I.25): „V něm spočívá nepřekonatelný zdroj veškerého poznání.“

Sa púrvéśámapi guruh kálénánavaččhédat (I.26): „V důsledku toho, že je nepodmíněný časem, byl učitelem dokonce i prvních učitelů.“

Tasja váčakah pranava (I.27): „Výrazem, jenž jej vystihuje, je ÓM.“

Tadždžapastadarthabhávanam (I.28): „Tuto [slabiku ÓM] je třeba opakovat s vědomím jejího smyslu.“

Tatah pratjakačétanádhigamó'pjantarájábháváśča (I.29): „Tímto způsobem je vědomí obráceno [opačným směrem než obvykle, tj. od předmětů smyslů samo k sobě] dovnitř a zanikají překážky.“

Jinými slovy, pouto strasti je přerušeno tím, že je pozornost prostřednictvím koncentrace zaměřena na Íšvaru v podobě slabiky ÓM jako na nekonečný zdroj pravdivého poznání, jímž je nakonec *pozorovatel* sám. Šlo by říct, že Íšvara funguje jako trik, jehož pomocí lze velmi efektivně docílit stavu „drašťuh svarúpe avasthánam“; toho, že pozorovatel (*drašťu*, *átman*, *puruša*) pozoruje sám sebe namísto vln v látce mysli. Tuto techniku ovšem není možné využívat kdykoliv a jakkoliv. Sama o sobě – stejně jako množství dalších alternativních technik, které Pataňdžali popisuje – vyžaduje splnění dalších podmínek. Jednou z nich je současné provádění toho, čemu Pataňdžali říká *ásana*.

Ásana

Ásana je třetí úd jógové disciplíny a Pataňdžali nemá na mysli vlastně nic víc než pevné sezení, stabilní pozici (*sthiramásanam*), v níž je možné provádět například výše uvedenou techniku koncentrace, ale i jiné.

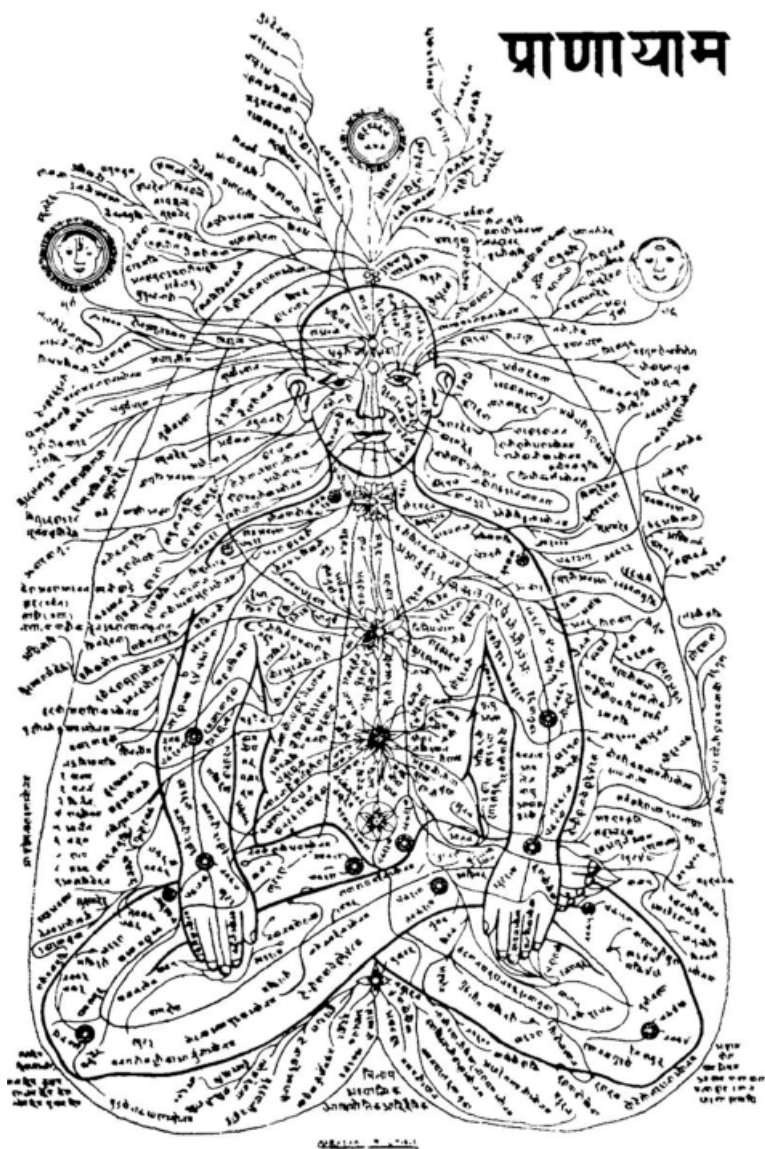
Jak už bylo řečeno, o mysli je všeobecně (v kontextu indických tradic) známo, že je neposedná jako opice. Z toho plyne, že takové techniky jako koncentrace na Íšvaru je třeba provádět dlouho a zároveň opakovaně, dlouhodobě a pravidelně než přinesou žádané výsledky. Pravidelnost praxe, odhodlanost a vytrvalost jsou naprosto zásadní charakteristiky, bez nichž, jak tvrdí Pataňdžali, úspěšná jógová praxe není možná. Jinými slovy, bez pravidelného každodenního ukazňování sebe sama pomocí technik jako

koncentrace na Íšvaru (nebo jiných vhodných technik) nelze požadovaných výsledků dosáhnout. A této pravidelné praxi je třeba vyhradit náležitý čas a během něho se takové technice intenzivně věnovat, sedě při tom v pevné pozici. Takovou pevnou pozicí je některý ze sedů s propletenými zkríženými nohama, který zároveň umožňuje držet hlavu, krk a páteř vzpřímeně a v této vzpřímené pozici dosáhnout pohodlí v tom smyslu, že jsou eliminovány jakékoliv rušivé podněty jako bolest, nerovnováha, tendence se hrbít apod. Oblíbené techniky sezení jsou pak tzv. *siddhásana* (dokonalá poloha), *padmásana* (poloha lotosu) či třeba *baddhapadmásana* (spoutaná pozice lotosu).⁷⁸ Dalším důležitým aspektem těchto poloh je to, že samy o sobě zajišťují očistu těla ve smyslu, v jakém jsme o ní mluvili v souvislosti s *nijamou šauča*. Díky pevné pozici tedy nedochází pouze k práci s myslí a pozorností, ale „zaprášené zrcadlo“ se leští na celé řadě dalších úrovní. Tyto pozice bezprostředně čistí výše zmíněné *nádí* tím, že je přímo stimulují díky tomu, jak jsou umístěné různé části těla na částech jiných a k jakým typům stimulací tak dochází. Působení těchto stimulací je po teoretické stránce poněkud analogické působení, s nímž se pracuje v akupunktúře nebo akupresúře. Akupunktúra se v Indii nerozvíjela, ale akupresura má v *ájurvédě*, a jak vidno i v józe, nezastupitelné místo.

Pránájáma

Jak už jsme v kapitole o čistotě zmínili, komplexní pročišťování z velké části souvisí s prouděním *životních dechů* v těle. *Životní dech*, nebo obecněji životní energie (*prána*), je to, co oživuje tělo. Projevuje se to tím, že o někom, kdo zemřel, se říká, že jej opustily *prány*. Na kosmické úrovni proudění *prán* odpovídá element větru, resp. vzduchu. Aniž by pak *prány* bylo možné identifikovat výhradně s dechem – protože *prány* proudí v je-mnohmotných (*súkšma*) tělesných kanálech, jimž se říká *nádí*, což je výraz v současnosti obvykle překládaný jako „nervy“, a zároveň *prány* do těla vstupují třeba také prostřednictvím potravy –, lze *pránu* prostřednictvím práce s dechem nejsnadněji kontrolovat. *Pránájáma* tak znamená techniky kontroly *prány*, což ale z velké části znamená techniky práce s dechem, dýchací techniky.

78 Tyto sedy jsou zachycené na ilustracích 2, 6 a 7.



Obr. 3: Text v pravém horním rohu říká: „*pránájáma*“. Jedná se o rozšířenou, patrně rukopisnou, ilustraci systému 72 000 kanálů *nádí*. Zdroj: archiv autora.

Úvahy o *práně* opět nejsou ničím specificky novým, s čím by přišel Pataňdžali. Ten pouze systematizoval a využil představy rozvíjené již po mnoho staletí. Jedno ze starších pojetí, které nás do světa *prán* může uvést, je pojetí formulované v jedné z odpovědí na otázky zmíněné v upanišadě příznačně nazvané „Upanišada otázek“, tj. *Praśnópanišad*:

„Potom se ho otázal Ašvalův syn Kausalja: ‚Vznešený pane, z čeho se rodí tato *prána*? Jak přichází do tohoto těla? Jak [v něm] dlí, rozdělivší sebe samu? Kudy odchází? Jak podporuje vnější a jak vnitřní?‘

On mu pak odpověděl: ‚Kladeš příliš mnoho otázek, ale protože jsi nanejvýš oddán *brahma*, povím ti to.‘

Tato *prána* se rodí z *átmana*. Závisí na něm stejně jako stín na člověku. Do tohoto těla přichází pak činností myslí.

Tak jako císař ustanovuje úředníky slovy ‚ty budeš spravovat tyto vesnice a ty zase ony‘, tak i tato *prána* zaměstnává ostatní orgány každý zvlášť.

V orgánech vyměšování a plození je *apána*, samotná *prána* sídlí v očích a uších, ústech a nozdřích; uprostřed je *samána*, protože rozděluje rovným dílem snědenou potravu. Z ní vzniká sedm plamenů.

V srdci je vpravdě tento *átman*. A je tu sto a jedna *nádí*, každá se stem větví a každá větev má dvaasedmdesát tisíc podvětví. V nich proudí *vjána*.

Jednou z těchto *nádí* vede *udána* vzhůru za záslužné skutky do světa zásluh a za hříšné do hříšného, za obojí pak do lidského.

Vnější *pránu* je slunce. Neboť když vyjde, obšťastňuje *pránu* zraku. Božstvo, které je v zemi, podporuje *apánu* člověka. Prostor, jenž je uprostřed, je *samána* a vítr *vjána*.

Udánou je teplo, a proto ten, v němž teplo uhasne, dosáhne spolu se smysly vstoupivšími do jeho myslí znovuzrození.

Vejde pak do *prány* i s tím, co má v myslí. *Prána* spjatá s teplem jej spolu s *átmanem* odnese do světa, který si představoval.

Kdo moudrý takto poznal *pránu*, toho potomstvo nevymizí. Stane se nesmrtelným. K tomu je tato sloka:

Kdo poznal původ, vstup, místo, paterou nadvládu a také vztah *prány* k *átmanu*, dosáhne nesmrtelnosti...⁷⁹

Následující otázka ve stejném textu směřuje k odpovědi vyjasňující vztah mezi různými *pránami* a součástmi védského obětního rituálu. Je v nich tedy explicitně rozvržena souvislost mezi prováděním obětí a prací s *pránami* jakožto přenesením védské oběti na úroveň práce s tělem. Tento moment má pochopitelně pro rozvíjení jógových technik (a jakýchkoliv technik askeze obecně) zásadní význam. O této souvislosti se hovoří tehdy, když se mluví o „zvnitřňování obětí“, a tato souvislost objasňuje, jak je možné, že jógové techniky mohou využívat celou řadu konceptů a působících principů spojovaných s védským obětním rituálem, včetně moci tvořit svět a manipulovat například s přírodními živly.

Nyní se ale vraťme k technikám kontroly *prány*. Vlastně jsme na ně nenápadně narazili už v pasáži, v níž jsme se věnovali zaměření pozornosti na *Íšvaru*. Tím nenápadným místem byla formulace, v níž se hovořilo o nutnosti opakovat (*džapa*, tj. recitovat) slabiku ÓM. Tato recitace sice může během koncentrace probíhat potichu (a také se tak obvykle děje), ale už v takovém případě je tato tichá recitace spojená s pravidelným hlubokým dýcháním případně doprovázeným záměrnými zadrženými dechu po nádechu i po výdechu. Konkrétních technik pravidelného dýchání využívajících různě dlouhá

79 Prašnopanišad, „Otázka třetí“, in: *Upanišady*, Praha: DharmaGaia 2004, s. 332-335 (přel. Dušan Zbavítel).

a různým způsobem kombinovaná zadržení dechu, rytmické výdechy, hluboké nádechy apod. je rozpracována celá řada a tyto techniky mají různé účinky, podle nichž jsou adeptům jógy předepisovány jejich učiteli. Avšak dýchací techniky kontroly *prány* jsou vlastně vždycky spojeny s *džapou*, tedy recitací mantry, byť obvykle tichou.

Tímto způsobem je *pránájáma* něčím, co jógin provádí 24 hodin denně. A skutečně celých 24 hodin; nebo takový je aspoň ideál. O pomoc s jeho naplňováním jógin například prosí své guruy v chvalozpěvech zpívaných při ranních a večerních kolektivních rituálech (tj. *ártí*). Technicky tato trvalá *pránájáma* vypadá tak, že jógin neustále opakuje v mysli mantru od svého učitele (*gurumantra*) bez ohledu na to, jaké zrovna vykonává aktivity. Konkrétněji, jógin zkrátka neustále dýchá v rytmu své *gurumantry*, nebo se o to aspoň s větším či menším úspěchem snaží. Je to vědomě řízená, ale po jistém čase vlastně zautomatizovaná aktivita. Jak dochází k automatizaci, jsme si vysvětlili pomocí pojmů stop dosavadních činů (*sanskára*) a následných tendencí k jejich opakování (*vásana*). Co se ale děje v době, kdy ve spánku nemůže jógin své dýchání vědomě kontrolovat? Kontroluje se samo. Ještě budeme mluvit o souvislosti mezi mantrami a úvahami o tvořivé moci slova. V této souvislosti se pracuje s představou, že když jógin usíná, recituje mantru ve své mysli a odpovídajícím způsobem dýchá, recitace a dýchání pokračuje po jeho usnutí samovolně dál. Samotná mantra disponuje mocí tuto věc zajistit. Ovšem jen za předpokladu, že jógin vědomě usne, nikoliv tedy tehdy, když umořen k smrti spadne a usne dřív, než si vůbec uvědomí, že leží v posteli.

Protože techniky dechu přímo pracují s prouděním *prán* v těle a zároveň systematicky zajišťují pránickou výměnu mezi tělem a jeho okolím, mají opět očištný efekt, s nímž se vědomě pracuje, a zároveň, a to s tím souvisí, formují pozornost a myšlení. Protože zde mluvíme o kontrole životních dechů, nepřekvapí, že s těmito technikami je spojována také celá řada komplexních efektů na zdraví. Tak jako v oblasti dietetických přepisů, i v této oblasti tedy vznikají významné styčné body mezi jógou a *ájurvédou* (medicínou). Totéž však platí o oblasti *ásan* a opět je to spojeno s jejich očištnými efekty, které vlastně taky souvisí s přímým ovlivňováním proudění *prán*.

Jak už ale bylo zmíněno v pasáži o studiu (*svadhjája*), očištná funkce je spojována i se zpěvnou recitací textů. Recitace, tedy *džapa*, je něco, co se provádí s *mantrami* (rituálními formulemi) v nejširším smyslu slova. Mantrou je slabika ÓM, ale může jí být jméno konkrétního *Íšvary*, ranní a večerní rituální zpěv k potěše boha či gurua nebo i celý recitovatelný (tj. zpravidla metrickým veršem komponovaný) text, například *Bhagavdgíta* či *Gurugíta*. Protože obvyklý způsob komponování literatury v sanskrtu je časoměrný verš využívající řetězení slabik do pravidelných jednotek, které lze přezpívat za stanovenou dobu, takže verše jsou recitovatelné v pravidelných intervalech, je i recitace nevyhnutelně spojená s pravidelným dýcháním. V tomto smyslu i zpěvná recitace představuje formu *pránájámy* se všemi efekty, které jsou připisovány užívání technik *pránájámy* obecně.

Očištná funkce se v tomto případě ale neomezuje na řízení *prán* prodlužováním výdechu a zkracováním nádechu, na němž je založená recitace. Vychází i ze starých, už védských představ o tvůrčí moci zvuku. V mnoha textově dochovaných i pouze žitých tradicích je se zvukovými projevy spojováno tvoření světa. Tvůrčí moc zvuku je jednou

z úplně základních a všeobecně rozšířených představ a bezprostředně s ní byla spjata i víra v tvořivou moc védské oběti. Védskou obětí, jak již bylo řečeno, měli védští kněží udržovat svět v chodu, nebo jej opakovaně znovu tvořit. Principem této tvůrčí moci byla samotná recitace, již byly úkony obětování různých substancí ohni doprovázeny. S recitací manter totiž byla spojována tvořivá moc zvaná *brahman*. Jak už jsme viděli, snaha upanišadových myslitelů zhodnotit védskou tradici ve změněných hospodářských a politických podmínkách vedla k tomu, že výrazem „brahman“ byl označen samotný princip či původ světa, a tento *brahman* byl zároveň, jak vyplývá i z výše uvedených úryvků z upanišad, identifikován se stejným původním principem na úrovni tělesné existence jednotlivce, totiž s *átmanem*, jehož Pataňdžali označuje také výrazem *draštu* (*pozorovatel*).

Pratjáhára

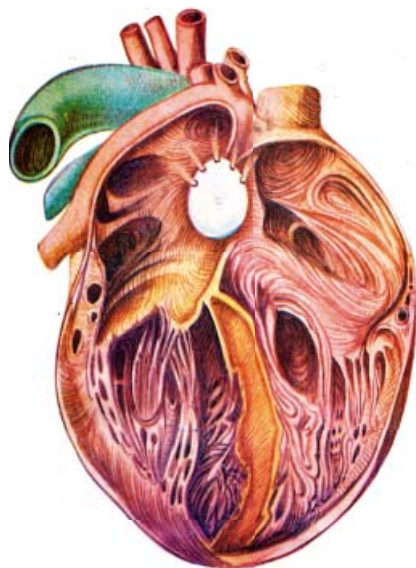
Jak je patrné z výše uvedeného, Pataňdžaliho pojednání o józe je skutečně precizní do detailů rozpracovanou studií vycházející z řady velmi důkladných analýz. Tento aspekt Pataňdžaliho rozboru jógy se projevuje také v pasážích o *pratjáháre*, *dháraně*, *dhjáně* a *samádhi*. Těžko bychom ve stejné nebo i mnohem pozdější době natrefili v evropském a maloasijském prostředí na podobně detailní a podobně důkladně teoreticky propracované rozborů mentálních pochodů obecně a toho, čemu se říká „koncentrace“, „meditace“ či „rozjímání“ zvlášť.

Předchozí popis už ukázal mnohé z toho, na jakých teoretických předpokladech Pataňdžalim prezentované pojetí koncentrace stojí a jaké metafory zakládají propracovávání vzájemných (nejen příčinných) vztahů na různých úrovních analýzy. Poslední čtyři *angy* (údy, oddíly) jógy, jejichž výklad nás čeká, vlastně představují rozpracované postupy a fázování právě toho, čemu říkáme koncentrace. Pataňdžali je ovšem jak díky propracovanosti výše již prezentovaného teoretického aparátu, tak i kvůli potřebě rozvrhnout koncentrační úsilí do detailně rozpracovaných technik praxe, velmi podrobný ve svém popisu.

První zmíněná technika i stav (tato podvojnost v tom, že konkrétní pojem představuje jak techniku, tak stav, který je její pomocí dosahován, se nám u Pataňdžaliho vrací opakovaně a systematicky), tzv. *pratjáhara*, znamená především odtážení zaměření pozornosti od předmětů smyslů. Již výše jsme narazili na to, že *pozorovatel* je sice skutečností, kterou je snadnější popsat negací všeho, co spojujeme se světem svých představ, je v určitém smyslu mezní abstrakcí schopnosti pozorovat, resp. uvědomovat si, ale zároveň, jak už také naznačily četné výše uvedené úryvky, je něčím, o čem se předpokládá, že spočívá uvnitř těla. Dokonce bývá místo jeho pobytu i přesně lokalizováno do dutiny v srdci. Text zvaný *Gurugíta* (Zpěv o guruovi), v němž je *pozorovatel* prakticky identifikován s postavou gurua (což je v technickém smyslu stejné jako jeho identifikace s Íšvarou), například říká:

Hrdjambudžé karnika madhja samstham,
simhásané samsthita divja múrtim,
dhjájédgurum čandrakaláprakášam,
saččitsukham išthapalapradánam.

„Ať [žák] medituje o guruovi zářícím jako srpek měsíce, božstvu usazeném na trůně spočívajícím uprostřed okvěti lotosu umístěného v srdci, který obdařuje naplněním tužeb, štěstím i čistým bytím a myšlením.“



Obr. 4: Zobrazení dutiny, v níž je lokalizován *átman*, resp. *džívátma* jakožto individuální duše. Zdroj: Shri Yogeshwaranand Paramhans, *Science of Soul*, New Delhi: Yoga Niketan Trust 1997 (5. vyd).

Každopádně pozorovatel tedy spočívá v těle jedince a v něm také dokáže působit jako božstvo obdařující jej naplněním tužeb, štěstím i čistým bytím a myšlením, tedy vysvo-
bozujícím poznáním. Toto božstvo sídlící uvnitř těla ovšem není přístupné pozornosti do té doby, dokud se pozornost zcela vyčerpává a zaobírá tím, čemu Pataňdžali říká *čittavrtti*. Proto je potřeba toto nasměrování pozornosti přesunout způsobem, který, jak už bylo také zmíněno, je označován jako přesun z venku dovnitř. Je tedy potřeba otočit běžné zaměření pozornosti přesně opačným směrem. *Pratjáhára* toto ještě tak docela nezajišťuje. Ale zajišťuje k tomu důležitý předpoklad. *Pratjáhára* totiž znamená prostě stažení pozornosti od předmětů smyslů podobným způsobem, jako když želva stáhne své údy do krunýře. V tom smyslu představuje základní východisko pro rozvíjení toho, čemu se říká koncentrace či meditace, přesněji *dhárana*, *dhjána* a *samádhi*.

Dhárana, dhjána a samádhi

Dhárana, dhjána a *samádhi* přitom nedělá nic, co bychom už vlastně nezmínili. Spíše se jedná o přesněji cílené techniky, přičemž *pratjáhára* jako jejich podmínka je předpokladem tohoto jejich přesnějšího zacílení. Sám Pataňďžali říká: Trajam antarangam púrvébhjah (III.7): „tyto tři [*dhárana, dhjána* a *samádhi*] jsou na rozdíl od předchozích [čistě] vnitřní“.

Poté, co jsme si ujasnili, k čemu je v rámci jógové praxe užitečná představa *Īšvary*, můžeme nyní již velice jednoduše pochopit, co znamená *dhárana*. *Dhárana* totiž znamená technicky vzato zaměření pozornosti na jeden bod. Právě *Īšvara* v podobě mantry ÓM může být takovým jedním bodem. Takovým jedním bodem ale může být naprosto cokoliv. Sám Pataňďžali vyjmenovává celou řadu věcí, na něž lze takto výhradně zaměřit pozornost v aforismech, v nichž se věnuje rozvíjení zvláštních jógických schopností, jimž se říká *siddhi* (dokonalosti). *Siddhi* lze totiž dosáhnout prostřednictvím *samjamy*, což je výraz pro provádění *dhárany, dhjány* a *samádhi* takovým způsobem, že jsou všechny tři zaměřené najednou na jediný předmět. Konkrétní *siddhi* je rozvíjena v závislosti na tom, na jaký předmět se *samjama* provádí. Tak například *samjama* na stopy či otisky (jednání v látce myslí; tj. *sanskára*) vede k poznání předchozích životů jedince (Pat III.18). Prováděním *samjamy* na činy (*karma*) se dospěje k poznání momentu smrti jedince (III.23). Prováděním *samjamy* na sílu zvířat nabude jógin síly slona (III.25), prováděním *samjamy* na měsíc se dosáhne poznání hvězdného uspořádání (III.28), prováděním *samjamy* na pupeční nervový pletenec (*čakra*) dosáhne jógin znalosti uspořádání těla (III.30), prováděním *samjamy* na zvuk, význam a představu, jež jsou běžně pomíchané dohromady, dosáhne jógin porozumění významu zvuků vydávaných jakýmikoliv živými bytostmi (III.17), prováděním *samjamy* na tvar jógin dosáhne neviditelnosti svého těla (III.21). Pataňďžali vyjmenovává celou řadu dalších zajímavých *siddhi*, ovšem vytvoření elementární představy o tom, jakým způsobem provádění *samjamy* vede k rozvinutí dané *siddhi*, by vyžadovalo objasnění tolika dalších detailních konceptů jógové teorie, že je lepší tuto otázku nyní pominout.

Ale pojďme se podrobněji podívat na to, jak *dháranu, dhjánu* a *samádhi*, alespoň na velice elementární úrovni a bez rozvíjení dalších souvislostí, definuje sám Pataňďžali:

Déśabandhaścittasja dháraná (III.1): „*Dhárana* je upnutím myslí (*čitta*) ke [konkrétnímu] bodu“.
 Tatra pratjajaikatanatá dhjánam (III.2): „Nepřerušované spočinutí na něm je *dhjána*“.
 Tadévarthamátranirbhásam svarúpaśúnjam iva samádhi (III.3): „Pokud pouze a jenom [tento] bod zůstává přítomný a [zároveň] mizí vlastní přirozenost [mysli], je to *samádhi*“.
 Trajam ékatra samjamah (III.4): „[Tyto] tři [stavy] dohromady jsou [nazvány] *samjama*“.
 Tadžđžaját prađžňálókah (III.5): „Z ovládnutí toho [samjamy] [povstává] světlo poznání.“

Jak už bylo zmíněno v souvislosti se zvláštními jógovými schopnostmi (*siddhi*), „světlo poznání“ v souvislosti se *samjamou* může ještě stále znamenat mnoho různých věcí; rozvinutí mnoha různých typů poznatků a s nimi spjatých schopností. Proto zde

Pataňdžali ještě nemluví o konečném poznání, které zároveň znamená vysvobození (*kaivalja*) z pout utrpení, smrti a znovuzrození. Pataňdžali sám dokonce zdůrazňuje, že *siddhi* svádí mnohé jóginy z cesty jógy tím, že představují neobyčejně silný zdroj připoutanosti skrze domýšlivost a egoismus, skrze to, jak mocnými nástroji uskutečňování čistě osobních sobeckých zájmů jsou.

Nejde ale pouze o nebezpečí tohoto typu. Z toho, že v kontextu *samjamy*, jak ji definují výše uvedené *sútry*, mluvíme vlastně stále ještě pouze o identifikaci pozornosti s nějakou dominantní *čittavrtti*, přímo plyne, že ke stavu označovanému jako *čittavrtti niróddha* existuje ještě dlouhá cesta. Pataňdžali proto hovoří o celé řadě druhů *samádhi* podle toho, k jakému typu předmětů se vztahují. Mluví tedy například o *samádhi*, které je *sabídža* či *nirbídža*, čímž odkazuje k poznání, které se ještě stále vztahuje k *prakrti* (*sabídža*), a nebo k poznání, které se již týká samotného *puruši*, tedy *pozorovatele* (*nirbídža*). Důležité v tom, co ale bylo již o *samádhi* řečeno, je to, co Pataňdžali zmiňuje ve výše uvedené definici *samádhi*: „pokud pouze a jenom [tento] bod zůstává přítomný a [zároveň] mizí vlastní přirozenost [mysli]“. Tato věc neznamená nic menšího než to, že ve skutečné meditaci (*samádhi*) zcela mizí rozlišení mezi subjektem a objektem, mezi pozorovatelem a pozorovaným, vnímajícím a vnímaným a zůstává pouze akt pozorování ve své naprosté jednoduchosti bez jakéhokoliv dalšího vnitřního rozlišení. Pokud jógin například medituje na *Íšvaru*, znamená to, že meditující jógin, obrazně řečeno, zmizel a zůstal pouze *Íšvara*. Takové *samádhi* je tedy sice v jistém smyslu *sabídža*, ale i v něm už je zcela nepřítomná jakákoliv sebeidentifikace, jakákoliv známka „já“. Existuje prostě jen objekt koncentrace.

K tomu, abychom pochopili, jak je možné konečné vysvobození (*kaivalja*), je nutné se vrátit k již probíranému významu čistoty. O čistotě jsme zatím hovořili v souvislosti s *pránami*. Ale o čistotě lze hovořit i v souvislosti s tím, co se označuje jako *guna*, tj. kvality. Řekli jsme si, že *sabídža samádhi* znamená, že poznání se odvíjí ještě stále ve vztahu k *prakrti*. Zároveň jsme si již dříve řekli, že *prakrti* tančí svůj tanec pouze v důsledku přítomnosti *puruši*. Tančí pro jeho potěšení, říká se. Už jsme si také řekli, že *prakrti* je úplně vše, co není *puruša*. Jakákoliv *čittavrtti* je tedy projevem *prakrti*. Nejen předměty smyslů či živly (oheň, vzduch, země, voda, éter), ale i rozpoložení mysli, pocity a emoce, představa já, to vše je projevem *prakrti*. Cokoliv je projevem *prakrti*, je zároveň složeninou jejích tří základních kvalit: kvality *sattva* (čistoty a pravdivosti), *radžas* (aktivity) a *tamas* (temnoty a nevědění). Tanec *prakrti* znamená prostě to, že se tyto tři kvality neustále prolínají jedna do druhé. Jednou převládá *sattva* a pak jsou *radžas* a *tamas* upozaděné. V tu chvíli převládá radost a poznání, dobré skutky, láskyplné emoce apod. Jindy převládne *radžas* a potom dochází k jednání na základě sobeckých motivů, projevuje se hněv a bolest, člověk je puzen k horečné aktivitě. Jindy převládne *tamas* a s ní hloupost, naprosté zmatení a neaktivita.

Pokud jsme si na začátku řekli, že zásadním aspektem základního problému, který jóga řeší, je skutečnost, že se *pozorovatel*, *puruša*, identifikuje s nějakými obsahy mysli jako s něčím, co se jej osobně týká, zatímco „ve skutečnosti“ to s ním nemá nic společného,

mluvili jsme o tom, že se identifikuje s nějakými pohyby *prakrti*, která s ním ale nemá vůbec co do činění kromě toho, že se kvůli jeho přítomnosti hýbá. Ve svých důsledcích to znamená, že přítomnost moudrosti a lásky v jednu chvíli, a zmatení a utrpení ve chvíli jiné je na *purušovi* zcela nezávislá. To se prostě jenom hýbají tři *guny prakti* a moudrý člověk se těmito změnami nenechá znepokojovat, protože ví, že tak se to zkrátka nevyhnutelně děje a pokud jde o jeho vlastní bytí, tak se jej to vůbec netýká. Stav *prakrti* se prostě mění. Nic jiného se neděje, a protože to s naším skutečným já nemá vůbec nic společného, nemá smysl se tím v nejmenším vzrušovat. Proto může být moudrý člověk za jakýchkoliv podmínek naprosto spokojený (*santóša*). Jednak ví, že to, co se děje, s ním nemá vůbec nic společného, jednak ví, že pokud je teď nějak, tak v příštím okamžiku bude úplně jinak. Pokud má s těmito neustálými proměnami smysl něco dělat, tak akorát je zcela nezúčastněně pozorovat. Jakákoliv jiná reakce je pouze projev nevědomosti.

Ovšem poté, co jedinec nastoupí stezku jógy, se začne dít jedna zajímavá záležitost související právě s významem rozvíjení čistoty (*šauča*). Rozvíjení čistoty znamená vlastně to, že jógin pěstuje emoční stavy, vědění, reakce a aktivity, které odpovídají kvalitě *sattva*. A rozvíjí je jako své dominantní tendence (*vásana*). Dělá tak kromě jiného třeba i tím, že vylučuje veškeré potraviny spojené s kvalitou *radžas* a *tamas* ze svého jídelníčku. I v tomto tedy spočívá zásadní význam regulace dietetických zvyklostí. V této souvislosti lze tedy říci, že jógová praxe systematicky zajišťuje dominanci kvality *sattva*.

Co toto vše znamená pro možnost dosáhnout vysvobození? To Pataňdžali zase podává velmi stručným, ale na pozadí uvedených souvislostí snadno srozumitelným způsobem:

Sattvapurušajóh šuddhisámjé kaivaljam (III.56): „V [momentě], kdy *sattva* je stejně čistá jako *puruša*, [nastává] vysvobození.“

Touto *sútrou* končí Pataňdžali třetí část svého souboru *súter* nazvanou *Vibhútipáda*, tj. Kapitola o (nadlidských) silách. Poslední čtvrtá kapitola o vysvobození (*Kaivaljapáda*) následuje po ní. Tato kapitola se opět velmi podrobně zabývá vztahem mezi nevědomostí, otisky činů (*sanskára*) a tendencemi (*vásana*), činy (*karma*), poznáním povstávajícím ze *samjamy*, nevědomostí, *purušou* a *gunami*. Pataňdžali v ní vysvětluje velmi detailně, jakým způsobem a za jakých okolností se dostavuje vysvobozující efekt správného poznání. Snaha podrobněji tyto souvislosti objasnit by znamenala opět nutnost objasnit velké množství jógové teorie, již se tu přeci jen do těchto podrobností nemůžeme věnovat. Náš výklad Pataňdžalioho můžeme tedy zakončit citací poslední *sútry*, v níž Pataňdžali definuje, co to *kaivalja* je:

Purušárthašúnjánám gunánám pratiprasavah kaivaljam svarúpapratišthá vá čittišaktériti (IV.34): „Zbaveny svého závazku k *purušovi*, vracejí se *guny* do svého původního stavu[, čímž nastává] vysvobození. *Puruša* se tím stává sám sebou [jakožto čistá] schopnost myšlení.“

Tantrická jóga

Už při popisu způsobu, jakým Pataňdžali v druhém století před naším letopočtem systematizoval dostupné vědění v uceleném přehledu jógické teorie a praxe, jsme měli možnost narazit na celou řadu komplexních představ a metaforicky založených asociací klidně i o téměř tisíciletí starších. Nejen Pataňdžali ale zhodnocoval starší materiál (tj. kulturní zdroje), které mu tradice nabízela. Vývoj jógového myšlení a praxe pochopitelně pokračoval i po Pataňdžalim a zhodnocoval další souvislosti, které Pataňdžali explicitně nezmiňoval. Koneckonců už při výkladu Pataňdžalioho *súter* samotných jsme museli naznačit řadu dalších souvislostí, o nichž se Pataňdžali bezprostředně nezmínil prostě v důsledku úspornosti odborného žánru, jímž *sútry* jsou.

Měli-li jsme si objasnit, o čem Pataňdžali hovoří, museli jsme vlastně využít novější i starší známé tradice. Bez odkazu k nim by Pataňdžalioho stručné aforismy zůstaly nerosrozumitelné. S tím se však počítalo. Žánr *súter* je zkrátka určen ke kondenzovanému souhrnu rozsáhlých oblastí vědění a vůbec vlastně nepočítá s tím, že bude využíván bez dalšího komentáře. Výklad vycházející ze znalosti tradice a praxe se automaticky předpokládal jako prostředek předávání poznání, pro něž jsou *sútry* pouze stručnou podporou paměti.

Znamená to, že důsledně vzato nevíme, jak Pataňdžali co přesně myslel. Odkazy ke starší i novější tradici nám umožňují více či méně rekonstruovat přesnější význam jeho tvrzení, ovšem jako takové nejsou skutečnou rekonstrukcí Pataňdžalioho myšlení, ale pouze obecným uvedením do jógové tradice způsobem, který představuje jednu z možných interpretací. Řekněme, že ještě na úrovni podrobnosti odpovídající předchozímu textu, se pohybujeme stále v oblasti relativně obecného rozvrhu, kterým nemusíme Pataňdžalioho odkaz příliš „znásilňovat“. Čím podrobnější ale výklad Pataňdžalioho bude, tím více bude poplatný některé z konkrétních tradic, v níž je Pataňdžalioho odkaz stále živý jako relevantní teorie i praxe.

Tím chci vlastně naznačit, že věci, o nichž budu dále hovořit, vůbec nemusí být něčím, co vzniklo až v době, kdy je máme uceleně textově formulované. Čili časovou orientaci našeho výkladu je dobré brát s rezervou, což ovšem při studiu indické kultury a společnosti platí všeobecně. Cílem dalšího výkladu tedy nebude popsat něco jako další historický vývoj, ale spíše si ukázat ještě nějaké další cesty, jimiž se jógová teorie a praxe ubírala. Znamená to, že si svou představu o józe ještě o něco obohatíme. To, o co jí zde budeme obohacovat, lze přitom označit třeba jako obohacení o *tantrické* aspekty či kulturní zdroje vycházející z tradice *tanter*. Výrazem *tantra* se označují především konkrétní texty, jež vznikaly v rámci tradic především středověkého bengálského *šaktismu*, tj. tradic uctívání mateřské Bohyně jakožto tvořivé i ničivé, každopádně mocné kosmické energie zvané *Šakti*. Zatímco výrazy jako *draštr* či *puruša*, s nimiž jsme se již setkali, jsou gramaticky mužského rodu, výrazy jako *šakti*, nebo i již zmíněná *prakrti*, jsou rodu ženského. Tomuto gramatickému uspořádání v zásadě odpovídá i uspořádání kulturní,

v němž je mužskost a poznání spojované spíš s pasivitou, zatímco tvořivá aktivita je spojována s ženstvím. Přitom již úvahy o roli *prakrti* nám naznačují, že pojem aktivity a tvořivé energie je velice ambivalentní. Vznik a zrození je projevem aktivity, ale zároveň v jistém smyslu přinejmenším od doby *upanišad* náchylný také ke zhodnocení, v němž se stává projevem nevědomosti. Na stranu druhou mužsky pojatá abstrakce schopnosti si uvědomovat, zakoušet, spojovaná s *purušou* vymezeným svým protikladem k *prakrti*, je zároveň abstrakcí úplné pasivity.

Tento zvláště nejasný vztah se projevil v posledním Pataňdžaliho aforismu v ne-nápadné poznámce „zbaveny svého závazku k *purušovi*, vracejí se *guny* do svého původního stavu“. Tím „závazkem k *purušovi*“ se odkazuje k tomu, že celý tanec *prakrti* vlastně neslouží ničemu jinému než tomu, aby mohl *puruša* poznat a uskutečnit identitu se sebou samým. Jinými slovy, *puruša* bez aktivity *prakrti*, která jej ale zároveň spoutává, nedokáže uskutečnit svojí vlastní svobodu. Jinými slovy, ženská energie sice svazuje, ale zároveň je jí třeba k vysvobození.

Není to jediný paradox spojený s ženskou tvořivou energií a bohyní Matkou. Druhý zásadní paradox je spojený s tím, že žena-matka sice dává život, jenže ten je nevyhnutelně konečný, takže zrození s sebou automaticky nese také utrpení, nemoc a pochopitelně smrt. A tak velké ženské bohyně přibližně od pozdního klasického období indických dějin (cca 7.-12. st. n. l.) zosobňovaly také tento paradox života. To znamenalo, že moc *šakti* mohla být stejně tak tvořivá jako ničivá, stejně tak ochraňující jako přinášející zmar. Nevyzpytatelná povaha ženy, kvůli níž se jí muži snažili nejpozději od klasického období (cca 4. st. př. n. l. - 6. st. n. l.) hlídat a kontrolovat, jako by byla přenesena i na bohyně, které, stejně jako lidské ženy ve své schopnosti okouzlovat, svádět a případně svými jernými zbraněmi ničit muže, se stávaly neovladatelnými jako přírodní živly a nemoci, s nimiž koneckonců byly obvykle ztotožňované. Jenže ženská energie, která dokázala tvořit a ničit, tak mohla také tvořit i ničit *nevědomost*. A právě v tom se otevíral velký potenciál uctívání velkých mateřských bohyní jakožto projevů *šakti* pro další rozvoj jógových tradic. Tento potenciál je v zásadě rozvíjen různým způsobem do současnosti. Jak jsme si už ale naznačili rozpracovávání tohoto potenciálu bylo spojeno zejména s tzv. pozdním klasickým obdobím a s obdobím rozvoje muslimských dynastií a šířením tzv. *sampradájí* (11.-19. st. n. l.), tj. obdobím obvykle označovaným výrazem odvozeným z historiografie Evropy - „středověk“.

Jestliže jsme si řekli, že *tantra* je označením určitých textů, musíme nyní dodat, že toto označení se přeneslo i na texty a s nimi spojené tradice, které se označovaly výrazy jinými (třeba šivaistické *ágamy* či višnuistické *sanhity* nebo mnohé texty a tradice například tibetského buddhismu). Principem tohoto rozšíření pojmu tantry ale byla představa, že tyto tradice sdílí něco společného. Skutečnost, že nějak zhodnocují výše uvedenou paradoxní symboliku spojovanou s ženstvím, ženskými mateřskými bohyněmi a tvůrčí mocí je jedním důležitým aspektem tohoto společného dědictví. S tím je spojeno tedy to, že s ženskostí a v návaznosti na to také s metaforami sexuálních vztahů, kopulace a plazení v různých podobách symbolicky pracují. Dalším společným jmenovatelem je

pak zhodnocování právě rozličných jógových a šamanských technik. Posledním zásadním aspektem *tanter*, spojeným s využíváním už zmíněných, ale také celé řady dalších rituálních technik, je jednak představa toho, že svět, v němž žijeme, je projevem zmíněné božské moci, jejím zpředmětněním, jednak s tím související představa, že se světem lze rituálně nakládat pomocí předmětů, které jsou jakýmsi zmenšeným plánem organizace kosmu a působení tvůrčí božské moci (*šakti*) v něm. Jako obecné označení pro tyto předměty se někdy používá výraz *mandala*.

Tantrický svět a mandala

Když říkám, že *mandala* je „plánem organizace kosmu“, tak už naznačuji, že božská moc uspořádávající svět znamená také řád. Jenže, jak už bylo zmíněno, působení božské moci je paradoxní: zrození znamená také smrt, stvoření znamená také spoutání a nesvobodu, ale působení nevyzpytatelné božské ženské moci je rovněž branou k vysvobození. Z toho, že je kosmos uspořádaný tedy nijak neplyne, že by byl přehledný a harmonický. Kosmos nevyhnutelně zahrnuje štěstí a božskou náklonnost, ale také hněv, neštěstí a smrt. Jinými slovy, v *tantrickém* světě je dostatek místa pro síly člověku přátelské a nakloněné, ale i pro síly ničivé, *démonské*. Skoro by se chtělo říct, že *mandala* jako model kosmu je neobyčejně realistická v tom, že počítá s nevyzpytatelností, s neštěstím, s paradoxy.

Jednu z nejčastějších forem *mandaly* jsou geometricky uspořádané obrazce vysypané z barevného písku nebo vyryté do kovových destiček, jimž se říká *jantra* (dosl. stroj, mechanismus). Specifikem těchto vyobrazení je obvykle to, že tvůrčí božský zdroj je umístěn ve středu *mandaly* a jeho moc se, obrazně řečeno, rozpíná do stran. Čili okraje *mandaly* jsou v tomto ohledu oblastí, jíž do světa *mandaly* pronikají nevyzpytatelné, démonické síly. Je-li diagram, jakým je třeba *jantra*, stroj, mechanismus, pak je tímto mechanismem především jako prostředek, jehož správným užíváním lze v případě vpádu neštěstí, tj. démonských sil, usilovat o nápravu stavu věcí rituálním restaurováním božského působení, které v plné síle okupuje centrum diagramu.



Obr. 5: Šrí jantra. V současnosti běžně prodávaná podoba jantry. Zdroj: archiv autora.

Díky stroji, kterým je *jantra* (resp. jakákoliv mandala), tak *tantrické* tradice umožňují něco, čeho není snadné dosáhnout v elitních tradicích navazujících výhradně například na Pataňdžalio. Tím, o čem mluvím, je možnost živého setkávání elitních i zcela lidových tradic a technik, filosofických spekulací a praktických řešení naprosto každodenních problémů, které jsou způsobovány vpády démonických sil do lidského života. Využívání propracovaných nástrojů, jakými jsou *jantry*, je samozřejmě stále na úrovni běžné praxe obtížné. *Jantry*, jak ještě uvidíme, mohou sice fungovat například jako ochranné talismany, ale využívání *janter* a jiných vizuálních forem *mandaly* je neustále dost speciální záležitostí spojenou se složitými obřady. A tak se například na úrovni veřejných rituálů spojil složitý rituální provoz spojený se zmenšenou materializací kosmu v *mandale* například v královských kultech, v nichž zároveň král působil jako osoba reprezentující božstvo centra *mandaly* ve skutečném světě. I tyto rituály, stejně jako jiné, o nichž jsme už dříve mluvili, ovšem byly spojené s využíváním božské moci slova v mantrách. A právě *mantry* jako zvukový projev božstva – vzpomeňme na Pataňdžalio tvrzení „*tasja vácakah pranava*“ (jeho slovním projevem je ÓM) ve vztahu k Íšvarovi – mohou mít velice bohaté využití v celé řadě oblastí od rituálů nastolování krále, přes rituály spojené se stavbou domu, léčebné praktiky po každodenní uctívání boha a zvládání různých projevů démonských vpádů do každodenního života konkrétních jedinců. I to je jedním z důvodů obliby modlitebních mlýnků v horských oblastech Indie a Tibetu.

Jinými slovy, tantra zahrnuje expertní pomoc i laickou svépomoc a obvykle samozřejmě oboje. Takže specifickými *tantrickými* aktéry jsou stejně tak specialisté, kteří získali zasvěcení do konkrétní textové tradice a učitelské linie (*siddhové, guruové, mniši, lamové, mnišky, jógini*) a jejich elitní klientela (králové), specialisté iniciovaní prostřednictvím orálního přenosu nebo posednutím (léčitelé, exorcisté, média) a jejich klienti, ale i hospodáři a ne-specialisté, jejichž praxe je „tantrická“ ve smyslu, o němž jsme výše hovořili. Abychom se na možnosti tantry dokázali podívat konkrétněji, můžeme se zaměřit jednak na příklad propojení tantry s jógou jako svého druhu speciální odborné praxe, ale následně se můžeme zastavit i ukázky spíše laické, byť odborně a tržně zprostředkované, *tantrické* lidové praxe v současnosti.

Tantrická jóga: Vítězství nad smrtí a tělo jako mandala

Už při výkladu Pataňdzalioho jógy jsme narazili na starý rgvédský hymnus odkazující ke stvoření pomocí oběti prvotního člověka (*puruša*):

„... Z té oběti dovršené žirný tuk se vysrážel. Vytvořil pak opeřence, divou zvěř i dobytek. Z té oběti dovršené povstaly zpěvy, nápěvy, odtud vznikla zaříkadla, průpovědi obětní. Těž koně se z ní zrodili, vše, co zubů má dvě řady, vznikl odtud všecek skot, rovněž stáda ovcí, koz. Když pak Muže rozdělili, kolik částí vytvořili? Čím jsou jeho ústa, paže, jak lze stehna nohy zvát? Z jeho úst se zrodil bráhman, z paží stal se válečník, stehna dala občiníka, z nohou je lid poddaný. Mysl pořídila lunu, slunce z očí povstalo, oheň s Indrou ústa dala, z dechu vzešlo povětří. Z pupku stal se vzdušný prostor, z hlavy vznikla obloha, z nohou země z uší směry; takto vytvořili svět...“⁸⁰

Už v předchozích částech jsme také připomněli úryvky z upanišad, které nám ilustrovaly nejen způsob, jakým v sobě tělo nese vesmír v podobě proudění živlů či nebeských těles, ale také jsme už naznačili, jak se s touto povahou těla jako mikrokosmu rituálně nakládá v jógových technikách. Proto nás v tuto chvíli nepřekvapí tvrzení, které jsem výše zmínil: ano, i lidské tělo je pochopitelně plnohodnotná *mandala*. V těle samotném sídlí nejvyšší božstvo a tvůrčí ženská božská moc (*kundaliní-šakti*), tělo je také chrám, ve kterém kromě tohoto božstva sídlí i celá řada dalších pomocných božstev s rozličnými speciálními funkcemi. Neplatí z toho nic menšího než to, že (a) lze prostřednictvím těla, když víme jak a disponujeme dostatečnou mocí, manipulovat se samotným vesmírem a jeho silami, které všechny mají v těle nějaký svůj protějšek, jehož prostřednictvím je lze ovládat; (b) to ale znamená také to, že prostřednictvím těla lze zničit nevědomost, uskutečnit dokonalé poznání, a tím jednou pro vždy porazit smrt. A smrt lze porazit v těle samotném: samotné tělo může projít transformací, která z něj učiní tělo nesmrtelné. Odtud představy o asketech a jóginech žijících v Himálajích i jinde již

80 „Chvalozpěv na Muže (Rgvéda X,90)“, in. Dušan Zbavitel (ed.), *Základní texty východních náboženství I. Hinduismus*, Praha: Argo 2007, s. 19.

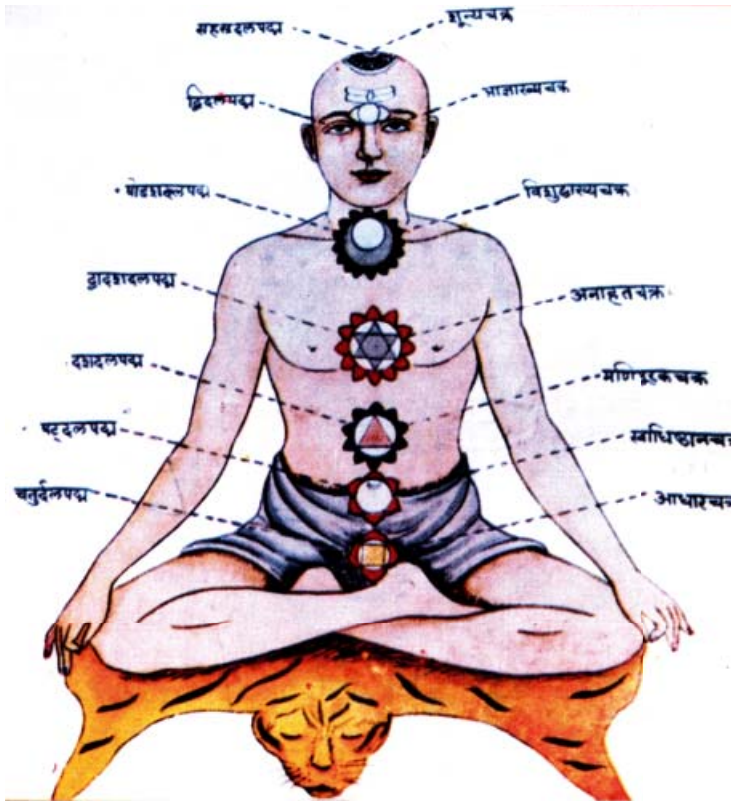
po mnoho staletí či tisíciletí. A přestože se takové představy mohou zdát těžko slučitelné s Pataňdžalioho důsledným analytickým uvažováním, už Pataňdžalioho vlastní výklad jógické moci (*siddhi*) nám dává mnohé klíče k tomu, jak těmto „zázračným“ představám rozumět. Navíc sám odkazuje na techniku, jíž je těžké interpretovat jinak než jako přímý odkaz k pomoci bytostí, které bývají identifikovány s kategorií tělesně nesmrtelných jogínů.⁸¹ Tím chci opět říct především to, že tyto představy jsou i o tisíciletí starší než jejich systematické formulace v textech jako *Hathajóga pradípika* (Osvětlení hathajógy) Svámího Svátmárámy z 15. století a textů podobných.

Hathajóga

Jak ukazuje výčet učitelů, který Svátmárámův text otevírá, *hathajóga* je rozpracováním „výhradně rádzajógy“ (tedy jógy v Pataňdžalioho pojetí), jak říká Svátmáráma, pod výrazným vlivem tantrismu bengálských *náthů*, respektive *nátha siddhů*⁸², ale i učitelů dalších tradic. Ledacos ohledně toho, co znamená, že tělo je *mandalou*, naznačuje již označení „ha-tha jóga“. Neznamená nic jiného než „jóga slunce a měsíce“, přičemž sluncem a měsícem jsou zde míněny *pránické* kanály (*nádi*), které ústí každý v jedné nosní dírce a klikatí se tělem dolů až do oblasti kořeného lotosu (*čakra* či *kamala*) zvaného *múladhára*.

81 Již jsme hovořili o tom, že jedním ze způsobů rozvíjení koncentrace, přesněji dosažení *nehybnosti mysli*, doporučeným Pataňdžalim, je koncentrace na Íšvaru. Jiných způsobů je však více a jedním z těch dalších, které Pataňdžali zmiňuje, je koncentrace na osoby, které mají analogické vlastnosti jako Íšvara, tj. na jóginy, kteří dosáhli plodů jógové disciplíny. Pataňdžali konkrétně tvrdí, že tedy nehybnosti mysli lze dosáhnout také prostřednictvím „vítarága višajam vá čittam“ (I.37), tedy tak, že „jako předmět [zaměření] mysli poslouží ten, kdo beze zbytku vykořenil touhu“ (*vítarága*).

82 Viz Lubomír Ondračka, „Tantrické příběhy o nesmrtelnosti. Literatura bengálských náthů“, in: Lubomír Ondračka (ed.), *Mé zlaté Bengálsko. Studie k bengálskému náboženství a kultuře věnované Haně Preinhaelterové k jejím sedmdesátinám*, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze a ExOriente 2008, s. 13–34.



Obr. 6: Vyobrazení lotosů na dráze sušumny. Zdroj: Pūrṇacandra Pant Śāstrī, *Yog Vijñān*, Caṇḍigaḍh: Bubblul Priṅting Pres 2002.

Uznávám, že tato věta zní poněkud temně, takže si ji pojdme objasnit. S kanály, jimiž proudí *prána* a které jsou dnes obvykle ztotožňovány s nervy, tj. s tím, čemu se říká *nádí*, jsme se výše již setkali. Pominuli jsme ovšem zásadní skutečnost, že v těle nejsou pouze tyto kanály, ale něco, čemu se tedy často moderně říká nervové pletence. Podstatné je, že v imaginaci jóginů tyto pletence vypadaly jako lotosové květy s různým množstvím zářících okvětních listů. Takže jógini mluvili buď o „kolech“ (*čakra*) nebo o „lotosech“ (*kamala*). Těch zásadních lotosů, které hathajógová literatura dopodrobna rozebírá, je sedm: nachází se pod sebou v rovině osy páteře. Zatímco na samém vrcholu, tj. nad hlavou, je *sahasradalkamal*, tedy lotos s tisíci okvětními plátky, tak u kořene páteře je již zmíněný lotos *múladhára* se čtyřmi okvětními plátky. Šesti z uvedených lotosů spirálovitě prochází právě „slunce“ a „měsíc“, čili *nádí* zvané *ida* a *pingala*, a to tak, že se v každém lotosu vždy kříží. Ani jedna z těchto *nádí* neprochází zmíněnou *sahasrárrou*, neboť ta je umístěná nad úrovní nosu, jímž obě *nádí* vstupují do těla. Jediná *nádí*, která *sahasrárrou* prochází, je *sušumna*. Ta se pohybuje přímo po ose páteře mezi oběma

druhými zmíněnými kanály a žádná prána jí vlastně neproudí, dokud nedojde k jedné naprosto zásadní věci: dokud není stimulován kořen páteře dostatečným způsobem k tomu, aby se v něm stočená *šakti* připomínající malého stočeného hada neprobudí k aktivitě a nezačne jedinou cestou, kterou má volnou, stoupat *sušumnou* vzhůru. Při tomto výstupu se jednotlivé lotosy, jimiž prochází vzhůru, také probudí k činnosti, jejich okvětní lístky se zvednou a začnou zářit.



Obr. 7: Rozdíl mezi stavem, kdy *sušumnou* neprochází žádná *prána* a lotosy jsou neaktivní, a stavem, kdy se lotosy aktivizují díky procházející *kundaliní*. Zdroj: Shri Yogeshwaranand Paramhans, *Science of Soul*, New Delhi: Yoga Niketan Trust 1997 (5. vyd).

Nic z toho, o čem jsme hovořili, ale pochopitelně není vidět běžným zrakem a neodhrává se to na úrovni těla z masa a kostí, kterému se říká „pevné tělo“, tj. *sthúlašaríra*. Když jsem hovořil o tom, že pletence imaginaci jóginů připomínají lotosy, nemluvil jsem vlastně o pozorování hmotného těla, ale o tom, že jógini během své praxe zcela nově přetváří své tělo mimo jiné tím, že budují či aktivují tělesnou úroveň, která je sice v jistém smyslu hmotná, ale smyslově dostupná jen pomocí specifických, řekněme vyšších schopností smyslového vnímání, které jsou označovány jako „mimosvětské“ (*alaukika*). Této tělesné úrovni se říká *súkšmašaríra* (jemné tělo).

Vidíme, že jen zcela elementární objasnění toho, co vlastně znamená označení *hathajóga*, si vyžádalo hrubý nástin opět velmi rozsáhlého a do detailů propracovaného teoretického vědění. To, co z této teorie v tuto chvíli víme, je sice poněkud kusé, ale už nám to umožňuje přikročit k formulaci toho, co je vlastně cílem *hathajógy*. Jak už bylo řečeno, Svátmáráma nám říká, že nejde o nic jiného než o *rádžajógu*, takže čistě teoreticky bychom si měli vystačit s Pataňdžalim. Ale viděli jsme, že s Pataňdžalim, pokud jde o otázku, jak daleko můžeme v interpretaci zajít a přitom si být aspoň trochu jisti, že jsme nepustili nejen jeho myšlení, ale třeba i jeho dobu, to je v důsledku úspornosti žánru *súter* složitější. Tak se prostě pojďme podívat, kam s výkladem *rádžajógy* zašel Svátmáráma a čeho se po něm jógová tradice může podržet jako dalšího bohatého kulturního zdroje, který jde nadále mobilizovat.

Především je třeba zdůraznit, že třeba v popisu *samádhi* je Svátmáráma v zásadě věrný Pataňdžalimu a nic podstatného nevynechává. Stejně tak Svátmáráma zmiňuje principy *jama* a *nijama* a v každé z těchto kategorií dokonce zmnožuje počet relevantních položek na deset, opět aniž by něco podstatného vynechal. Jestliže Pataňdžali zdůrazňoval odhodlanost a pravidelnost v praxi, pak i Svátmáráma ujišťuje, že bez úsilí a maximálního nasazení skutečně žádné ovoce nepřijde. To, co je nové, nebo přesněji, co je tu řečeno jasně (zatímco u Pataňdžaliho se lze jen dohadovat, jestli si to myslel či nikoliv), je jednoznačné spojení vysvobození se vzestupem prán vzhůru *sušumnou* a s dosažením fyzické nesmrtnosti. Jak tomu rozumět?

Jak už bylo řečeno, střední *nádí* zvanou *sušumna* žádná prána neproudí, protože celý systém 72 000 *nádí* v lidském těle je zaplavený nečistotami, o jejichž povaze jsme si již něco řekli. Svátmáráma proto také zdůrazňuje například význam vhodné diety. Očištění samozřejmě slouží principy *jama* a *nijama*, ale tím hlavním, co *Hathajóga* *pradípika* podrobně rozebírá, jsou *ásany*, *pránájáma* a *mudry*. Všechny tyto soubory technik, jak už jsme si také řekli, pracují s *pránou* přímo, a jako prostředky očišťování *nádí* jsou tedy nadmíru efektivní. Z toho, jakou *hathajóga* nabyla v moderní době podobu jak v Indii, tak na Západě, by se mohlo zdát, že její systematické objasnění bude rozpracovávat především důkladný přehled tělesných poloh (*ásana*), jež učil bůh Šiva jako první guru a jichž je podle Svátmárámy osmdesát čtyři. Tak tomu ovšem není. Několik z nich sice Svátmáráma uvádí společně s výkladem jejich působení na proudění *prány* i na zdraví, ale podstatné jsou pro něj 4 meditační sedy. Mezi nimi Svátmáráma velebí především sed zvaný *siddhásana* (dokonalá poloha)⁸³, který vede k dosažení konečných výsledků, pokud je spojen s koncentrací a strídmostí v jídle, za 12 let (I.41). Její výhodou je, že sama o sobě vede časem k zastavení dechu (*kumbhaka*), automatickému rozvinutí tří *bandh*, což jsou formy zpevnění částí těla po výdechu, které usměrňují tok *prán* správným směrem, a k samovolnému provedení *khéčari mudry*, bez níž nelze dosáhnout nesmrtnosti.

Abychom dokázali zmíněnému náležitě porozumět, musíme zase učinit malou odbočku. Jak už bylo řečeno, Šakti sídlí u kořene páteře v podobě stočené hadí energie

83 Sed více méně odpovídající této poloze je zobrazený výše na obr. 6.

zvané *kundaliní*. K tomu, aby vstoupila prostřednictvím brahmových dvěří (*brahma dvára*) do kanálu *sušumny*, je zapotřebí jednak již zmíněné očisty, jednak právě vhodného zpevnění těla v oblasti kořenového lotosu (*múladhára*) pomocí *múlabandhy*, tj. stažení perinea, což je oblast mezi konečnickem a pohlavím, česky zvaná „hráz“.

Lotosy, které ale v našem výkladu potřebujeme ještě zmínit, protože hrají zásadní roli v možnosti dosáhnout vysvobození a nesmrtelnosti, jsou *adžňá* se dvěma okvětními lístky a semennou slabikou ÓM, v němž zároveň sídlí bůh Šiva, a *anáhata* s lístky dvanácti. Tyto dva lotosy mají zásadní význam proto, že *adžňákamal* je jednak místem spojení *idy*, *pingaly* a *sušumny*⁸⁴, ale také zdrojem nápoje nesmrtelnosti (*amrta*), který ale neustále skapává v podobě malých kapiček (*bindu*) právě do lotosu srdce (*anáhata*), a zkracuje tak lidský život. Problém je, že v *adžně* se sice nachází srpek měsíce, který bůh Šiva nosí ve vlasech a který by mohl nápoj nesmrtelnosti zachytit, jenže tento srpek je otočen takřkajíc dnem vzhůru. A tak čas lidského života neustále odkapává.

Co se ale stane, když po dlouhé praxi *kundaliní* vystoupí *sušumnou* do lotosu *adžňá*? Dojde ke spojení nejvyššího Boha a nejvyšší Bohyně, Šivy a Šakti, a tedy k uskutečnění nové jednoty. V této jednotě se jakýkoliv pohyb myslí zastaví, protože očištěné prány se usídlí na svých náležitých místech a zastaví se dech. Dokud je tu dýchání, nemůže ustát pohyb myslí. Ale výstupem *kundaliní* vzhůru se pohyb zastaví a s tím i dech. Tomu se říká *kumbhaka*. S jazykem se stane zvláštní věc: ohne se směrem do krku a v něm zapadne. Tomu se říká *khéčari mudra*. Právě tím je znemožněn jakýkoliv další pohyb prán, které jsou uvězněné na svých místech v dolní části těla, a zároveň se zacpe průchod mezi lotosy *adžňá* a *anáhata*, takže nektar nesmrtelnosti už nemůže skapávat. Naopak, Šivův srpek měsíce se otočí a nápoj nesmrtelnosti tak zůstane zadržován v hlavě. Energie nashromážděná v hlavě (respektive v *adžně*), jejíž zdroj je díky spojení Šivy a Šakti nekonečný, vystoupí ještě víc a chrupavkou mezi čelní a temenní kostí (tzv. čelní fontanelou), jíž se říká „brahmův otvor“ (*brahmarandhra*) a jíž normálně *prány* opouští tělo ve chvíli smrti, prorazí ven, tisíciplátkový lotos (*sahasrára*) se rozzáří a jednoty mezi individuálním já (*átman*, *puruša*) a neměnným zdrojem vesmíru (*brahma*) je dosaženo. Jógin se technicky vzato stává nejen tělesně nesmrtelným, ale také přestává produkovat jakékoliv činy (*karma*), přesněji jeho jednání už nemá vůbec žádné následky, ale zároveň ovládá veškerý svět se všemi jeho silami a disponuje tedy všemi schopnostmi, jimiž disponují bohové. Jeho bytost je dokonce dokonalejší než bohové – právě proto, že na rozdíl od nich disponuje úplným a dokonalým poznáním. Svátmáráma nás pak v posledním svém verši upozorňuje, že mluvit o poznání dříve, než k výše uvedenému dojde, není ničím jiným než „naprosto nesmyslným plácáním“ (IV.113).

84 Proto se koncentrace na tento lotos rovná pouti na místo soutoku (*sangam*) tří velkých řek, totiž Gangy, Jamuny a Sarasvatí ve městě zvaném Prajág, tedy pro mnohé nejvýznamnějším poutním místě Indie, u něhož se každoročně v období příhodné astrologické konstelace schází miliony poutníků.

Amulety a populární formy tantry

Ze všeho, co jsme výše uvedli, plyne, že ani *hathajóga* není praxí, již by se šlo jednoduše věnovat za jakýchkoliv podmínek. Koneckonců řada užívaných technik je dvojsměrná, takže Svátmáráma nás upozorňuje, že třeba *pránájáma* může mít za následek také závažné podlomení zdraví, pokud se dělá špatně. V obecné rovině pak zdůrazňuje, že dokonalosti v józe nelze dosáhnout bez pomoci „skutečného guru“. Výrazem „skutečný guru“ se při tom vlastně nemyslí nic menšího než adeptovi nakloněný jógin, který dosáhl konečného cíle jógy a stal se dokonalým. Pochopitelně moc (*siddhi*) takové osoby je taková, že její vedení vůbec nemusí být spojeno s tím, že by operovala v konkrétním pevném těle (*sthúla šaríra*). Takový jógin dokáže vytvořit bezpočet dalších těl nebo jen jejich různé projekce. Každopádně tu taková osoba musí být jako poslední garance adepta pokroku a dosažení výsledků. Bez něj to prostě nejde.

Avšak užitek z tantry můžeme mít i tehdy, když jsou naše očekávání mnohem skromnější. Když nechceme nic víc než prostě nějak přežít. Kromě forem *tantrické* jógy či šamanských forem léčení apod. představují snadné laické praktiky poslední výhonky *tantry* v současné době, protože státní tantrismus spojený s fungováním království skončil v Nepálu s koncem královské moci, takže poslední jeho výspou zůstalo dnes království Bhútán.

Jedním z příkladů *tantry* jakožto lidového mainstreamu tak může být využívání amuletů v podobě *janter*. Pro ilustraci si tu představíme dva amulety, které lze snadno za několik málo rupií koupit na běžném trhu, v tomto případě ve městě Haridvar. Veškeré informace ke způsobu jejich správného použití nám pak předkládá návod uvedený na příbalovém letáku. Pochopitelně ovšem, jako všude jinde, příbalové letáky většina lidí stejně nečte, takže amulet se prostě zavěsí na krk a je to. Koneckonců podobným způsobem slouží například i medailonky s obrazy bohů nebo velkých jóginů a guruů jednotlivých tradic, jež člověk jednoduše zaplatí, pořídí provázek, zavěsí na krk a požívá ochrany (šarana), kterou mu zobrazená bytost poskytuje. I tak je ovšem zajímavé, co je potřeba učinit, chce-li někdo funkčnost amuletu důkladně rituálně pojistit způsobem uvedeným na příbalovém letáku.

Siddha Má Gájatří Kavač (Amulet Matky dokonalosti Gájatří)

Použití:

Amulet slouží k získání milosti bohyně *Gájatří*, která je Matkou dokonalé moudrosti (dokonalého rozlišování). Nosí se na krku. Odstraňuje všechny negativní síly (způsobující hloupost a nevědomost) a umožňuje člověku plně rozvíjet svou moudrost.

Příprava k použití, očista:

K očištění amuletu je třeba jej vykoupat ve vodě z Gangy nebo v kravím mléce a zároveň odříkávat 24x Gájatří mantru: „Óm bhúr bhuvah svaha tat savitur varénjam. Bhargó dévasja dhímahi, dhijó jó nah pracódaját“. Poté, co je takto očištěn je potřeba si jej nasadit na krk ve čtvrtek nebo v neděli.

Álaukik Sarasvatí rudrákš kavač (Zářivý rudrákšový amulet bohyně Sarasvatí)*Použití:*

Užívání tohoto amuletu vede k rozvoji všech druhů učenosti (nejvyššího vědění, umění, malby, spisovatelství, básnictví, astrologie/astronomie, znalosti véd a dalších). Když člověk nosí tento amulet, je schopný se po dlouhý čas věnovat jakémukoliv učení, na jehož zvládnutí upře svou pozornost. Nevyrovnanost mysli, těžkosti, zmatenost, nervozita (napětí) se takovému člověku vyhýbají obloukem. Tento amulet je naplněn silou bohyně. Po jistém čase proto (ten, kdo jej nosí) dosáhne neobyčejného úspěchu.

Příprava k použití:

Amulet je třeba vykoupat v čerstvém (nepřevařeném, nepasterizovaném) mléce nebo vodě z Gangy a 11x přerýkat mantru: „Óm sam Sarasvatjai namaha“. Na krk je třeba si jej po této proceduře poprvé nasadit v pondělí do 7 hodin ráno.

Závěr

Stručné uvedení do tradic jógy a tantry, o něž jsem se zde pokusil, především ukázalo, že koncipovat tyto tradice jako specifické oblasti činností jako „náboženství“ či „spiritualita“, jak jim rozumíme v kontextu moderních západních společností, nemusí být úplně užitečné. Tyto pojmy mají v moderních kulturách specifické konotace, které náš pohled poněkud omezují. Především jde o to, že tyto pojmy buď velmi těžko zahrnují to, čemu říkáme věda, protože pojem náboženství byl v moderní kultuře utvářen do značné míry jako protiklad k pojmu vědy, nebo nám stěžují snahu o porozumění tomu, že tím, o co tu jde, je naprosto pragmatická snaha zvládat běžné problémy života a usilovat prostě o štěstí a případně – v laických variantách – se snažit i naprosto egoisticky manipulovat s okolním prostředím ve svůj vlastní prospěch.

Nicméně tím, co zase sekulární pojem náboženství i spirituality ve vztahu k józe dobře vystihuje (méně už ve vztahu k *tantrě* jako státnímu kultu v Nepálu a Bhútánu), je její apolitičnost, neprovázanost se zájmem o věci veřejné. V politické angažovanosti jóginí nikdy nevynikali. Texty, o kterých jsme mluvili, toto téma vyčerpávají prakticky tím, že radí, aby jógin praktikoval tam, kde je dobrá vláda a hospodářská prosperita a kde tedy nebude mít nouzi o jídlo a uspokojení dalších základních potřeb, včetně potřeby bezpečí. Mobilizace k politickým činům prostřednictvím jógy jsou vzácné. Spíše se tu či onde předpokládá a doufá, že jóginí do politického dění zasáhnou svou mocí v případě, že podmínky jsou kromobyčejně nepříznivé.

Vyloučení politických zájmů do jisté míry vyplývá z celé strategie rozvrhu a řešení základního problému. Utrpení v kontextu jógy je chápáno jako univerzální a nevyhnutelné, a pokud s ním lze něco dělat, pak jen to, že poznáme, že v konečném důsledku se nás vlastně netýká, že s ohledem na skutečnou povahu našeho bytí je iluzorní. Ovšem již toto vymezení problému zaplétá jógickou (a tantrickou) tradici do celé řady dalších vazeb. V tomto textu jsme se zabývali převážně expertní stránkou této tradice. V tom

smyslu je jóga součástí mnohem rozsáhlejších sítí poznání pěstovaných v intelektuální kultuře. Patañdžalioho text nám ukázal, že jako expertní systém, jako oblast odborného vědění, pracuje jóga s důkladně propracovanou teorií a tu převádí do důsledně rozpracovaných praktických postupů. V tom ohledu jde o vědu v pravém smyslu slova – alespoň pokud uvažujeme o vědě jako o antropologické a sociologické kategorii. Na této vědě je ovšem zajímavé také to, jakým způsobem je provázána s celou historickou tradicí rozvíjení vědění, a to v tak zdánlivě – tj. z hlediska moderního člověka – nesouvisejících oblastech jako teorie (a praxe) veřejného rituálu, studium lingvistiky, především fonetiky, ale také dietetika, medicína a psychologie. Jinými slovy, jóga a tantra jakožto elitní expertní teorie a praxe mobilizují ty nejlepší vhodné kulturní zdroje, které mají v té či oné době k dispozici. Proto nepřekvapí, že tyto tradice pokračují do současnosti tak, že studium jógy i využívání jógového poznání v medicíně a dalších oblastech vědění má své místo i na současných indických univerzitách.

Tato vazba je ovšem těžko kulturně přenosná. Už od osvícenského filosofa Davida Huma dobře víme, že pokud jde o empirické zkoumání, zachycujeme spíše souslednost jevů než jejich kauzalitu. Kauzální vztahy nelze empiricky zakoušet. Kauzální vztahy modelujeme pomocí našich analýz a testujeme tím, že sledujeme, jak skutečné dění odpovídá očekáváním, jež si vytváříme pomocí svých teoretických modelů. V tomto ohledu je věda v každé kultuře založena na imaginaci a imaginace je provázána s historicky ustavenými metaforickými systémy, které vedou naše způsoby uvažování. Jedním z důvodů, proč náš předchozí výklad tolik cestoval časem a kulturními zdroji, bylo to, že i pro velmi obecný výklad jógových analýz bylo třeba ukázat něco z této historicky utvořené metaforiky, která zakládala odborné jógové uvažování a způsob rozvíjení teorií o empiricky pozorovaných skutečnostech. Tato metaforická vázanost ale vytváří zároveň jednu ze zásadních překážek kulturního přenosu takovýchto tradic. V metaforickém založení jógového myšlení je vtělena celá řada základních předpokladů, jež zakládají zásadní kulturní odlišnosti. Proto nelze příliš počítat s tím, že by se v evropském kontextu někdy jóga mohla rozvíjet jinak než v nějaké velmi omezené formě, jakou dnes představuje například jistý druh „spirituality“ či fyzického cvičení. Těžko si lze představit, že by například evropští filosofové, psychologové či lékaři začali systematicky rozpracovávat jógové inspirace ve svých vědních oborech. Metaforické systémy, z nichž vyrůstají jógové teorie, jsou příliš odlišné od těch, které formují evropské vědecké myšlení. Takže na jedné straně se asi jen tak nesetkáme s katedrami jógy a tantry na evropských univerzitách, na straně druhé se nesetkáme s přílišným pochopením evropských vědců pro to, co na takových katedrách dělají vědci indiští. A nesetkáme se asi ani s příliš důkladným rozpracováním jógy v kontextu západních spiritualit a tělovýchovné praxe. Vyžadovalo by to příliš dalekosáhlou revizi kulturních předpokladů, do nichž jsme vrostli. To ovšem neznamená, že kdokoliv nemůže mít z vědění, jež v kontextu jógy a tantry vzniklo a je nadále rozvíjeno, praktický užitek. Pouze to vyžaduje jistou dávku odhodlání a kreativity.